I 8032

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CONTRIBUȚIA TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A FILOZOFIEI MARXISTE
  Ion Tudosescu
- GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU, EXCEPȚIONALĂ CONTRIBUȚIE LA AFIRMAREA SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE
  Ovidiu Trăsnea
- CONTRIBUȚIA SECRETARULUI GENERAL AL PARTIDULUI, TOVARĂȘUL NICOLAE CEAUȘESCU, LA ELABORAREA UNUI CONCEPT TEORETIC CONCRET – CEL DE SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ
  Ion Florea

DEZBATERE: CARTEA DE FILOZOFIE EDITATĂ LA NOI ÎN 1976–1977

- ANTINOMII ALE MORALITĂȚII ABSTRACTE – NOTE CRITICE PE MARGINEA „NOII FILOZOFII"
  Vladimir Tismăneanu
- „NOUA FILOZOFIE" SAU REFUZUL REVOLUȚIEI
  Ioan S. Stănescu

1

IANUARIE — FEBRUARIE
TOMUL XXV • 1978

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 71021 București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136 — 137, Telex 11226 — 70116 București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, 71204 București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, Telex. 11226, rue 13 Décembre, n° 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8032

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXV Nr. 1 1978

ULU 2014

IAN 2022

SUMAR

- ION TUDOSESCU, Contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste 7
- OVIDIU TRĂSNEA, Gîndirea social-politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, excepțională contribuție la afirmarea spiritualității românești contemporane 17
- ION FLOREA, Contribuția secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la elaborarea unui concept teoretic concret — cel de societate socialistă multilateral dezvoltată 22

- *DEZBATERE: CARTEA DE FILOZOFIE EDITATĂ LA NOI ÎN 1976—1977*
Participă: ALEXANDRU BOBOC, PETRE BOTEZATU, VASILE POPESCU, GH. VLĂDUȚESCU, PETRU IOAN, VL. TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ION ROȘCA, G.G. CONSTANDACHE, M.T. BULIMAR, SORIN VIERU, ANETA NUȚU-BUSUIOC, C. BUSUIOCEANU, ADELA BECLEANU-IANCU, MIRCEA MĂCIU, MANUELA BĂLĂȘESCU, GHEORGHE TARARA, ADRIANA ILEA, ION DUR, MIHAIL NĂZDRĂVAN . 27

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- M. AMIRONESEI, N. STRATONE, Aspecte ale raportului filozofie-știință 49
- CĂLINA MARE, Epistemologia contemporană despre dezvoltarea cunoașterii științifice 53
- VALTER ROMAN, Despre unele legități și particularități ale dezvoltării științei . . 59

CRONICA IDEILOR

- VLADIMIR TISMĂNEANU, Antinomii ale moralității abstracte — Note critice pe marginea „noii filozofii" 65
- IOAN S. STĂNESCU, „Noua filozofie" sau refuzul revoluției 73

DISCUȚII

- ANA KATZ, Practica noastră cea de toate zilele 81

OPINII DESPRE CĂRȚI

- PETRU BERAR, Funcțiile educative ale antologiilor de texte marxiste clasice . . . 87

Rev. filoz., **XXV**, 7, p. 1—128, București, 1978.

31808.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- NICULAE BELLU, Elaborarea ontologică a conceptului moralei în etica lui Spinoza 95
- NADIA STAHOVSCHI, Spinoza şi Hegel din perspectiva cristalizării viziunii integralist-sistemice în filozofie 104

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Cugetarea socială utopic-critică a lui Iános Bolyai *(Ion Banu)*; Actualitatea confruntărilor ideologice în domeniul doctrinelor politice *(Marin Voiculescu)*; Cunoaşterea sociologică prin concepte operaţionale *(Al. Tănase)* 111

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ 119

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 1 1978 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ИОН ТУДОСЕСКУ, Вклад товарища Николае Чаушеску в творческое развитие марксистской философии 7

• ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Социально-политическое мышление товарища Николае Чаушеску — выдающийся вклад в утверждение современного духовного профиля Румынии 17

• ИОН ФЛОРЯ, Вклад генерального секретаря РКП товарища Николае Чаушеску в разработку конкретного теоретического понятия: всесторонне развитого социалистического общества 22

ОБСУЖДЕНИЕ: РУМЫНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КНИГА, 1976 – 1977 ГГ.

Участвуют: АЛЕКСАНДРУ БОБОК, ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, ПЕТРУ ИОАН, ВЛ. ТИСМЭНЯНУ, МИХАЙ МИЛКА, ИОН РОШКА, Г. Г. КОНСТАНДАКЕ, М. Т. БУЛИМАР, СОРИН ВИЕРУ, АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, К. БУСУЙОЧАНУ, АДЕЛА БЕКЛЯНУЯНКУ, МИРЧА МЫЧУ, МАНУЭЛА БЭЛЭШЕСКУ, ГЕОРГЕ ТАРАРА, АДРИАНА ИЛЯ, ИОН ДУР, М. НЭЗДРЭВАН 27

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• М. АМИРОНЕСЕЙ, Н. СТРАТОНЕ, Проблемы соотношения между философией и наукой 49

• КЭЛИНА МАРЕ, Современная эпистемология об эволюции научного познания 53

• ВАЛЬТЕР РОМАН, О некоторых закономерностях и особенностях развития науки 59

ХРОНИКА ИДЕЙ

• ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Антиномии абстрактной моральности — Критические заметки по поводу «новой философии» 65

• ИОАН С. СТЭНЕСКУ, «Новая философия» или отказ от революции . . 73

ДИСКУССИИ

• АНА КАЦ, Наша повседневная практика 81

Rev. filoz., **XXV**, *1* p. 1–128, Bucureşti, 1978.

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ПЕТРУ БЕРАР, Воспитательные функции марксистов классических собраний текстов . . . . . .

ИЗ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, *Онтологическая разработка понятия морали в этике* Спинозы 95
● НАДИЯ СТАХОВСКИ, Спиноза и Гегель в перспективе кристаллизации интегралистско-системной концепции в философии 104

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Социально-утопическая мысль Яноша Болиай *(Ион Бану)*; Актуальность идеологических дебатов в области политических учений *(Марин Войкулеску)*; Социологическое познание с помощью операциональных концептов (*Ал. Тэнасе*) 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 119

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXV No 1 1978

SOMMAIRE

- ION TUDOSESCU, La contribution du président Nicolae Ceaușescu au développement créateur de la philosophie marxiste 7
- OVIDIU TRĂSNEA, La pensée sociale-politique du président Nicolae Ceaușescu, exceptionnelle contribution à la spiritualité roumaine contemporaine 17
- ION FLOREA, La contribution du secrétaire général du parti, le camarade Nicolae Ceaușescu, à l'élaboration d'un concept théorique concret : — la société socialiste multilatéralement développée 22

- *DÉBATS: LE LIVRE DE PHILOSOPHIE ÉDITÉ EN ROUMANIE EN 1976—1977*

Participants: ALEXANDRU BOBOC, PETRE BOTEZATU, VASILE POPESCU, GH. VLĂDUȚESCU, PETRU IOAN, VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ION ROȘCA, G.G. CONSTANDACHE, M.T. BULIMAR, ANETA NUȚU-BUSUIOC, C. BUSUIOCEANU, ADELA BECLEANU-IANCU, MIRCEA MÂCIU, MANUELA BĂLĂȘESCU, GHEORGHE TARARA, ADRIANA ILEA, ION DUR, MIHAIL NĂZDRĂVAN 27

NOTES PHILOSOPHIQUES

- M. AMIRONESEI, N. STRATONE, Aspects du rapport philosophie — sciences . . 49
- CĂLINA MARE, L'épistémologie contemporaine et le développement de la connaissance scientifique 53
- VALTER ROMAN, De certaines lois et particularités du développement de la science 59

CHRONIQUE DES IDÉES

- VLADIMIR TISMĂNEANU, Antinomies de la moralité abstraite — Notes critiques sur la „nouvelle philosophie" 65
- IOAN S. STĂNESCU, La „nouvelle philosophie" ou le refus de la révolution . . . 73

DISCUSSIONS

- ANA KATZ, Notre pratique de chaque jour 81

Rev. philos., **XXV**, *1*, p. 1—128, Bucarest, 1978.

OPINIONS SUR LES LIVRES

- PETRU BERAR, Les fonctions éducatives des anthologies de textes marxistes classiques 87

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- NICULAE BELLU, L'élaboration ontologique du concept de morale dans l'éthique de Spinoza 95
- NADIA STAHOVSKI, Spinoza et Hegel dans la perspective de la cristalisation de la vision intégraliste-systémique de la philosophie 104

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

La pensée sociale utopique-critique de Iános Bolyai *(Ion Banu)* ; L'actualité des confrontations idéologique dans le domaine des doctrines politiques *(Marin Voiculescu)* ; La connaissance sociologique par les concepts opérationnels *(Al. Tănase)* . . 111

LA VIE SCIENTIFIQUE 119

CONTRIBUȚIA TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A FILOZOFIEI MARXISTE

DE

ION TUDOSESCU

Pentru cercetătorii din domeniul științelor sociale, pentru întregul nostru front ideologic, aniversarea a 60 de ani de viață și 45 de ani de activitate revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu reprezintă un fericit prilej pentru instituirea unor demersuri bilanț asupra cotelor înalte pe care le-a atins în prezent creația teoretico-filozofică a Partidului Comunist Român, ancorată puternic, în principal prin opera teoretică și practică a secretarului său general, în tumultul clocotitor și viu al procesului revoluționar românesc, în problematica omului contemporan angajat plenar pe drumul progresului și civilizației.

1. PROBLEMATICA ACTUALĂ A FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI ÎN CONCEPȚIA TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU

Personalitate de mare prestigiu a vieții politice internaționale, conducător strălucit al poporului nostru pe drumul dezvoltării multilaterale a socialismului și al înaintării spre comunism, unul din cei mai prodigioși oameni de știință care participă la edificarea gîndirii social-politice a vremii noastre, tovarășul Nicolae Ceaușescu a ridicat pe cele mai înalte culmi geniul creator al poporului nostru.

Animat profund și permanent de unitatea organică dintre gîndire și faptă, dintre creația spirituală marxist-leninistă și făurirea structurilor civilizației socialiste pe pămîntul patriei noastre, tovarășul Nicolae Ceaușescu militează cu înaltă consecvență pentru aplicarea principiului corelației dialectice dintre general și particular în revoluția și construcția socialismului. Pe temeiul acțiunii acestui principiu sînt structurate astăzi condițiile inovației teoretice în cîmpul generalizării filozofice, al dezvoltării gîndirii marxist-leniniste în zilele noastre — dezvoltare care trebuie înțeleasă atît ca o consecință a progresului existenței sociale pe care o reflectă, cît și, îndeosebi, ca o călăuză teoretică în înțelegerea sensurilor majore ale progresului.

În această perspectivă, în *Expunerea* cu privire la Programul ideologic al partidului, ale cărui coordonate majore le-a inspirat nemijlocit, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu ; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date odată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzătoare noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice"[1].

În toate documentele partidului nostru este marcată această idee-țel a acțiunii politice a comuniștilor români, ea reprezentînd principiul metodologic de bază al afirmării și dezvoltării ideologiei românești în etapa actuală. Este semnificativă în acest sens precizarea făcută de Programul Partidului Comunist Român, adoptat de cel de-al XI-lea Congres, — program ale cărui linii directoare au fost de asemenea elaborate de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Teoria revoluționară marxist-leninistă nu este și nu poate fi o concepție închisă, încheiată o dată pentru totdeauna, ea nu este o dogmă, nu poate elabora scheme valabile în orice condiții și pentru orice etapă. A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste* — 3 noiembrie 1971 — București, Edit. politică, 1971, p. 30.

Rev. filoz., **XXV**, *1*, p. 7—26, București, 1978.

în vederea transformării revoluționare a societății"[2].

În permanent consens cu aceste principii de acțiune revoluționară în domeniul teoriei sociale și al gîndirii filozofice în general, tovarășul Nicolae Ceaușescu a adus contribuții de inestimabilă valoare la dezvoltarea marxism-leninismului în epoca contemporană, înarmînd detașamentul de avangardă al comuniștilor români, întregul nostru popor cu instrumentul teoretic necesar pentru a se angaja cu maximum de eficiență în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului și de înaintare spre comunism. Nici unul dintre domeniile mai importante ale metodologiei materialismului dialectic, ale materialismului istoric și filozofiei sociale nu au scăpat preocupărilor sale de ordin teoretic, vocația sa revoluționară înscriind în filozofia și în gîndirea socială contemporană din patria noastră pagini nepieritoare, pe măsura epocii în care trăim.

Din evantaiul complex al problemelor abordate, asupra cărora și-a pus puternic amprenta personalitatea sa creatoare, menționăm:

— determinismul și dialectica dezvoltării societății socialiste, caracterul contradictoriu specific al procesului revoluționar de construcție și dezvoltare multilaterală a socialismului; caracterizarea conținutului epocii contemporane, a revoluției și construcției socialiste românești în etapa actuală, a procesului de trecere de la socialism la comunism;

— teoria generală a sistemului social, etapele dinamicii societății socialiste în epoca actuală, în contextul analizei cărora a fost formulat conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată" și s-au analizat relațiile dintre acest concept și cel de „țară în curs de dezvoltare";

— ideea de progres și particularitățile progresului în epoca contemporană, specificul naturii sale contradictorii în condițiile actuale ale socialismului și ale capitalismului, direcțiile progresului societății socialiste românești în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului și al înaintării spre comunism, caracterizarea principiilor și profilului societății comuniste;

— dialectica raporturilor dintre subiectiv și obiectiv, dintre posibil și real în societatea contemporană, aspectele luptei dintre nou și vechi în perspectiva direcțiilor actuale ale progresului și civilizației;

— teoria generală a comunităților umane, trăsăturile națiunii socialiste, rezolvarea problemei naționale, locul și rolul națiunilor în epoca contemporană, raportul dintre național și internațional în activitatea actuală a partidelor comuniste și muncitorești;

— problemele structurii de clasă în societatea socialistă multilateral dezvoltată, creșterea rolului conducător al clasei muncitoare și procesul de omogenizare socială a societății în condițiile dezvoltării multilaterale a socialismului și ale înaintării spre comunism;

— dinamica structurilor organizaționale ale societății în etapa actuală a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism; în această direcție un loc important revine problemelor dezvoltării statului socialist, celor privind creșterea rolului conducător al partidului în actuala etapă a procesului revoluționar din țara noastră;

— problema specificului raporturilor sociale în socialism, evoluția acestora în direcția instaurării principiilor eticii și echității socialiste, pe temeiul cărora au fost formulate prețioase criterii pentru înțelegerea evoluției raporturilor dintre etic și juridic, a conținutului concret istoric al conceptului de echitate în socialism;

— conștiința socialistă, structura și rolul ei activ în condițiile actualei etape de dezvoltare a societății socialiste în țara noastră și în perspectiva trecerii la comunism, principiile activității ideologice de formare a omului nou al societății socialiste;

— problematica umană și condițiile realizării omului contemporan, trăsăturile umanismului revoluționar socialist, locul și rolul omului în sistemul valorilor civilizației și culturii socialiste, condițiile formării personalității multilateral dezvoltate, mecanismul umanizării depline a relațiilor sociale în procesul construcției comunismului, al trecerii omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății.

2. TEORIA SISTEMULUI SOCIAL SOCIALIST

a. SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

Din multitudinea problemelor abordate de tovarășul Nicolae Ceaușescu în monumentala sa construcție teoretică, ne îngăduim să supunem atenției cu acest prilej doar cîteva, în principal, dintre cele prin intermediul cărora sînt surprinse coordonatele actuale ale *teoriei marxiste asupra sistemului social socialist.*

Analizînd dinamica societății socialiste contemporane și perspectiva dezvoltării viitoare a acestei societăți, precum și condițiile trecerii de la socialism la comunism, tovarășul Nicolae Ceaușescu a evidențiat conținutul istoric al societății socialiste românești, succesiu-

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

nea etapelor procesului revoluționar de construcție a socialismului în țara noastră, definind astfel trăsăturile formațiunii socialiste românești în etapa actuală, specificul și rolul ei în pregătirea condițiilor obiective și subiective ale înaintării — după o perioadă de aproximativ două-trei decenii — pe drumul construcției treptate a comunismului.

După cum se știe, în problema periodizării diferitelor etape ale societății socialiste și a mersului său ascendent spre comunism — stadiul superior al societății comuniste — au existat discuții în literatura marxistă din țările socialiste. Pornind de la premisa că nu se poate stabili o schemă rigidă pentru caracterizarea proceselor revoluționare dintr-o țară sau alta, tovarășul Nicolae Ceaușescu a propus conceptul de *societate socialistă multilateral dezvoltată* pentru a caracteriza particularitățile și obiectivele specifice actualei etape străbătute de societatea românească. Potrivit concepției sale, socialismul multilateral dezvoltat înseamnă „în primul rînd, creșterea intensă a forțelor de producție, crearea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne, în stare să satisfacă cerințele mereu sporite ale societății. În al doilea rînd, aceasta înseamnă dezvoltarea susținută a științei, învățămîntului și culturii — factori de bază ai progresului și civilizației. Aceasta cere, în al treilea rînd, crearea condițiilor în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii, înfăptuirea repartiției bunurilor produse de societate în spiritul dreptății și echității socialiste. În al patrulea rînd, aceasta presupune perfecționarea continuă a relațiilor de producție, a organizării societății, crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea democrației socialiste"[3].

Această definiție, devenită clasică, reluată și dezvoltată în diverse alte lucrări ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, constituie una dintre premisele teoretice directoare ale documentelor programatice ale congreselor al X-lea și al XI-lea ale partidului, și, totodată, un instrument teoretic de bază în elaborarea Programului partidului care, pornind de la analiza materialist-dialectică și istorică a realității „definește strategia generală a partidului, al cărui scop principal este făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și crearea condițiilor pentru edificarea comunismului în România"[4].

O abordare cuprinzătoare a procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate este realizată de tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative* (care a avut loc la 9 iulie 1971)[5], expunere în care, sub aspect explicativ și operațional, definiția dată actualei etape a societății noastre socialiste permite o clară viziune sistemică asupra ansamblului domeniilor de structurare a vieții sociale. În acest sens, sînt surprinse raporturile de determinare și de retroacțiune între structurile vieții materiale și structurile ideologice, ale vieții spirituale a societății noastre, între acestea și relațiile sociale, între relațiile de producție și relațiile întemeiate pe etica și echitatea socialistă, între structura economică și structura organizațională a societății, a căror perfecționare mijlocește adîncirea democrației socialiste și ridicarea continuă a nivelului de trai, realizarea condiției umane la nivelul sistemului de valori pe care îl promovează civilizația socialistă, în care omul devine o valoare supremă.

Se realizează astfel o sinteză între modul de producție și modul de trai, între om și societate, respectiv între dezvoltarea socială și economică, multilaterală a societății și dezvoltarea multilaterală a personalității umane.

De asemenea, nu numai la nivelul structurii de adîncime a sistemului social, ci și la nivelul fiecăruia dintre domeniile structurale ale acestuia, conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată oferă o perspectivă sistemică. De exemplu, în dezvoltarea forțelor de producție ale societății în etapa actuală sînt prevăzute direcții majore de acțiune care au în vedere, pe temeiul continuării cu consecvență a industrializării socialiste, dezvoltarea armonioasă a tuturor ramurilor economiei naționale, atît a ramurilor industriei grele (ale construcției de mașini, energetică, chimică, extractivă și prelucrătoare, de producere a materiilor prime) — care mijlocesc dezvoltarea puternică a bazei tehnico-materiale a societății —, cît și a ramurilor industriei ușoare și alimentare (producătoare de bunuri de larg consum pentru populație) — care sprijină

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 256.

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 65.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, — 9 iulie 1971, București, Edit. politică, 1971, pp. 34—37.

direct creşterea nivelului de trai al oamenilor muncii.

Sînt prevăzute corelaţii şi între nivelul de dezvoltare a industriei noastre socialiste, la parametrii pe care-i impune actuala revoluţie tehnico-ştiinţifică, şi dezvoltarea agriculturii, a bazei tehnico-materiale şi a nivelului său de productivitate a muncii.

Semnificative pentru manifestarea esenţei strategiei acţionale a partidului în etapa actuală sînt şi principiile socialiste de repartizare armonioasă şi echitabilă a forţelor de producţie pe întregul teritoriu al ţării, fapt care, însoţit de un accentuat proces de urbanizare, are drept consecinţă nemijlocită apropierea treptată a condiţiilor de muncă şi de trai, a nivelului de civilizaţie şi cultură al tuturor oamenilor muncii, indiferent de categorie socială şi de naţionalitate.

Acest proces de dezvoltare armonioasă a tuturor laturilor vieţii sociale, în condiţiile ridicării continue a bazei materiale şi economice a societăţii, ale ridicării pe trepte superioare a nivelului de competenţă profesională, de cultură şi de conştiinţă a oamenilor muncii conduce la un proces continuu de omogenizare socială, la apropierea condiţiilor muncii fizice şi intelectuale, implicit la manifestarea tendinţelor de apropiere a muncii din agricultură de cea din industrie, munca agricolă devenind treptat o variantă a muncii industriale.

Între coordonatele societăţii socialiste multilateral dezvoltate, tovarăşul Nicolae Ceauşescu înscrie ca element definitoriu şi corelaţiile dintre acţiune şi existenţă, respectiv, dintre munca depusă de membrii societăţii şi modul lor de viaţă, conceput atît sub aspect cantitativ cît şi calitativ, *munca fiind nu* numai o condiţie a repartiţiei în socialism, ci şi o necesitate vitală, o satisfacţie de ordin moral şi psihic a oamenilor. Acest nivel de *realizare în domeniul nevoilor umane marchează* un moment deosebit, o etapă superioară şi în dezvoltarea conştiinţei sociale, a vieţii spirituale şi morale a oamenilor, în raporturile mai generale dintre existenţa socială şi conştiinţa socială în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Omul acestei societăţi se instituie pe deplin ca agent al propriei sale istorii.

Toate aceste coordonate şi trăsături ale societăţii socialiste multilateral dezvoltate, a cărei făurire a început odată cu desfăşurarea precedentului plan cincinal, şi-au găsit concretizare în *Programul* partidului adoptat la cel de-al XI-lea Congres. Înfăptuirea direcţiilor prevăzute de Program în această privinţă, de-a lungul unei perioade de 20—25 de ani, va crea condiţiile pentru trecerea ulterioară la edificarea comunismului în România.

b. PRINCIPIILE ŞI PROFILUL SOCIETĂŢII COMUNISTE

Din necesitatea clarificării într-o largă perspectivă istorică a fundamentelor strategiei partidului în pregătirea condiţiilor trecerii la comunism, tovarăşul Nicolae Ceauşescu şi-a asumat sarcina de a defini *principiile societăţii comuniste* şi *trăsăturile procesului trecerii de la socialism la comunism în România*, în vederea includerii lor în conţinutul *Programului* de acţiune al partidului.

Sintetizînd acest proces, Programul partidului menţionează îndeosebi următoarele: acţiunea legilor generale ale construcţiei socialismului în funcţie de particularităţile istorice, economice şi sociale ale fiecărei ţări; împletirea strînsă între cele două faze ale societăţii comuniste, în sensul că în socialism se înfăptuiesc deja unele principii fundamentale ale comunismului; convergenţa eforturilor materiale şi spirituale ale tuturor membrilor societăţii, existenţa atît a unor condiţii obiective cît şi a unor condiţii subiective pentru intrarea în acţiune a principiilor comunismului, ale producţiei şi repartiţiei comuniste; întărirea sistemului instituţiilor sociale socialiste, creşterea rolului conducător al partidului comunist, creşterea rolului şi perfecţionarea funcţiilor statului socialist, perfecţionarea întregului sistem de organizare şi conducere a vieţii sociale.

Referindu-se concluziv la aceste trăsături, şi îndeosebi insistînd asupra factorilor care vor acţiona în direcţia desfăşurării procesului trecerii de la socialism la comunism, în *Raportul* său la cel de-al XI-lea Congres, secretarul general al partidului preciza că „trecerea de la societatea socialistă multilateral dezvoltată spre comunism se va realiza în cadrul unui proces dialectic unitar, prin acţiunea conştientă a maselor populare pentru înlăturarea vechiului, a ceea ce nu mai corespunde noilor forţe de producţie, prin aplicarea cuceririlor ştiinţei şi tehnicii înaintate, prin perfecţionarea noilor relaţii sociale, prin transformarea revoluţionară a societăţii. Rolul partidului comunist, ca forţă politică conducătoare, este acela de a conduce în mod conştient acest proces complex, de a acţiona în strînsă concordanţă cu legităţile obiective ale dezvoltării sociale, pentru a nu permite apariţia sau adîncirea unor contradicţii, pentru a promova spiritul revoluţionar, noul, asigurînd triumful societăţii comuniste, îndeplinindu-şi astfel rolul său în societate"[6].

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 101.

Aşadar, comunismul nu se poate edifica de la sine, spontan, ci prin acţiunea conştientă a maselor conduse de partidul de avangardă al clasei muncitoare, în concordanţă cu legile obiective ale progresului, care vizează, în primul rînd, perfecţionarea structurilor materiale ale societăţii, a forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie (în contextul unei puternice inserţii a revoluţiei tehnico-ştiinţifice în acest proces istorico-constructiv), înlăturarea vechiului şi promovarea noului în toate sectoarele vieţii sociale, adînc propulsate în direcţia progresului prin îndeplinirea obiectivelor etapei de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Profilul societăţii comuniste este caracterizat prin prisma aceleiaşi viziuni sistemice şi consecvent deterministe asupra nivelelor structurale ale sistemului social. Programul partidului subliniază în acest sens: în primul rînd, necesitatea unei dezvoltări uriaşe a forţelor de producţie, pe baza unei înalte productivităţi a muncii sociale, determinată de realizarea integrală a direcţiilor fundamentale de desfăşurare a revoluţiei tehnico-ştiinţifice — fapt care va modifica radical caracterul muncii şi belşugul de bunuri şi valori destinate satisfacerii depline a nevoilor umane; în al doilea rînd, instaurarea unui model nou (comunist) al relaţiilor de producţie, atît la nivelul proprietăţii cît şi al repartiţiei — ceea ce va permite trecerea de la repartiţia după muncă la repartiţia după nevoi.

În legătură cu acest mod de repartiţie, în *Raportul* său la cel de-al XI-lea Congres, avînd drept referinţă Programul partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu preciza, împotriva unei înţelegeri simpliste a societăţii comuniste, că munca nu va mai fi măsură şi criteriu al repartiţiei, dar nu va înceta să funcţioneze ca factor fundamental pentru asigurarea posibilităţilor materiale în vederea realizării repartiţiei comuniste după nevoi. De nivelul şi randamentul muncii sociale depinde direct nivelul şi ritmurile dezvoltării forţelor de producţie ale societăţii şi, ca atare, posibilităţile de care societatea dispune la un moment dat de a satisface nevoile materiale şi spirituale ale oamenilor. La rîndul lor, nevoile sociale au un caracter concret-istoric, ele variază de la o etapă la alta în dezvoltarea societăţii, de la individ, la individ, în funcţie de condiţiile specifice de realizare umană pe care le oferă societatea în concordanţă cu disponibilităţile ei obiective. De aceea, şi în comunism se impune o raţionalizare a nevoilor, cu particularitatea că societatea va dispune totdeauna de criterii obiective de stabilire a necesităţilor populaţiei, determinate ştiinţific, excluzîndu-se atît risipa cît şi acumularea peste necesarul satisfacerii depline a cerinţelor. La această raţionalizare a nevoilor va contribui hotărîtor şi autocontrolul, automăsurarea responsabilă a nevoilor de către fiecare membru al societăţii, pe temeiul nivelului comunist al conştiinţei de sine.

Privită ca un proces social determinat, concret-istoric, societatea comunistă nu are deci nimic comun cu imaginea abstractă şi deformată, mic burgheză despre relaţiile sociale comuniste, în care sînt ridicate la rang de principiu nivelarea şi egalitarismul. Comunismul asigură condiţiile necesare pentru înflorirea multilaterală a personalităţii fiecărui individ, potrivit principiului: la cerinţe individuale diferite de realizare personală, în condiţiile unei dialectici a nevoilor umane, societatea asigură condiţii diferite. Se află cuprinse în acest principiu coordonatele raporturilor de egalitate socială (bazate atît pe muncă cît şi pe nevoi) specifice societăţii comuniste: societatea asigură condiţii optime de realizare pentru toţi membrii săi, în baza unor principii de etică şi echitate socială deplină, disponibilităţile deosebite ale indivizilor şi cerinţele sociale concrete în fiecare etapă istorică creează condiţii, de asemenea optime, pentru o mare varietate de manifestări ale personalităţii umane, în funcţie de aria socială în care aceasta se exercită, de nivelul şi tipul de orizont valoric spre care aspiră fiecare membru al societăţii. Tocmai această varietate a cerinţelor şi manifestărilor personalităţii umane dau raporturilor de egalitate comunistă un conţinut nou şi totodată un caracter concret şi determinat.

Un al treilea domeniu important al sistemului social care va fi supus unor transformări radicale în procesul construcţiei comunismului este viaţa spirituală a oamenilor. Realizîndu-se în strînsă legătură cu mutaţiile care se produc în domeniul existenţei sociale, schimbările la nivelul conştiinţei sociale reclamă o „temeinică pregătire politico-ideologică, o cunoaştere şi înţelegere aprofundată a legilor obiective ale dezvoltării sociale şi, totodată, o înaltă răspundere din partea fiecăruia în exercitarea drepturilor democratice, cetăţeneşti, în contribuţia adusă la guvernarea ţării”[7].

Relaţia dintre conştiinţă şi democraţie, dintre dezvoltarea vieţii spirituale şi participarea directă a maselor la conducerea vieţii sociale, în direcţia instaurării unei adevărate autoconduceri comuniste, presupun transformări radicale şi la nivelul unui al patrulea domeniu important de structurare a sistemului social — cel al structurilor organizaţionale. Aceste transformări, după cum se prevede în

---

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 170—171.

Program, se vor produce începînd cu instituțiile care au caracter de clasă (moștenite de la societățile anterioare), îndeosebi a statului — în calitatea sa de complex instituțional. În comunism, statul și toate instituțiile sau organizațiile cu caracter de clasă vor înceta să mai existe, locul lor fiind luat de alte structuri organizaționale, specifice, aparținînd întregului popor, tuturor oamenilor muncii. În ce privește dispariția statului, Programul precizează că se va transforma tot mai mult într-un organism de organizare și conducere a întregii activități economico-sociale și de reglementare a relațiilor sociale[8].

Precizarea privind evoluția structurilor organizaționale în procesul construcției comunismului pune capăt disputelor, uneori scolastice, care s-au desfășurat într-o anumită literatură filozofică și sociologică, privitor la diminuarea rolului sau chiar eliminarea structurilor organizaționale în cadrul societății comuniste — pornindu-se de la o interpretare denaturată, scoasă din context, a tezelor lui Marx și Engels privind dispariția statului în comunism. În spiritul metodologiei materialismului istoric, luînd ca bază conceptul marxist de formațiune socială, Programul partidului argumentează că societatea comunistă nu se instituie și nu poate ființa ca sistem de relații sociale în afara unor structuri organizaționale. Numai prin perfecționarea continuă a acestora, în condițiile modificării esenței lor sociale (sînt instrumente de acțiune socială eficiente ale poporului unic muncitor, la activitatea cărora masele largi de oameni ai muncii participă nemijlocit și prin rotație), se poate asigura ordinea și autodisciplina, normativitatea specifică (activitatea de reglare a direcțiilor de acțiune socială și de raționalizare a raporturilor sociale) a societății comuniste.

Inspirînd toate aceste precizări ale *Programului partidului* privind esența societății comuniste, tovarășul Nicolae Ceaușescu a oferit pentru prima oară în literatura marxistă un model științific real și cuprinzător al societății comuniste, precum și un program concret de acțiune pentru instaurarea comunismului pe teritoriul patriei noastre.

3. DIALECTICA VIEȚII SOCIALE ÎN SOCIALISM

a. ACȚIUNEA LEGII CONTRADICȚIEI ÎN SOCIALISM

În analiza sistemului social și cu precădere a sistemului socialist contemporan, privit din perspectiva evoluției acestuia în direcția trecerii la comunism, tovarășul Nicolae Ceaușescu a acordat un loc important *dialecticii vieții sociale, principiilor și legilor procesului revoluționar contemporan.*

Esența dialecticii, după cum se exprima Lenin în *Caiete filozofice*, sintetizînd contribuțiile lui Heraclit, Hegel și Marx în această privință, este contradicția. Concepută ca temei cauzal al mișcării și dezvoltării, contradicției îi este conferit atributul universalității în orice concepție asupra universului care postulează mișcarea ca atribut fundamental al existenței, și ca atare și al vieții sociale.

Sistemul socialist, ca orice alt sistem de organizare a societății este, de aceea, arena de manifestare a unor fenomene și procese contradictorii, a căror rezolvare determină transformări profunde în toate domeniile vieții sociale. Înțelegerea rolului contradicției ca factor propulsor al progresului în socialism a fost, însă, un timp, tributară unor concepții dogmatice și apologetice despre noua orînduire, concepții care absolutizau unitatea contrariilor și minimalizau rolul luptei contrariilor în dinamica societății socialiste, excluzînd, în ultimă instanță, manifestarea contradictorie a acestei societăți.

O contribuție deosebită la elucidarea mecanismului contradictoriu al dezvoltării societății socialiste au adus-o documentele partidului nostru din ultima perioadă. Pusă încă la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român și relevată cu atenție în lucrările Congresului al X-lea, în diverse articole și cuvîntări ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, problema contradicțiilor în societatea socialistă a fost abordată sub toate aspectele ei teoretice și practice la Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972. În *Raportul* său la Conferință, secretarul nostru general a exprimat magistral poziția partidului în această privință.

Din punct de vedere teoretico-filozofic, concepția partidului nostru despre natura contradictorie a societății socialiste se întemeiază pe tezele principale ale dialecticii materialiste cu privire la contradicțiile sociale, respectiv, teza obiectivității și universalității contradicțiilor în socialism și teza corelației dintre subiectiv și obiectiv în dezvoltarea societății socialiste. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu a arătat că manifestarea contradicțiilor, lupta dintre ele constituie și în socialism o lege a dezvoltării sociale: „Viața demonstrează cu putere că și în societatea socialistă continuă să existe contradicții și să se nască chiar contradicții noi"[9].

---

[8] *Ibidem*, pp. 171—172.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* — 19—21 iulie 1972, București, Edit. politică, 1972, pp. 88 și 89.

Punînd accentul atît pe sarcinile de ordin teoretic (cercetarea și dezvăluirea contradicțiilor, a căilor care să ducă la atenuarea și lichidarea lor), cît și pe cele de ordin practic (acțiunea conștientă în vederea rezolvării contradicțiilor, a consecințelor negative ale agravării lor, asigurîndu-se cîmp liber pentru afirmarea noului în toate domeniile de activitate), tovarășul Nicolae Ceaușescu a sugerat direcțiile principale de acțiune a contradicțiilor în societatea noastră socialistă : în primul rînd, contradicțiile specifice vieții materiale a societății, îndeosebi cele dintre forțele și relațiile de producție, care îmbracă aspecte noi în socialism, datorită unor cauze specifice, între care „sînt și cele determinate de menținerea unor anumite forme de proprietate particulară asupra mijloacelor de producție, precum și în comerț — ceea ce generează tendința de îmbogățire"[10], străină structurii de ansamblu a bazei economice și particularităților bazei tehnico-materiale a socialismului ; un al doilea domeniu de contradicții care trebuie avut în vedere îl formează contradicțiile dintre dezvoltarea impetuoasă a forțelor și a relațiilor de producție, pe de o parte, și formele de organizare și conducere a producției, pe de altă parte ; trebuie avute în vedere, de asemenea, contradicțiile care se manifestă în domeniul relațiilor sociale, precum și cele dintre oraș și sat, dintre munca fizică și munca intelectuală etc.

Dezvăluirea contradicțiilor în socialism nu trebuie însă concepută ca un efort în sine. Intervenția factorului conștient în dinamica societății socialiste este o lege obiectivă. De aceea, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, „ceea ce se cere este ca, pornind de la recunoașterea existenței contradicțiilor, să se treacă la studierea lor temeinică, și să se acționeze în mod conștient, ținîndu-se seama de legile obiective ale dezvoltării sociale în socialism, pentru ca aceste contradicții să nu se amplifice, să nu devină antagoniste, să nu ducă la ciocniri violente"[11].

Sublinierea făcută de tovarășul Nicolae Ceaușescu în privința posibilității apariției unor antagonisme sociale în socialism prezintă o mare importanță metodologică în strategia actuală a partidului nostru. Încă la Conferința națională a partidului din 1972, precum și în documentele Congreselor al X-lea și al XI-lea a fost formulat un ansamblu de sarcini concrete în direcția planificării și conducerii, a creării unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile de producție. În vederea evitării unor neconcordanțe în relațiile sociale, a fost propus de asemenea un ansamblu de măsuri pentru realizarea unor proporții juste între veniturile diferitelor categorii de oameni ai muncii, un anumit raport între veniturile mari și veniturile mici, în spiritul dreptății și echității sociale.

Numai rezolvarea contradicțiilor care apar în procesul complex al dezvoltării societății noastre în etapa actuală, înlăturarea unor neconcordanțe specifice fiecărui domeniu al relațiilor sociale, lupta consecventă și fermă împotriva vechiului, pentru promovarea curajoasă a noului creează condițiile progresului continuu al societății noastre, perfecționării relațiilor socialiste și a întregii activități economice, îndeplinirii obiectivelor fixate de Programul partidului în etapa actuală de dezvoltare multilaterală a socialismului în vederea înaintării spre comunism.

b. PARTICULARITĂȚI ALE PROCESULUI REVOLUȚIONAR ÎN CONDIȚIILE SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

Privirea dialectică asupra societății contemporane, pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu o consideră condiție metodologică fundamentală în activitatea unui partid revoluționar, conduce la concluzia că procesele revoluționare caracterizează nu numai perioada revoluției proletare și a construcției socialismului, ci și dinamica proprie a dezvoltării societății socialiste. Manifestîndu-se ca proces istoric care trece prin mai multe etape, pe măsura consolidării și amplificării relațiilor specifice și a potențelor sale creatoare, socialismul cunoaște ritmuri de dezvoltare din ce în ce mai accelerate, mutații succesive în toate domeniile vieții sociale.

O treaptă superioară de manifestare a schimbărilor calitative cunoaște societatea noastră în etapa actuală, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, în care acțiunea legii contradicției, a luptei dintre nou și vechi stimulează tensiuni creatoare necunoscute pînă acum în istoria societății, a căror manifestare provoacă schimbări profunde la scara întregului sistem social, pregătind condițiile obiective și subiective pentru angajarea poporului nostru pe drumul construcției comunismului.

În tot acest proces de dezvoltare multilaterală a socialismului și înaintare spre comunism, crește permanent rolul factorului conștient, acțiunea creatoare a maselor conduse de partidul revoluționar al clasei muncitoare, devotamentul și spiritul de abnegație al oamenilor muncii pentru cauza socialismului și comunismului, lupta pentru promovarea noului în toate sectoarele de activitate. Într-un cuvînt, este necesar un spirit de auto-

[10] *Ibidem*, p. 88.
[11] *Ibidem*, p. 89.

depășire revoluționară, de dăruire deplină pentru interesele comune la toți membrii societății noastre socialiste. Numai pe această cale putem parcurge drumul istoric de la socialism la comunism — societate în care oamenii vor dobîndi o deplină realizare a condiției lor umane.

Sesizînd magistral mecanismul procesului revoluționar actual din țara noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu afirma în acest sens: „Pornim constant de la faptul că socialismul, societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu se pot realiza decît cu participarea activă și conștientă a întregului popor, că acesta se construiește pentru popor și trebuie să facem totul ca poporul să fie făuritorul conștient al propriului său viitor.

În aceste condiții va avea loc creșterea și mai puternică a rolului politic conducător al partidului, care va trebui să asigure conducerea unitară și conștientă a tuturor proceselor revoluționare, să acționeze cu hotărîre împotriva vechiului ce nu mai corespunde cerințelor dezvoltării sociale, să sesizeze noul și să-l promoveze cu curaj și fermitate în toate domeniile de activitate. Pornind de la faptul că lupta între vechi și nou va continua să se manifeste în întreaga perioadă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului, că vor apărea continuu contradicții în diferite domenii de activitate, partidului îi revine rolul de a sesiza la timp apariția diferitelor contradicții și de a acționa pentru înlăturarea lor, de a da curs și a asigura afirmarea cu putere a noului, de a acționa pentru dezvoltarea continuă a forțelor de producție, pentru perfecționarea relațiilor de producție și sociale, a organizării întregii societăți socialiste și comuniste pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și cunoașterii umane"[12].

Trecerea la procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate — odată cu transpunerea în practică a obiectivelor actualului cincinal (cincinalul revoluției tehnico-științifice) — ridică pe o treaptă superioară nu numai amploarea, ci și profunzimea schimbărilor calitative care se produc în toate domeniile vieții sociale. Dealtfel, însăși trecerea la această etapă a reprezentat un salt calitativ nu numai în structura ci și în dinamica sistemului nostru social, caracterizată prin trecerea de la acumulări cantitative la schimbări calitative în toate domeniile de activitate și în primul rînd în activitățile de ordin economic. În *Raportul* său la recenta Conferință Națională a partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a evidențiat cu pregnanță esența schimbărilor caracteristice etapei actuale de dezvoltare a țării noastre, considerînd în această privință că „esențialul pentru perioada următoare îl reprezintă laturile de ordin calitativ ale activității economice"[13].

Numai asemenea schimbări pot asigura crearea unei puternice baze materiale a societății noastre, a cărei structurare la un nivel calitativ superior presupune: tehnologii moderne, un nivel superior de tehnicitate în toate ramurile industriei; tipuri noi de materii prime și valorificarea superioară a celor existente; noi surse de energie și folosirea cu randamente superioare a surselor de energie existente; creșterea accentuată a productivității muncii, prin mecanizarea și automatizarea complexă a proceselor productive prin ridicarea calificării superioare a întregului personal muncitor; raționalizarea superioară a proceselor de producție prin perfecționarea mijloacelor economice de eficientizare a acestora cum sînt: creșterea rapidă a eficienței fondurilor fixe și utilizarea deplină a capacităților productive existente, creșterea gradului de valorificare a materiilor prime, reducerea cheltuielilor de producție etc.

Referindu-se la aceste direcții ale luptei pentru calitate în domeniul producției materiale, tovarășul Nicolae Ceaușescu aprecia: „A venit timpul să transformăm cantitatea într-o nouă calitate. Aceasta este cerința primordială de care depinde viitorul industriei românești, viitorul întregii economii naționale. Numai realizînd acest mare salt calitativ revoluționar putem transpune în viață obiectivul stabilit de Congresul al XI-lea cu privire la afirmarea plenară a revoluției tehnico-științifice în acest cincinal"[14].

Privind din această perspectivă semnificația transformărilor revoluționare care au loc în actuala etapă de dezvoltare a societății noastre — luînd ca unitate de măsură creșterea venitului național, care va ajunge pînă în 1985 la 2400—2500 dolari pe cap de locuitor, — secretarul general al partidului precizează: „Aceasta ne dă temei să apreciem că viitorul cincinal va marca un nou salt calitativ pe toate planurile vieții economice și sociale. România va depăși starea de țară în curs de dezvoltare, în accepțiunea contemporană a acestei noțiuni, trecînd la stadiul de țară cu o dezvoltare medie"[15].

---

[12] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu"*, în volumul *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 367—368.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Raportul la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* (7—9 decembrie 1977), București, Edit. politică, 1977, p. 16.

[14] *Ibidem*, p. 16—17.

[15] *Ibidem*, p. 35.

Surprinderea unei astfel de perspective, relativ apropiate, de dezvoltare a țării noastre, prezintă nu numai o importanță explicativă, ci constituie, în primul rînd, o călăuză pentru activul partidului, pentru întregul nostru popor în acțiunea de construire a propriului destin.

Opera teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu se impune, astfel, ca o construcție științifică de mare amploare care oferă fundamentele unei teorii marxiste actuale asupra dialecticii sistemului social, coordonatele unei explicații cuprinzătoare cu privire la dinamica sistemului socialist în epoca contemporană, la liniile directoare și factorii progresului societății omenești în deceniile următoare — în direcția trecerii la comunism.

a. OMUL NOU ȘI UMANISMUL SOCIALIST

1. CONCEPTUL DE OM NOU AL SOCIETĂȚII SOCIALISTE

În încheierea considerațiilor noastre asupra concepției partidului nostru, a secretarului său general cu privire la sistemul socialist, se cuvin a fi menționate și coordonatele *raporturilor dintre om și societate* în cadrul acestei concepții, întrucît omul, conceput atît ca individ cît și ca ființă generică constituie elementul fundamental al sistemului social, suportul pe temeiul căruia se stabilesc relațiile sociale care definesc esența sistemului.

Permanenta revenire și insistență asupra problematicii omului în documentele partidului nostru izvorăște din faptul că în sistemul valorilor formațiunii socialiste omul este o valoare supremă. „În centrul politicii generale a partidului și statului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism — se subliniază în acest sens în Programul partidului — se va afla permanent omul — factorul esențial al întregii dezvoltări economico-sociale —, satisfacerea plenară a cerințelor sale de viață în continuă creștere și diversificare, afirmarea neîngrădită a personalității umane" [16]. Întregul program al transformărilor în domeniul vieții sociale propus de Congresul al XI-lea pentru etapa actuală de dezvoltare multilaterală a socialismului este subordonat satisfacerii nevoilor materiale și spirituale mereu crescînde ale oamenilor muncii.

Odată cu acest proces de realizare umană pe care și-l propune societatea noastră socialistă, o sarcină teoretică importantă este aceea de a preciza conceptul de *om nou*, multilateral dezvoltat. Reflectînd asupra acestui concept, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în *Expunerea* sa la Congresul educației politice și al culturii socialiste, sublinia: „Fără îndoială că în activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distincte. De aceea, înarmîndu-i pe oameni cu cele mai înaintate cuceriri ale cunoașterii, trebuie să dezvoltăm valorile morale și virtuțile umane specifice fiecărui cetățean, în strînsă concordanță însă cu gîndirea filozofică și etica socială revoluționară, caracteristice orînduirii noastre noi, socialiste și comuniste" [17].

O asemenea concepere a dimensiunilor valorice ale omului contemporan al societății socialiste determină și constituirea unui mod nou de manifestare a acestuia, a unui tip superior de raportare la societate, la ceilalți oameni. „Nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului — spune tovarășul Nicolae Ceaușescu la același Congres — Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens. Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea celor mai propice condiții ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăți, al dragostei de dreptate și de adevăr, al curajului și cinstei, al simplității, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăți" [18].

Calitatea omului unei societăți constituie măsura calității societății însăși. Aceasta pentru că există o corelație reciprocă între om și societate, fiecare societate edificîndu-și un om după chipul și asemănarea sa. De aceea, fiecare societate își instituie un complex de activități pentru edificarea omului ce urmează a o reprezenta și, respectiv, pentru a-i propulsa disponibilitățile în raport cu sistemul de nevoi și aspirații ale membrilor săi.

Interesul societății pentru formarea tipului uman care-i corespunde este cu atît mai pronunțat în socialism — societate care se făurește conștient. Se explică, astfel, de ce

---

[16] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 91—92.

[17] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste*, 4 iunie 1976, în vol. *„Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România"*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 111.

[18] *Ibidem*.

în societatea socialistă, activitatea ideologică de educare a conștiinței maselor în spiritul idealurilor socialismului și comunismului, de formare a omului nou, constituie un domeniu de importanță majoră în sistemul de ansamblu al acțiunilor sociale.

În vederea îndeplinirii cu maximum de eficiență a acestui gen de activitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în *Raportul* său la Congresul al XI-lea al partidului, caracterizează cu o deosebită claritate obiectivele muncii politico-educative în actuala etapă de dezvoltare multilaterală a socialismului în țara noastră, precizînd: „Este necesar să intensificăm munca politico-educativă în rîndul maselor largi populare, ale tinerei generații, de formare a omului nou — debarasat de mentalitatea retrogradă, de egoism și alte manifestări negative, rămășițe ale vechii orînduiri — să militäm pentru formarea unui om animat de spiritul prieteniei și întrajutorării în muncă și viață. Întreaga activitate de educare și formare a conștiinței socialiste trebuie să ducă la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul și, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor. Prin aceasta omul se va ridica pe o treaptă superioară de cunoaștere, va putea participa cu adevărat conștient la activitatea poporului de făurire a propriului său viitor liber" [19].

b. UMANISMUL SOCIALIST — UMANISMUL REVOLUȚIONAR AL EPOCII CONTEMPORANE

În strînsă legătură cu ideea de *om nou*, personalitate multilateral dezvoltată, cu *omenia*, atributul esențial al acestui nivel de realizare umană, contribuții teoretice deosebite a adus tovarășul Nicolae Ceaușescu și în ceea ce privește sensurile actuale ale conceptului de *umanism*, înțeles atît ca principiu, cît și ca ideal de acțiune în direcția umanizării omului contemporan.

Conceptul de umanism are o îndelungată istorie, sensurile ce i s-au conferit purtînd amprenta intereselor claselor sociale care l-au utilizat în arsenalul lor ideologic. Se știe însă că, pe măsură ce clasele care l-au arborat ca principiu de acțiune renunță la activitate socială revoluționară, ideologiile lor se situează treptat pe poziții conservatoare. În acest sens modificări de sens și finalitate sînt evidente de-a lungul istoriei și în privința conceptului de umanism. În limitele ideologiei burgheze contemporane, conceptul de umanism — redus dealtfel încă de la început la o concepție abstractă despre om, înțeles doar ca individ în raport cu universul natural și social —, se transformă în contrariul său, devine antiumanism sau, în cel mai bun caz se înfățișează ca un umanism formal și îngustat, străin de cerințele realizării condiției omului contemporan.

Precizînd limitele conceptului de umanism cu care operează astăzi interpretările filozofice de inspirație ideologică nemarxistă și îndeosebi burgheză, tovarășul Nicolae Ceaușescu dă, totodată, o nouă caracterizare actualului tip de umanism, umanismul socialist — singurul model de umanism care contribuie cu adevărat la realizarea condiției umane în epoca noastră.

Încă în *Expunerea* privitoare la Programul ideologic al partidului, în 1971, arăta în acest sens: „De asemenea, se impune a aduce anumite clarificări și în ce privește noțiunea de umanism socialist, care presupune o înțelegere mai complexă a omului în societate, luat nu ca individ izolat și exagerînd trăsăturile sale individuale, ci ca om social aflat în strînsă legătură și interdependență cu semenii săi, cu interesele maselor largi populare. Umanismul socialist presupune a reda fericirea personală în contextul afirmării personalității întregului popor" [20].

Un asemenea umanism este prin esența sa un umanism revoluționar, un umanism pentru care lupta împotriva vechiului, intransigența față de abaterile de la principiile socialismului, de la normele de etică și echitate socialistă, spiritul de dreptate și egalitate socială, lupta pentru promovarea noului, corelarea intereselor individuale cu cele generale ale societății, spiritul de responsabilitate, atitudinea comunistă față de muncă și viață sînt trăsături și condiționări caracteristice ale omului zilelor noastre. În documentele programatice ale Congresului al XI-lea al partidului, ale Congresului educației și culturii socialiste, ale Conferinței Naționale a partidului din decembrie 1977, în toate rapoartele și cuvîntările tovarășului Nicolae Ceaușescu ținute cu aceste prilejuri s-au conturat nu numai conținutul teoretic și principiile metodologice de întemeiere a principiului umanismului revoluționar contemporan, ci și trăsăturile umaniste profunde ale politicii par-

[19] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1974, pp. 94—95.

[20] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, 3 noiembrie 1971, p. 69.

tidului nostru de dezvoltare multilaterală a socialismului și de înaintare a României spre comunism.

Esența umanistă a acestei politici a partidului izvorăște din însăși concepția despre lume și viață pe care se fundamentează — materialismul dialectic și istoric. Datorită umanismului profund revoluționar pe care-l promovează, această concepție este mereu militantă, în concordanță cu aspirațiile celor mai largi categorii de oameni ai muncii — masele populare din lumea întreagă. Adevărul și mesajul acestei filozofii este promovat consecvent și creator de tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, care — cu un deceniu în urmă — referindu-se la rolul conducător al partidului în construcția socialismului și, în acest context, la trăsăturile concepției filozofice care călăuzește partidul nostru, arăta următoarele : „Istoria arată că tot ceea ce a rămas trainic și măreț în patrimoniul culturii naționale și universale poartă mesajul unei filozofii umaniste, s-a inspirat din problematica existenței sociale. Umanismul socialist, filozofia militantă a epocii noastre promovează încrederea în puterile omului de a-și croi un destin mai bun, în forța sa de autoperfecționare, în sentimentele și virtuțile sale înalte, în victoria luptei pentru fericirea umanității" [21].

[21] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialiste*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialismului*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 293.

GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU, EXCEPȚIONALĂ CONTRIBUȚIE LA AFIRMAREA SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

România cunoaște un proces de înaintare rapidă, constantă și mereu ascendentă, cu realizări, împliniri și deschideri larg cunoscute și recunoscute de întreaga lume. Acest proces este rezultatul unor opțiuni ferme, întemeiate pe analiza solidă, multilaterală, științifică a cerințelor obiective ale dezvoltării sociale și motivate prin năzuința și ardoarea unanimă a poporului, strîns unit în jurul partidului, de a făuri o societate pe deplin nouă, integral așezată pe principiile și valorile socialismului și comunismului.

Conferința Națională a Partidului Comunist Român vine să confirme odată mai mult această coincidență de esență dintre obiectivele politicii partidului, solid întemeiate științific, și interesele și năzuințele întregului popor. Bilanțul însuflețitor prilejuit de acest important eveniment politic din viața țării a pus în evidență faptul că, în pofida unor greutăți neprevăzute, cauzate de fenomene naturale, sarcinile stabilite de Congresul al XI-lea au fost nu numai îndeplinite, ci și depășite. Dealtfel, într-un plan mai general, privind retrospectiv, Conferința afirma cu îndreptățită mîndrie că viața, evenimentele — atît interne cît și internaționale — au confirmat pe deplin realismul hotărîrilor și orientărilor adoptate de Congres, justețea prevederilor Programului partidului.

Dar Conferința Națională a reprezentat ea însăși un eveniment istoric, de mare importanță în viața partidului, a întregii noastre societăți, adoptînd hotăriri și trasînd directive care vor determina fără îndoială noi schimbări fundamentale în viața societății noastre.

Este, desigur, o consecință a faptului că lucrările sale s-au desfășurat sub frontispiciul ideilor cuprinse în Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu — strălucit document al marxismului creator, purtînd amprenta de neșters a gîndirii clarvăzătoare și originale, a spiritului științific, realist și consecvent revoluționar, proprii secretarului general al partidului. Profunzimea analizei întregii activități desfășurate în răstimpul de la Congresul al XI-lea, însemnătatea și multitudinea problemelor abordate — cuprinzînd, practic, toate aspectele fundamentale ale vieții sociale, toate problemele cardinale

ale edificării noii orînduiri —, claritatea cu care jalonează direcţiile de urmat pentru accelerarea înaintării pe calea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, analiza creatoare a noilor fenomene pe plan internaţional, tezele noi pe care le enunţă, indisolubil corelate cu indicaţiile concrete — conferă Raportului caracterul unui document de o excepţională valoare principială, deschizător de noi orizonturi şi, totodată, îndreptar precis de acţiune pentru ansamblul sectoarelor activităţii sociale. De aceea, în mod firesc, în Rezoluţia sa, Conferinţa a dat o înaltă apreciere şi a aprobat în unanimitate Raportul prezentat de secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, cu privire la realizarea hotărîrilor Congresului al XI-lea şi a Programului Partidului Comunist Român, precum şi la sarcinile de viitor, calificîndu-l un „înalt model de abordare creatoare, în spiritul concepţiei materialismului dialectic şi istoric, a problemelor fundamentale ale dezvoltării societăţii româneşti în perioada actuală şi în perspectivă" [1].

Relevînd însemnătatea excepţională a Raportului şi subliniind rolul determinant, contribuţia hotărîtoare a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la marile progrese obţinute de societatea noastră, la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe şi la conducerea întregii activităţi a partidului şi statului, Conferinţa a hotărît ca acest Raport să stea la baza desfăşurării în continuare a întregii activităţi a organelor şi organizaţiilor de partid, a organelor de stat, a celorlalte organisme din societatea noastră, a tuturor oamenilor muncii, ca document programatic, menit să orienteze eforturile pentru transpunerea în viaţă a hotărîrilor Congresului al XI-lea şi a Programului P.C.R.

Elaborînd, pe baza remarcabilelor rezultate obţinute, un amplu şi însufleţitor program de creştere suplimentară a producţiei, de dezvoltare economico-socială mai accentuată a României în perioada 1978—1980, Conferinţa a stabilit că sarcina fundamentală constă în concentrarea atenţiei generale asupra laturilor de ordin calitativ ale activităţii economice. Diagnosticînd dialectic stadiul în care ne aflăm, secretarul general al partidului sublinia necesitatea trecerii de la faza acumulării cantitative la o fază nouă, superioară, aceea a luptei pentru calitate. „A venit timpul să transformăm cantitatea într-o nouă calitate. Aceasta este cerinţa primordială de care depinde viitorul industriei româneşti, viitorul întregii economii naţionale" [2].

Punînd în evidenţă finalitatea social-umanistă a creşterii economice în societatea noastră, programul de accelerare a dezvoltării economico-sociale se împleteşte organic cu programul de creştere mai accentuată a nivelului de trai al poporului — expresie a grijii permanente faţă de om a partidului şi statului nostru. În aceeaşi viziune constant dialectică, tovarăşul Nicolae Ceauşescu subliniia în Raport necesitatea ca fiecare cetăţean să înţeleagă interdependenţa şi complementaritatea celor două planuri, faptul că programele privind creşterea suplimentară a producţiei şi a nivelului de trai constituie un tot unitar, numai realizarea lor concomitentă şi în întregime putînd asigura dezvoltarea accelerată a economiei naţionale şi ridicarea pe o treaptă superioară a gradului de civilizaţie materială şi spirituală a întregului popor.

Conferinţa Naţională a adoptat totodată orientările generale cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în perioada 1981—1985, pe baza cărora se va întocmi cel de-al şaptelea plan cincinal ce va fi prezentat Congresului al XII-lea al partidului. Inspiră optimism tonifiant şi încredere în viitor perspectiva luminoasă deschisă de Conferinţă ca prin înfăptuirea viitorului cincinal România să depăşească starea de ţară în curs de dezvoltare, trecînd la stadiul de ţară cu o dezvoltare medie. Aceasta va însemna un mare pas înainte pe drumul spre obiectivul istoric prevăzut în Programul partidului — ridicarea României în rîndul ţărilor avansate economic, astfel încît poporul nostru să se poată bucura din plin de condiţiile de trai şi civilizaţie pe care le merită.

Problematica vastă şi cuprinzătoare a Raportului tovarăşului Nicolae Ceauşescu, a lucrărilor Conferinţei Naţionale este străbătută de o idee cu caracter fundamental: importanţa rolului conducător direct al clasei muncitoare în toate sferele şi în toate domeniile, ca o realitate istorică în România socialistă şi, în acelaşi timp, o necesitate vitală a dezvoltării spre stadiile superioare ale socialismului şi trecerii spre comunism. Raportul secretarului general al partidului a asigurat o puternică fundamentare ştiinţifică a acestei idei şi, totodată ,prin tezele noi, prin dezvoltările teoretice creatoare, cristalizează o concepţie nouă, care deschide calea înlăturării unor tipare învechite, îmbogăţeşte gîndirea şi practica revoluţionară a făuririi societăţii socialiste, defineşte cerinţe cu caracter legic

[1] *Rezoluţia Conferinţei Naţionale a Partidului Comunist Român*, „Scînteia", 11 dec. 1977.

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 16—17.

ale înaintării mai departe, victoricase spre comunism.

Pe aceleași coordonate constante — democratismul socialist autentic și umanismul revoluționar — se înscriu și măsurile adoptate privind modificarea radicală a legislației țării în concordanță cu evoluția generală a societății, întărirea rolului statului socialist în conducerea unitară a vieții economico-sociale, în apărarea independenței și suveranității patriei. Ele revoluționează sistemul nostru de drept, întreaga concepție asupra infracțiunilor și pedepselor în spiritul orientărilor formulate de secretarul general al partidului cu înaltă competență, profundă clarviziune, cald umanism și fermitate revoluționară. Se așază, astfel, pe primul plan prevenirea actelor de încălcare a legilor, iar dacă acestea s-au produs, reeducarea prin muncă a celor care s-au abătut de la rigorile legii, sub supravegherea colectivelor de oameni ai muncii. Umanismul corelat cu fermitatea revoluționară, sînt completate cu adîncirea democratizării justiției prin participarea maselor la activitatea de judecată, atît prin crearea consiliilor de judecată ale oamenilor muncii cît și prin instituirea judecătorilor populari — reprezentanți ai oamenilor muncii, aleși periodic — la toate instanțele judecătorești.

Conferința Națională și-a însușit pe deplin cerința formulată în Raport ca fiecare compartiment al societății să-și desfășoare activitatea sub conducerea nemijlocită a organizațiilor de partid, precum și aprecierea secretarului general că întărirea rolului conducător al partidului în toate domeniile impune dezbaterea tuturor problemelor împreună cu întregul popor, dezvoltarea legăturii cu masele, sporirea preocupării pentru îmbunătățirea continuă a stilului și a metodelor de muncă ale organelor și organizațiilor de partid, accentuarea caracterului de forță dinamică, mobilizatoare a comuniștilor în cadrul fiecărui colectiv.

În spiritul sublinierilor Raportului, Conferința a relevat necesitatea intensificării muncii de educație socialistă a maselor, de ridicare a nivelului lor de conștiință și cultură, de formare a omului nou.

Deplina adeziune a Conferinței, a tuturor comuniștilor, a întregului popor au întrunit și orientările clarvăzătoare cuprinse în Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu privind politica externă a României, orientări care îmbogățesc și dezvoltă creator aprecierile și liniile directoare stabilite de Congresul al XI-lea, pe deplin confirmate de viață. Raportul reliefează trăsăturile noi, caracteristice ale fenomenelor complexe și contradictorii specifice lumii de azi, tendințele dominante, desprinzînd pe această bază concluzii practice de cea mai mare însemnătate pentru activitatea internațională a partidului și statului nostru, conturînd noi perspective certe unei prezențe și mai active a României în soluționarea marilor probleme ale contemporaneității, în făurirea unei lumi mai bune și mai drepte.

Conferința a subliniat importanța excepțională a tezei cuprinse în Raport, privind faptul că în prezent are loc intensificarea puternică a luptei pentru o nouă reîmpărțire a lumii, a zonelor de influență, pentru cîștigarea de noi poziții dominante de către diferite state sau grupări de state, ceea ce accentuează contradicțiile dintre ele și deschide drum unor noi conflicte și războaie și, totodată, pune în evidență răspunderea cu adevărat istorică a popoarelor, a forțelor progresiste, antiimperialiste, chemate să-și unească eforturile, să acționeze tot mai energic pentru înlăturarea gravelor pericole care amenință dezvoltarea liberă și independentă a tuturor națiunilor, pacea și securitatea întregii lumi. În același timp, Conferința și-a însușit aprecierea privind capacitatea forțelor progresiste de a asigura mersul înainte al omenirii pe calea progresului și civilizației, pacea și securitatea pe planeta noastră.

Unanimitatea cu care au fost aprobate de Conferință toate documentele supuse dezbaterii, orientările și direcțiile activității viitoare a partidului au constituit o nouă și grăitoare mărturie a unității de gîndire și de acțiune a partidului, iar adeziunea plenară a tuturor cetățenilor țării la hotărîrile Conferinței naționale semnifică coeziunea indestructibilă dintre partid și popor, unitatea tuturor oamenilor muncii în jurul partidului și a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Pentru că niciodată în istoria acestui pămînt nu s-a mai întîlnit o asemenea unitate de esență între politica unui partid și năzuințele și voința poporului, o asemenea identificare realizată nu numai în dimensiunile prezentului, ci și în perspectiva viitorului.

Ctitorul desăvîrșirii acestei unități este cel care timp de 45 de ani, din fragedă tinerețe, s-a identificat total și ireversibil cu idealurile și năzuințele de veacuri ale acestui popor, cel care, ajuns prin voința poporului la cîrma țării, a știut să descifreze tendințele legice ale istoriei atît în plan mondial cît și în manifestarea lor particulară în condițiile istorico-naționale specifice ale României, și, pe această bază, să elaboreze și să urmeze constant o politică creatoare, curajoasă și fermă de ridicare a poporului la o nouă demnitate socială și națională, de afirmare tot mai activă și marcantă a României în concertul națiunilor lumii — secretarul general al partidului și președintele țării, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a cărui a 60-a aniversare a fost sărbătorită, într-o exemplară unanimitate,

de întregul popor cu entuziastă căldură și sentimente de vibrantă recunoștință.

Succesele istorice înregistrate în ultimii 12 ani, progresul multilateral neîntrerupt al patriei, creșterea continuă a rolului și prestigiului României socialiste în lume sînt intim asociate cu gîndirea creatoare și politica novatoare, profund revoluționară a președintelui Nicolae Ceaușescu. Opera sa atît de profundă și plurivalentă și-a pus în mod hotărîtor amprenta asupra sensului, stilului și ritmului perfecționării tuturor domeniilor vieții noastre economice, sociale, politice și cultural-ideologice.

Cele mai autentic revoluționare trăsături ale marxismului se regăsesc amplificate și dezvoltate creator în gîndirea novatoare a președintelui Nicolae Ceaușescu. Pornind de la însăși esența profundă a marxismului, concepție armonioasă despre lume, societate și om, prin excelență antidogmatică și receptivă la înnoirile determinate de progresul cunoașterii și de dinamica realității, secretarul general al partidului, prin întreaga sa activitate teoretică și practică, a elaborat și elaborează răspunsuri inedite problemelor noi, specifice epocii contemporane, caracterizată prin tumultuoase transformări sociale și naționale și, totodată, printr-o impetuoasă revoluție științifică-tehnică. Concepția sa teoretică întruchipează o gîndire profund originală, cutezătoare, refractară față de orice închistare și dogmatism, receptivă la nou și de o vie mobilitate, dialectică, neabătut partinică, intransigentă față de ideologia burgheză, exprimînd marxismul creator aplicat la condițiile concrete ale României și ale lumii contemporane. Ea se întemeiază pe o filozofie politică originală și novatoare care, în spiritul autentic al marxismului, al umanismului revoluționar, stabilește o nouă ierarhie a valorilor ce corespunde atît tendințelor sociale obiective cît și exigențelor politice și etice ale epocii contemporane. În același timp, ea valorifică, în spirit revoluționar, autentic marxist, cele mai bune tradiții ale gîndirii filozofice și social-politice românești, ridicîndu-le pe o treaptă superioară.

Exprimată într-o bogată operă ce a cunoscut consacrarea și recunoașterea internațională, gîndirea tovarășului Nicolae Ceaușescu își găsește cea mai închegată și mai sintetică materializare în Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism — sintetizare a experienței istorice multiseculare a poporului român, generalizare a experienței rodnice a anilor de eroică construcție socialistă în țara noastră ca și a experienței socialismului pe plan mondial, definire dialectică a esenței epocii contemporane și a tendințelor sale fundamentale, abordare creatoare a problemelor economice, sociale și politice vitale ale lumii contemporane, prefigurare clarvăzătoare a drumului României socialiste spre comunism, proiecție marxistă cutezătoare asupra viitorului omenirii.

O trăsătură funciară a gîndirii sale dialectice — deschisă, dinamică, în continuă mișcare ca și viața însăși — este confruntarea continuă cu practica, raportarea „critică și revoluționară" față de realitate, unitatea, mereu reînnoită și totdeauna perfectibilă, dintre teorie și practică, ceea ce-i conferă o amplă deschidere spre realitatea prezentă și viitoare, eficiență practică. Este de aceea firesc ca o asemenea gîndire să considere că realități noi nu pot fi înțelese cu instrumente conceptuale vechi și că ele refuză soluții practice extrase din arsenalul trecutului. Este o gîndire care a reformulat, cu curaj și supleță, pe baza descifrării profunde a cerințelor legilor obiective, liniile de dezvoltare socialistă a țării, elaborînd o nouă strategie pentru asigurarea progresului rapid și multilateral al României și a întreprins unul dintre primele demersuri, teoretice și practic-politice, coerente și semnificative în direcția restructurării revoluționare a sistemului internațional.

Ar fi mai mult decît temerar să pretindem a putea surprinde în cîteva pagini trăsăturile de bază, contribuțiile înnoitoare ale acestei ample concepții care a fertilizat și continuă să fertilizeze și să orienteze gîndirea și acțiunea fiecăruia dintre noi, a întregului popor român și care s-a impus ca una din dimensiunile spirituale caracteristice ale epocii.

Caracteristică pentru gîndirea și practica politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu este viziunea unitară asupra problematicii interne și externe, unitatea dialectică dintre politica internă și cea externă, proiectarea consecventă a problemelor românești pe fondul evoluției sistemului internațional, diagnosticarea științifică — cu toate concluziile practice ce se impun — a locului și rolului României în lume.

Iar concepția dialectic-sistemică asupra societății românești în devenirea ei socialistă s-a materializat în forjarea conceptului operațional de societate socialistă multilateral dezvoltată — contribuție esențială la dezvoltarea socialismului științific — pe baza căruia se fundamentează strategia generală a partidului în noua etapă istorică. Acest concept validează, pe baze noi, categoria marxistă de progres general și criteriile fundamentale ale acestuia, particularitățile progresului socialist ca nou tip de progres, unitatea necesară și interdependența progresului diferitelor paliere ale sistemului social în cadrul progresului general.

În analiza societății socialiste și a tendințelor devenirii ei, multilateralitatea se

conjugă cu sesizarea esențialului, a verigii principale în ansamblul componentelor : o astfel de diagnoză fundamentează opțiunea fermă — pătrunsă de patriotism și înaltă responsabilitate pentru viitorul națiunii — pentru un model de dezvoltare economică caracterizat printr-o înaltă rată de acumulare, factor esențial al progresului economic (și nu numai economic) rapid.

În același timp ni se dezvăluie pîrghiile esențiale care acționează ca forțe motrice, propulsoare ale progresului multilateral și accelerat : perfecționarea conducerii și organizării științifice a societății, creșterea rolului partidului ca forță politică conducătoare, al statului socialist, dezvoltarea democrației socialiste ca factor esențial și necesitate obiectivă în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, ridicarea conștiinței socialiste a maselor.

O poziție centrală în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu ocupă problemele teoretice și practice ale rolului factorului (sistemului) politic în noua etapă și cu deosebire considerarea creșterii rolului conducător al partidului în perspectiva integrării sale tot mai organice în viața societății, dinamica dialectică a esenței, rolului și funcțiilor statului în adîncirea procesului revoluționar. De numele secretarului general al Partidului Comunist Român se leagă elaborarea unei concepții unitare și originale și promovarea unei practici consecvente în problemele democrației socialiste, concepută și realizată ca participare reală, efectivă a maselor la conducerea treburilor publice, ca autoconducere muncitorească și, concomitent, ca afirmare plenară a personalității umane în viața societății. De aici, legătura indisolubilă dintre perfecționarea democrației socialiste și dezvoltarea conștiinței socialiste, care implică, în concepția și practica partidului nostru, atît ridicarea gradului de pregătire și competență a oamenilor muncii, lărgirea orizontului lor de cunoaștere, cît și ridicarea nivelului lor ideologic și politic, dezvoltarea conștiinței lor morale și civice.

Contribuții teoretice esențiale sînt prezente în concepția președintelui Nicolae Ceaușescu cu privire la conținutul și rolul codului principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, în elaborarea conceptului de umanism revoluționar, în soluția originală dată problemelor raportului contemporan dintre știință și politică, în orientarea conținutului și liniilor de dezvoltare ale culturii socialiste, în viziunea ce integrează cercetarea științifică, învățămîntul și producția. După cum de numele său se leagă elaborarea unei concepții noi, în deplină concordanță cu cerințele obiective ale epocii, asupra națiunii în general și națiunii socialiste în special, asupra raportului dialectic dintre național și internațional, asupra conținutului actual al noțiunilor de patriotism și solidaritate internațională.

Forța teoretică creativ-prospectivă a concepției sale se validează pregnant și în elaborarea principiilor fundamentale ale trecerii în viitor spre societatea comunistă, prin punerea în evidență a raportului dialectic dintre socialism și comunism, prin schițarea principiilor și modalităților funcționării autoconducerii comuniste, care îmbogățesc cu elemente noi teoria marxistă despre politică, concepția generală despre societatea comunistă a viitorului.

În ansamblul concepției președintelui Nicolae Ceaușescu conceptele de suveranitate și independență — în conformitate cu însăși legitatea obiectivă a dezvoltării social-istorice contemporane — ocupă locul de concepte-cheie, de înțelegerea și respectarea cărora depinde promovarea unei politici conforme cu cerințele obiective ale progresului contemporan. Tocmai de aceea ele au și dobîndit dezvoltarea cuvenită, atît în perspectiva dezvoltării interne cît și în aceea a evoluției structurii sistemului internațional. Întemeindu-se pe o evaluare riguroasă a mutațiilor care au loc în epoca noastră, pe identificarea cerințelor noi ale progresului într-o lume ce se definește prin interdependența crescîndă, prin coexistența îndelungată a unor sisteme social-economice și politice diferite, prin activizarea crescîndă a forțelor sociale progresiste, președintele României socialiste a fundamentat solid o teorie care trasează cu profunzime și multilateralitate conținutul și căile restructurării revoluționare a sistemului internațional, instaurării unei noi ordini economice și politice mondiale, democratizării relațiilor internaționale. Întruchipînd nu numai o gîndire genială — ca expresie a unei noi filozofii politice asupra relațiilor internaționale — ci materializînd și solidaritatea umanistă a poporului român cu aspirațiile celorlalte popoare spre eliberare națională și socială, spre valorificarea drepturilor lor inalienabile de a fi stăpîne pe destinele lor, concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu a dobîndit o largă recunoaștere și audiență în cele mai largi cercuri ale vieții politice și științifice contemporane. Reprezentînd soluția pentru o problemă globală — deci a comunității tuturor statelor — ea impune promovarea unei politici internaționale noi, cu adevărat revoluționare, care să schimbe în mod radical raporturile dintre state, principiile politicii mondiale, să instaureze dreptatea și echitatea, colaborarea și pacea pe planeta noastră. Ea implică o nouă filozofie și o nouă etică a relațiilor internaționale.

„Doctrina Ceaușescu" — cum este cunoscută în opinia publică internațională — subliniază rolul deosebit pe care îl au în acest proces partidele comuniste și muncitorești, celelalte forțe progresiste, democratice și antiimperialiste. De aici, politica Partidului Comunist Român de întărire continuă a relațiilor de prietenie, colaborare și solidaritate cu partidele comuniste și muncitorești din întreaga lume, de intensificare a relațiilor de colaborare cu partidele socialiste și social-democrate, cu partidele de guvernămînt din țările în curs de dezvoltare, cu alte partide și organizații revoluționare, progresiste, democratice, în interesul întăririi și accelerării cursului revoluționar mondial, al consolidării solidarității internaționale în lupta pentru progres social și pace.

Opera teoretică — ca și acțiunea politică — a tovarășului Nicolae Ceaușescu îmbrățișează întreaga gamă a problemelor ce frămîntă societatea românească și lumea contemporană, oferind soluții noi, curajoase și novatoare, întemeiate pe analiză dialectică, profundă și multilaterală a realităților, ilustrînd înalta responsabilitate a președintelui României socialiste pentru prezentul și viitorul propriei patrii ca și pentru destinele întregii omeniri. Ea reprezintă o nesecată sursă de inspirație și o inestimabilă și sigură călăuză pentru disciplinele filozofice, sociale și politice, pentru necontenita lor dezvoltare creatoare, pentru îmbogățirea continuă a spiritualității progresiste a epocii noastre.

CONTRIBUȚIA SECRETARULUI GENERAL AL PARTIDULUI, TOVARĂȘUL NICOLAE CEAUȘESCU, LA ELABORAREA UNUI CONCEPT TEORETIC CONCRET — CEL DE SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

DE

ION FLOREA

Dintre conceptele teoretice și practice ale gîndirii și activității politice a partidului nostru în etapa actuală, la a cărei elaborare și îmbogățire o contribuție hotărîtoare și merite deosebite revin secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu, cel de *societate socialistă multilateral dezvoltată* reprezintă un concept cheie. El exprimă sintetic concepția profund originală și creatoare a partidului nostru privind construcția socialistă în etapa actuală în România și sintetizează strategia unei întregi epoci istorice.

Definirea adecvată a conținutului etapei de dezvoltare a societății, mai ales cînd analiza este îndreptată spre viitor și vizează direcțiile progresului, obiectivele fundamentale și valorile „ideale" spre care năzuiește societatea, este un demers complex, care implică descifrarea proceselor și tendințelor principale ale dezvoltării economico-sociale în contextul internațional, analiza structurii de clasă și a evoluției acesteia, a contradicțiilor existente și a evoluției lor în perspectivă, a nivelului și stadiilor atinse în dezvoltarea sistemului social în ansamblu, ca și a diferitelor sale subsisteme; de asemenea, analiza posibilităților existente în prezent și a celor care se conturează în perspectivă, a forțelor motrice și a capacităților creatoare ale poporului.

În definirea *obiectivului* etapei actuale de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, partidul nostru a pornit de la conceptul marxist-leninist de formațiune socială, ca stadiu calitativ în dezvoltarea societății, ca ansamblu unitar al relațiilor și proceselor materiale și spirituale, în cadrul căruia rolul definitoriu îl au relațiile de producție specifice, determinate de un anumit nivel al forțelor de producție și condiționînd, la rîndul lor, o anumită suprastructură, dezvoltarea spirituală și morală a societății. Din această perspectivă, trecerea de la capitalism la socialism constituie un proces revoluționar complex, multilateral și de lungă durată, care nu se încheie cu generalizarea relațiilor de producție în întreaga economie, ci continuă și se adîncește în cadrul unui proces îndelungat; acest proces presupune diferite stadii de dezvoltare și profunde transformări revoluționare în baza tehnico-materială, în structura

socială, în natura relațiilor sociale, în modul de existență și gîndire al oamenilor, în comportamentul și conștiința acestora.

Societatea socialistă multilateral dezvoltată constituie, astfel, *o etapă necesară* a procesului istoric revoluționar de trecere spre comunism. Valorile și principiile socialismului nu înving pe deplin și simultan, în fiecare din domeniile vieții sociale și umane, îndată după cucerirea puterii politice și statornicirea noului tip de proprietate asupra mijloacelor de producție. Aceste momente salt constituie doar începuturi, premise pentru un întreg proces de transformări istorice de așezare și perfecționare a principiilor socialismului în toate sectoarele vieții sociale.

Așa cum este analizat conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată în Programul partidului, el ne apare — pentru a folosi o expresie a lui Marx — ca „sinteză a unei serii de determinări", ca „unitate a diversității", „o totalitate bogată cuprinzînd o mulțime de determinări și relații". Regăsim în acest concept chintesența viziunii politice și teoretice a partidului nostru cu privire la „liniile de forță" în evoluția, construcția și perfecționarea orînduirii socialiste în prezent și în viitor, subsumate unei perspective integratoare, multilaterale și unitare.

Expus în Programul Partidului Comunist Român în toate determinările sale, care detaliază mai ales direcțiile de acțiune politică, conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată este produsul unor elaborări și analize teoretice succesive, tot mai aprofundate, desfășurate în lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului. Se confirmă astfel ceea ce Marx spunea despre concretul logic, care nu este un început, ci un rezultat al cunoașterii, deschis îmbogățirilor și aprofundărilor.

Acest concept a fost schițat pentru prima dată, într-o formă sintetică, de tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la Congresul al X-lea al partidului. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate implica, în această primă abordare, următoarele coordonate : *în primul rînd*, dezvoltarea intensivă a forțelor de producție, făurirea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne în stare să satisfacă cerințele mereu crescînde ale societății ; în *al doilea rînd*, dezvoltarea susținută a științei, învățămîntului și culturii, considerate ca factori de bază ai progresului și civilizației ; în *al treilea rînd*, creșterea continuă a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor și perfecționarea retribuției prin aplicarea tot mai riguroasă în acest domeniu a principiilor eticii și echității socialiste ; în *al patrulea rînd*, perfecționarea relațiilor de producție, a organizării societății, crearea cadrului organizațional pentru a asigura participarea oamenilor muncii la conducerea societății, dezvoltarea democrației socialiste.

Ulterior, acest tablou de ansamblu, a fost îmbogățit pe linia concretizării și detalierii notelor generale ale conceptului, prin corelarea acestui obiectiv revoluționar fundamental cu perspectiva trecerii la comunism. Contribuția hotărîtoare la elaborarea în continuare a acestui concept a adus-o, de asemenea, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, într-o serie de cuvîntări și rapoarte. Rememorăm, în acest context, expunerea ținută de secretarul general la Consfătuirea de lucru cu activul de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative din iulie 1971. La notele definitorii ale conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată enunțate la Congresul al X-lea, tovarășul Nicolae Ceaușescu adăuga cu acel prilej și altele, cum ar fi : repartizarea justă pe teritoriu a forțelor de producție, care să asigure dezvoltarea clasei muncitoare în toate județele și condiții bune de muncă și viață întregului nostru popor, fără deosebire de naționalitate ; organizarea rațională și sistematizarea teritoriului țării ; asigurarea apropierii treptate a satului de oraș, a condițiilor de viață de la sate de cele de la orașe ; reducerea simțitoare a deosebirilor dintre munca fizică și intelectuală ; o mai justă repartiție a venitului național și asigurarea unui raport optim între fondul de acumulare și fondul de consum ; repartiția acestuia din urmă între membrii societății într-un spirit de tot mai deplină echitate socialistă. Fără realizarea acestor obiective, împreună cu cele amintite anterior, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerea la comunism este de neconceput. Totodată, societatea socialistă multilateral dezvoltată presupune transformarea conștiinței oamenilor și îmbunătățirea în acest scop a întregii activități politico-ideologice și educative, a activității culturale. Atingerea acestui obiectiv în dezvoltarea socialismului în patria noastră trebuie să asigure ca munca să devină pentru toți cetățenii o necesitate vitală și o aspirație de împlinire multilaterală a omului.

La Conferința Națională a partidului din iulie 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu a adus noi precizări și a îmbogățit conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată, arătînd că dezvoltarea forțelor de producție și a producției de bunuri materiale, deși reprezintă factorul determinant al acestui proces, ca dealtfel al progresului în genere a societății, constituie numai o latură, fiind necesară dezvoltarea armonioasă a tuturor laturilor și valorilor societății socialiste. Multidimensionalitatea se impune astfel ca o trăsătură a realității și spiritualității socialiste pe care o făurim, dar și a concepției de la care pornește

partidul nostru, opusă în toate privinţele unidimensionalităţii aşa-numitei „societăţi industriale" sau „societăţi de consum", concepte apărute în ultimul deceniu în lucrările unor sociologi şi politologi burghezi.

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate semnifică totodată o perioadă de transformări revoluţionare, profunde în toate sferele vieţii sociale. „Noi ne propunem, arăta în acest sens tovarăşul Nicolae Ceauşescu, să asigurăm o dezvoltare multilaterală a societăţii, înflorirea tuturor laturilor vieţii sociale, atît a economiei, cît şi a ştiinţei şi culturii, perfecţionarea conducerii, formarea omului nou, promovarea eticii şi echităţii socialiste"[1].

Realizarea acestor mutaţii revoluţionare este de neconceput fără eliminarea decalajelor economice şi sociale faţă de ţările avansate, fără a depăşi stadiul de ţară în curs de dezvoltare în care se află încă România, ca rezultat al înapoierii economice de la care a plecat în momentul făuririi noii orînduiri. Secretarul general al partidului a clarificat pe deplin faptul că nu există nici un fel de contradicţie între stadiul de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în care se află ţara noastră şi aprecierea că România continuă să fie o ţară în curs de dezvoltare. Situîndu-se pe cea mai înaltă treaptă a orînduirii sociale şi politice, ţara noastră nu poate rămîne multă vreme în urmă din punct de vedere economic sau într-o sferă sau alta a vieţii sociale fără a afecta progresul ei general.

Dezvoltarea economico-socială în ritm rapid a ţării noastre pe baza unei repartizări judicioase a forţelor de producţie pe teritoriu va avea ca rezultat, aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Conferinţa Naţională din 7—9 decembrie 1977, faptul că încă la sfîrşitul cincinalului viitor „România va depăşi starea de ţară în curs de dezvoltare, în accepţiunea contemporană a acestei noţiuni, trecînd la stadiul de ţară cu o dezvoltare medie"[2]. Înfăptuirea măsurilor elaborate de Conferinţa Naţională a partidului va accelera înaintarea României pe calea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului.

Toate aceste contribuţii teoretice sînt reflectate în analiza efectuată în Programul partidului direcţiilor de acţiune politică pentru atingerea acestui obiectiv politic strategic al dezvoltării societăţii noastre. Programul partidului evidenţiază noi trăsături şi note caracteristice proprii societăţii socialiste multilateral dezvoltate, cum sînt: dezvoltarea armonioasă, proporţională a tuturor ramurilor economiei naţionale, orientarea ei spre ramurile şi subramurile de înaltă tehnicitate, dezvoltarea intensivă a agriculturii, creşterea productivităţii muncii sociale şi a eficienţei economice, satisfacerea într-o măsură tot mai mare, de către societate, a unor necesităţi comune tuturor cetăţenilor, asigurîndu-se în viitor împletirea repartiţiei socialiste după muncă cu principiul repartiţiei comuniste privind satisfacerea deplină a cerinţelor raţionale de viaţă ale oamenilor şi asigurarea participării active a ţării noastre la diviziunea internaţională a muncii, la schimbul mondial de valori materiale, la circuitul universal de informaţie ştiinţifică, la revoluţia tehnică ştiinţifică contemporană.

Societatea socialistă multilateral dezvoltată şi procesul făuririi sale formează un tot *structurat*, în care diferitele laturi şi momente, deşi interacţionează, au funcţii şi valori diferite în determinarea progresului social. „În întreaga sa activitate, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, partidul nostru porneşte de la concepţia materialismului dialectic şi istoric, de la adevărul confirmat de însăşi evoluţia istorică a omenirii conform căruia dezvoltarea forţelor de producţie, condiţiile existenţei materiale determină atît caracterul relaţiilor de producţie, al muncii, întregul mod de producţie, cît şi concepţiile politice şi filozofice, nivelul gîndirii şi conştiinţei oamenilor, activitatea lor creatoare, progresul general al societăţii umane"[3]. Rolul determinant al forţelor de producţie şi în general al factorului material în raport cu cel social şi spiritual apare ca *o lege de sistem*, ce structurează priorităţile şi obiectivele politice, funcţionalităţile părţilor componente.

Înfăptuirea obiectivului fundamental al noii etape va marca totodată „luarea în stăpînire" de către oamenii muncii a propriei lor vieţi sociale, creşterea considerabilă a gradului de dirijare conştientă de către popor a proceselor sociale, de folosire în cunoştinţă de cauză a legilor economice şi sociale. Un rol hotărîtor în această direcţie revine participării maselor la conducerea societăţii, dez-

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 546.

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 35.

[3] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al comunismului în România*, în volumul: *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1976, p. 33.

voltării democrației socialiste, perfecționării cadrului ei organizatoric și uman, de afirmare multilaterală a personalității umane, a unui climat de promovare a valorilor autentice în societate, de cea mai deplină echitate socială.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate îmbină astfel în cel mai înalt grad factorul tehnico-economic cu cel social-politic, ideologic, cultural și uman, îmbrățișînd unitar totalitatea laturilor vieții sociale, ținînd seama de rolul specific al fiecăreia în determinismul noii orînduiri, de rolul dinamizator, în același timp, al factorului subiectiv, spiritual și uman.

Dezvoltarea economică însăși este opusă modelului creșterii economice în sine, creșterii pentru creștere, avînd tot timpul în vedere finalitatea umană, socială, asigurarea creșterii continue a nivelului bunăstării materiale și spirituale a maselor. Înaintarea în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate va marca, totodată, realizarea unor pași însemnați în ștergerea deosebirilor esențiale dintre clase și în apropierea dintre munca fizică și cea intelectuală, între sat și oraș, în făurirea unui nivel superior de viață și civilizație, o creștere simțitoare a bunăstării materiale și spirituale a poporului, a condițiilor de înflorire multilaterală a personalității umane. În concepția promovată de partidul nostru, socialismul este pătruns de un vibrant umanism, integrînd în proiectarea *contururilor societății socialiste prezente* și viitoare însuși modelul prospectiv al omului, idealul propriu de personalitate, care, ca și societatea socialistă la capătul acestei etape, va fi modelul unui om multilateral. O importanță tot mai mare pentru formarea omului nou o capătă dezvoltarea conștiinței socialiste, educația politică, morală și științifică, formarea comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii, cu deosebire a tineretului, în spiritul normelor și principiilor de viață și comportare comuniste, al dragostei și respectului față de muncă, al responsabilității față de sine și societate, față de patrie și popor.

Tot ce se subsumează generic conștiinței socialiste reprezintă în concepția partidului nostru o puternică forță motrice a progresului socialist, laturi și obiective strategice nu mai puțin fundamentale ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, se *manifestă* „ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității. Unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a acestor două laturi ale activității umane determină întregul proces al dezvoltării economico-sociale"[4].

[4] *Ibidem.*

Se va asigura astfel afirmarea și manifestarea plenară a principiilor socialiste în toate sectoarele *vieții economico-sociale*, asigurarea condițiilor de împlinire multilaterală a personalității umane, îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu aspirațiile generale ale întregii societăți. Socialismul multilateral dezvoltat, care pregătește condițiile trecerii la comunism este de neconceput fără formarea și educarea omului nou, cu o personalitate pronunțată, cu o pregătire multilaterală. În această etapă pregătim și formăm în proporții de masă „omul total", omul bogat în *manifestările creatoare ale personalității* sale, multilateralitatea la nivelul societății în ansamblu armonizîndu-se cu multilateralitatea personalității umane proprie noii orînduiri. O asemenea preocupare stă la baza tuturor măsurilor adoptate de conducerea partidului nostru în acești ani, în direcția intensificării activității politico-educative și cultural-artistice în numele celui mai vibrant umanism, al formării omului nou, cu năzuințele și aspirațiile sale de împlinire ca scop suprem a tot ceea ce se *întreprinde și construiește* în această țară, la baza programelor de măsuri adoptate de recenta Conferință Națională a partidului. Asigurarea creșterii venitului oamenilor muncii, sporirea cheltuielilor social-culturale pentru satisfacerea necesităților de învățămînt, ocrotire a sănătății, odihnă, cultură, dezvoltarea construcției de locuințe, ridicarea generală a gradului de civilizație și cultură a poporului, are în vedere în același timp intensificarea participării acestuia la conducerea societății, *dezvoltarea democrației* socialiste, educarea omului în spiritul valorilor politice, ideologice și morale ale socialismului. Factorul determinant în formarea omului nou, a conștiinței sale socialiste îl reprezintă *educarea prin muncă și pentru muncă*. Munca reprezintă, totodată, principalul teren de afirmare a personalității umane, a capacităților sale creatoare, a cunoștințelor și deprinderilor. Omul — factorul esențial al întregii dezvoltări economico-sociale, satisfacerea plenară a aspirațiilor sale de emancipare și împlinire, afirmarea neîngrădită și multilaterală a personalității umane se află astfel în centrul politicii generale a partidului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate.

În realizarea pas cu pas a sarcinilor și *obiectivelor făuririi societății socialiste* multilateral dezvoltate, Conferința Națională a partidului din 7—9 decembrie 1977 a stabilit că țara noastră se află într-o fază hotărîtoare a realizării acestui obiectiv strategic, aceea în care factorii calitativi capătă o importanță primordială, în care, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „a venit timpul să trans-

formăm cantitatea într-o nouă calitate"[5], pentru a asigura afirmarea plenară a revoluției tehnico-științifice. De aceasta depinde realizarea sarcinilor noii etape în domeniul industriei, al întregii economii naționale. Asemenea sarcini calitative stau și în fața activității în celelalte domenii, corelate armonios cu înfăptuirea revoluției în conștiința umană, formarea omului nou.

Rolul conducător în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și al trecerii spre comunism revine partidului comunist. Această misiune partidul și-o realizează prin întărirea continuă, organizatorică și numerică, a rîndurilor sale, prin dezvoltarea formelor democratice de conlucrare cu masele largi, prin integrarea tot mai strînsă a activității sale cu activitatea întregului popor, prin dezvoltarea democrației interne de partid, odată cu adîncirea vieții democratice a întregii noastre societăți.

În actuala perioadă și în perspectivă, statul va deține în continuare rolul de instrument principal al dezvoltării societății socialiste, în organizarea științifică a activității economico-sociale. Se va acționa tot mai mult pentru perfecționarea muncii diverselor organe ale puterii de stat în direcția lărgirii caracterului lor democratic, a participării maselor la activitățile acestora, împletirii activității statului cu a celorlalte organisme sociale, cu viața întregului popor (unele funcții ale statului urmînd a trece în viitor în seama societății însăși, a colectivităților de oameni ai muncii).

Beneficiara tuturor acestor transformări în toate sferele societății va fi națiunea socialistă română, care va cunoaște prin aceste mutații revoluționare o nouă înflorire și manifestare plenară a potențialităților sale creatoare și un proces de adîncire a omogenizării sale interne, de întărire a frăției și unității tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, în lupta și munca comună pentru făurirea conștientă a propriului lor viitor. Rolul națiunii, al statului național se întărește, se amplifică în procesul maturizării orînduirii socialiste, atît pe plan intern în armonizarea intereselor membrilor societății, cît și în relațiile internaționale, în adîncirea colaborării și a schimbului mondial de valori materiale și spirituale.

Ca urmare a dispariției treptate a deosebirilor esențiale dintre clase, dintre sat și oraș, dintre munca fizică și cea intelectuală și a întăririi unității poporului pe toate planurile, relațiile de producție socialiste se vor baza tot mai mult pe conlucrarea strînsă, armonioasă a tuturor oamenilor muncii. Rezultantă a transformărilor și mutațiilor în viața societății, națiunea socialistă română își va adînci unitatea și coeziunea, care vor avea ca rezultat firesc făurirea poporului muncitor unic.

Conceptul teoretic și programatic de societate socialistă multilateral dezvoltată, dînd o orientare precisă și de largă perspectivă istorică activității partidului și poporului nostru, este în același timp un concept *dinamic, deschis*, care conferă actualei etape caracterul de punct nodal în procesualitatea trecerii spre comunism. Încă în această fază se înfăptuiesc unele principii fundamentale ale comunismului, avînd loc, așa cum se apreciază în Programul partidului, o împletire tot mai strînsă a caracteristicilor celor două etape în procesul trecerii de la faza inferioară la cea superioară, spre comunism. Între cele două faze ale noii orînduiri — socialismul și comunismul — nu există un zid despărțitor, ci o unitate dialectică, marcată pe toate planurile vieții sociale și umane, în toate verigile și manifestările sistemului nostru social, unitate ce pregătește premisele materiale, sociale și spirituale ale trecerii la comunism.

În felul acesta, concepția partidului nostru despre societatea socialistă multilateral dezvoltată are un caracter *concret* în dublu sens — *structural* și *istoric* — fiind sinteza unor determinări obiective, ceea ce o face aptă să concentreze pe plan logic, multitudinea proceselor și transformărilor și să redea procesualitatea trecerii spre comunism. Contribuția partidului nostru la îmbogățirea teoriei comunismului științific se evidențiază astfel prin soluțiile teoretice și practice originale date unor probleme ale construcției socialiste, prin aportul său la analiza fazelor prin care trece societatea spre comunism.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, p. 16—17.

DEZBATERE :

CARTEA DE FILOZOFIE EDITATĂ LA NOI ÎN 1976—1977

Nota redacției

Pe linia unor dezbateri anterioare din această revistă privind situația filozofiei în lume și în țara noastră (cf. „Rev. de filoz.", nr. 2/1974, nr. 3/1975, nr. 4/1975, nr. 1/1976), publicăm mai jos rezultatele unei anchete în legătură cu cartea de filozofie editată la noi în ultimii doi ani. Fără ambiția de a reflecta situația anchetată în toate aspectele ei, chestionarele s-au mărginit să consemneze, prin cîteva întrebări cerînd răspunsuri semnificative, interesul pentru cartea de filozofie în rîndul cititorilor *noștri obișnuiți, mulți dintre ei autori de carte filozofică, de asemenea opiniile unor* editori *specializați în acest domeniu, precum și rezultatele unui sondaj-test la un grup de* studenți *în filozofie. Relevanța răspunsurilor publicate mai jos ar fi fost de bună seamă sporită dacă la întîiul chestionar ar fi răspuns toate persoanele solicitate de redacție. Socotim însă că și din răspunsurile obținute se pot desprinde unele concluzii veridice pentru perfecționarea activității în domeniul supus dezbaterii.*

PĂRERI ȘI APRECIERI ALE CITITORILOR

CHESTIONAR

1. *Care este părerea dvs. generală despre cartea de filozofie editată la noi în ultimii doi ani? Răspunde această carte — prin conținut, problematică și nivel teoretic — cerințelor ideologice și practice ale vieții noastre sociale? În ce domenii ale gîndirii găsiți că s-au înregistrat, editorial vorbind, progrese notabile? Dar rămîneri în urmă?*
2. *Dintre lucrările românești apărute recent și cunoscute* nemijlocit, *care vi s-au părut — și prin ce anume — a răspunde așteptărilor dvs. și exigențelor filozofice generale? (două exemple)*
3. *Cum apreciați traducerile din literatura filozofică* clasică *și* contemporană *editate la noi în ultimii doi ani? Ce ați propune în această direcție editurilor noastre?*
4. *Care este părerea dvs. în legătură cu receptarea critică generală (în sens larg, de recenzare, analiză și schimb de opinii) a cărții românești de filozofie, în coloanele revistelor de cultură și, bineînțeles, în paginile „Revistei de filozofie"?*

RĂSPUNSURI

ALEXANDRU BOBOC

1. În actuala etapă a societății noastre socialiste, filozofia marxistă continuă să îndeplinească o funcție militantă, de călăuză în cunoaștere și acțiune, sporindu-și capacitatea de influență asupra vieții și contribuția la desfășurarea procesului complex de discernere și integrare a valorilor, de statuare a civilizației socialiste și a sistemului ei de valori. Creația filozofică autentică, valorificarea și asimilarea valorilor durabile ale culturii naționale și universale a oglindit în ultimii ani într-o mai mare măsură cerințele ideologice și practice ale vieții noastre sociale, înregistrînd rezultate remarcabile, menite să pună în lumină contribuția românească în tratarea problemelor celor mai

importante ale acțiunii, științei și cunoașterii, ale omului și vieții lui istorice concrete, precum și în folosirea celor mai moderne mijloace de tratare și elaborare. Domenii ca logica, teoria cunoașterii, epistemologia, teoria determinismului, teoria valorilor și a culturii, filozofia limbajului, antropologia filozofică și teoria acțiunii, istoria filozofiei, etica, estetica constituie solul fertil al unor realizări românești remarcabile, în forma unor volume, studii și articole cu certă valoare teoretică fundamentală și aplicativă. Cel puțin la nivelul unei tratări mai temeinice, teoretico-metodologice, în unele domenii cercetarea este însă rămasă în urmă ; ceea ce s-a făcut se menține încă la nivelul unor modalități oarecum depășite de concepere și elaborare, ceea ce se face pentru integrarea noului în acest sens rămîne la nivelul unor mărturisiri de principiu.

Ilustrative pentru acestea sînt, credem, teoria dialecticii (mai ales a dialecticii naturii), teoria categoriilor și ontologia. Îndeosebi în acest din urmă domeniu, cercetarea a rămas la modalități tradiționale, cu destul de firave încercări de a păși spre tratarea unor probleme ale ontologiei socialului și umanului. O frînă în cercetarea în mod nou a acestor probleme o constituie, mi se pare, mentalitatea tratării lor la nivelul unei separări (nu numai în predare, ci și în elaborări teoretice) între materialismul dialectic și istoric. Păcat că dezbaterile în acest sens lipsesc ! În plus, o privire critică riguroasă dar lucidă a ceea ce s-a realizat în acest sens pe terenul unor ontologii nemarxiste ar fi o lecție utilă și necesară !

Relativ la dialogul cu alte sisteme de gîndire, nu trebuie neglijat că, deși s-au obținut unele rezultate în tratarea principalelor orientări filozofice contemporane, lipsesc încă multe și lumea s-a obișnuit să creadă că așa este bine ! Lipsește o tratare și o evaluare temeinică a însuși marxismului contemporan (a marilor personalități ale acestuia), lipsește analiza temeinică a operelor unor gînditori de mare influență ca : Russell, Wittgenstein, Santayana, Cassirer, A. Schaff, Carnap, Heidegger, E. Bloch, Husserl, Mounier, Dewey și alții. Lipsește, trebuie s-o spunem și autocritic, tratarea mai de fond a celor patru mari direcții de gîndire de cea mai mare acțiune și sferă de influență : marxismul, fenomenologia, filozofia analitică și spiritualismul.

3. O mare dificultate în promovarea unor studii pe aceste teme o constituie și lipsa traducerilor unor cărți fundamentale din gîndirea contemporană, necesare în paralel cu cercetările critice. Căci e nefiresc, totuși, să ai chiar monografii despre unii gînditori sau curente întregi și să nu ai nici un fel de traducere ! Nu am putea spune că, cel puțin cantitativ, nu s-a tradus din literatura filozofică contemporană ! S-au tradus însă lucrări puțin semnificative, oricum marginale ! Căci ce importanță au lucrările lui M. Dufrenne în raport cu cele de bază ale lui Husserl, M. Scheler, M. Merleau-Ponty, Heidegger ? Sau : Autobiografia lui B. Russell în raport cu lucrările de bază, logice și filozofice ale lui Russell însuși și cu cele ale lui Wittgenstein, Carnap, Popper și alți analiști contemporani !

O mai bună organizare a muncii de traducere și o selectare a lucrărilor de tradus după criterii valorice ar fi deosebit de necesară.

4. În fine, o părere despre receptarea cărții românești de filozofie. Mi se pare că se discută destul de puțin la modul serios, obiectiv și liber de prejudecăți. În plus, atunci cînd se discută se merge în extreme : hipercriticism sau hipocriticism. A propos, cînd și cine ne va scăpa oare de osanaliști, de critici ale căror opinii derivă direct din poziția socială a autorului cărții recenzate ? Poate că o informare și o lectură mai de fond (de care nu este scutit nimeni, chiar dacă mai mult scrie !) ar aduce schimbări substanțiale și la acest capitol al aprecierii și receptării creației filozofice românești.

PETRE BOTEZATU

1. Se constată, în genere, în publicistica filozofică românească persistența a două linii de evoluție, care se manifestă de mai multă vreme. Pe de o parte, se relevă un fenomen îmbucurător și anume continuitatea unui *progres calitativ* al investigațiilor filozofice. Cu ani în urmă, cercetările filozofice de la noi sufereau de unele neajunsuri, cum sînt caracterul vag al investigației și al formulărilor, predilecția pentru formulări generale fără acoperire completă, teama de analize concrete și aprofundate, deprinderea de a lucra după metode învechite, lacune ale informației din planul mondial, rezerve nejustificate față de metodologiile gîndirii moderne. Toate acestea caracterizau însuși stilul în care erau predate la noi în școli cunoștințele de filozofie. Aceste deprinderi de efort redus și de complexare au început să fie învinse de cîtva timp, obținîndu-se realizări care sînt din ce în ce mai valoroase. Această evoluție favorabilă se face simțită și în ultimii ani, cînd literatura noastră filozofică s-a îmbogățit cu opere de valoare.

Din nefericire, se face resimțită cu acuitate aceeași *insuficiență cantitativă* a producției filozofice ca și în anii trecuți. Se publică mult prea puțin în domeniul așa de vast și de

principială însemnătate al filozofiei. Cărțile de filozofie care apar la noi într-un an de zile se pot număra pe degete. Din această pricină, din numeroasele domenii, care sînt de resortul filozofiei, unele rămîn neacoperite. Relatez o întîmplare semnificativă. Cerîndumi-se de către un om de știință să-i recomand o *monografie* modernă asupra metodei dialectice, nu am avut ce să-i indic decît manualele existente, care se opresc la un nivel mediu. Se simte o acută necesitate de investigații aprofundate în toate domeniile *filozofiei*.

3. *Problema traducerilor.* Sectorul traducerilor este cel mai deficitar. Există două sectoare privilegiate în privința traducerilor: P e d a g o g i a, cu reușita colecție „Pedagogia secolului XX" și E s t e t i c a, prin colecția „Artă și gîndire", la care se poate adăuga și colecția „Eseuri". În celelalte sectoare ale disciplinelor filozofice bîntuie seceta. Se traduce foarte puțin, sporadic, nesistematic. Traducerea marilor clasici ai filozofiei universale se află astăzi în plin regres la noi. Iar prezentarea figurilor reprezentative ale filozofiei universale contemporane este cu totul vitregită. Nu s-a tradus integral nici o operă a lui Sartre, Foucault, Marcuse, Fromm, Popper, Ayer, Quine ș.a. Cum se poate delimita poziția marxistă față de diferitele curente, dacă acestea nu sînt bine cunoscute? Se adaugă faptul bine cunoscut că unele metodologii, cum sînt *structuralismul*, *semiotica* ș.a., posedă o valoare intrinsecă, independentă de baza lor filozofică originară.

4. *Critica filozofică.* Activitatea de recenzare și de discutare a cărților și a problemelor filozofice se află în plin progres. Recenziile sînt substanțiale, alcătuite în spirit critic și constructiv. La fel și dezbaterile angajate pe diverse teme ale actualității *filozofice*. „Revista de filozofie" se remarcă printr-un efort susținut în direcția unei reflectări cît mai complete și mai adecvate a mișcării filozofice naționale și mondiale. Insuficiența spațiului tipografic este parțial compensată prin bogăția și varietatea rubricilor: Opinii despre cărți, Cronica ideilor, Însemnări filozofice, Confluențe, Din istoria filozofiei românești, Critică și bibliografie, Viața științifică, Marginalii și comentarii, la care se adaugă grupaje de articole pe anumite teme de actualitate. De un deosebit interes este grupajul de studii intitulat „Probleme de epistemologie și logică", destinat să acopere pentru moment absența unei reviste de logică. Revista se distinge prin nivel teoretic, *informare bogată* și de actualitate, prin vioiciunea dezbaterilor și personalitatea opiniilor. Este de dorit ca revista să apară lunar sau în orice caz să fie dotată cu un spațiu tipografic mai extins.

VASILE POPESCU

1. În ultimii doi ani, puternic stimulată de sarcinile puse în fața frontului ideologic de către Cogresul al XI-lea al Partidului Comunist Român, producția de carte filozofică a cunoscut un evident progres atît cantitativ cît și calitativ. În această perioadă au fost numeroase „debuturi editoriale" ale unor cercetători sau cadre didactice mai tinere și, totodată, s-au făcut remarcate noi *contribuții originale* ale specialiștilor deja consacrați. Progrese calitative s-au realizat atît în ceea ce privește *angajarea ideologică* fermă și abordarea la un nivel teoretic mulțumitor a unor importante probleme actuale, cît și în diversificarea tematică: fără a mai enumera lucrările apărute, oprindu-ne doar asupra domeniilor teoretice mai importante care au stat în atenția cercetătorilor, remarcăm contribuțiile aduse la studierea civilizației socialiste și a sistemului său de valori, la investigarea conștiinței socialiste, a impactului revoluției științifico-tehnice asupra condiției umane în general și a modului de viață socialist în special, a eticii, esteticii, teoriei cunoașterii și *epistemologiei*, *logicii moderne*, istoriei filozofiei universale etc., etc. În sfîrșit, remarcăm de asemenea, cu deosebită satisfacție, apariția în continuare a numeroase lucrări de popularizare și de nivel filozofic mediu, care contribuie într-o măsură superioară la dezvoltarea gustului pentru cartea filozofică, la înțelegerea pe o scară foarte largă a principiilor de bază ale marxism-leninismului, a sarcinilor ideologice ale etapei actuale de dezvoltare a țării noastre.

Reținînd toate aceste elemente pozitive, credem totuși că ultimii doi ani nu au adus încă acel salt calitativ necesar, cerut de către partid și *cu totul posibil* avînd în vedere numărul și calitatea celor care lucrează în domeniul filozofiei. Sînt multe de spus în această privință, dar ne vom limita doar la trei probleme mai importante: în primul rînd, considerăm că este greu să se dea un răspuns exact la ultima parte a întrebării — progresele notabile sau rămînerile în urmă: în toate domeniile gîndirii filozofice avem, credem, de-a face și cu progrese *parțiale* și cu rămîneri în urmă în anumite *sfere particulare*. Dar dacă din punct de vedere teoretic toate disciplinile filozofice au același drept la existență, din unghiul *intereselor sociale* într-o anumită etapă, lucrurile se schimbă: nu vom acorda aceeași „greutate" neîmplinirilor, să spunem, din studiul filozofiei medievale ca și acelora din investigarea modului de viață comunist, deși pe o scară cantitativistă ele ar fi echivalente. Astfel considerată ultima parte a întrebării, vom spune că, deși „plusurile" și „minusurile" sînt aproximativ echivalente în toate disciplinele

filozofiei românești, rămînerile în urmă în domeniul abordării teoretice a fenomenelor sociale proprii actualei etape și a perspectivelor dezvoltării sociale în țara noastră se impun cu precădere atunci cînd examinăm producția de carte filozofică de la noi în raport cu cerințele ideologice și practice. Efortul editorial și, firește, efortul autorilor înșiși trebuie concentrat, în anii următori, după opinia noastră, tocmai spre îmbunătățirea acestei stări de lucruri.

În al doilea rînd, credem că se resimte, mai ales în domeniul de care am vorbit, *lipsa unor sinteze monografice interdisciplinare* de mare anvergură. Volumele colective apărute rămîn totuși la nivelul — onorant, firește, dar încă insuficient și față de cerințe și față de posibilități — culegerilor de cercetări parțiale; lipsește viziunea globală a întregului și reliefarea dialecticii intime a interacțiunii părților componente. În această direcție Academia de științe sociale și politice este cea mai în măsură să contribuie, prin tematică și îndrumare (lucru care se lovește încă de o anumită inerție a noastră, a autorilor), la realizarea unor astel de lucrări de largă respirație, care să facă apoi obiectul acțiunilor editoriale. Un prim pas se realizează chiar în acești ani prin elaborarea de tratate (de etică, estetică, gnoseologie etc.), dar marile sinteze ale dezvoltării sociale contemporane încă așteaptă a fi începute.

În sfîrșit, amintim o ,,neîmplinire'' care nu ține strict de un domeniu specific al gîndirii filozofice, ci, în grade diverse, se întîlnește în numeroase lucrări, studii, comunicări etc. și anume, cunoașterea sau, mai bine spus, referirea — pozitivă sau critică — insuficientă la lucrările românești cu aceeași problematică. Dacă am lua orice carte apărută în editurile noastre, în cele mai multe cazuri vom observa că trimiterile la filozofi români — uneori chiar colegi ai autorului în cauză — sînt, prin conținutul lor, nesemnificative în raport cu folosirea bibliografiei străine (în unele lucrări, se înșiră, din ,,datorie'', într-o notă, un număr într-adevăr mare de cărți și articole românești pe aceeași problemă și la care, evident, nu se mai revine). O asemenea atitudine de ,,singularizare'' împiedică, credem, dezvoltarea reală a filozofiei românești ca creație colectivă.

În rezolvarea acestor trei tipuri de probleme amintite mai sus, editurile au, considerăm, destule posibilități, începînd cu stabilirea tematicilor de perspectivă, cu stimularea chiar și remuneratorie a lucrărilor originale din domenii *de interes* deficitare și terminînd cu întregul proces de definitivare a textelor, proces în care rolul activ al redactorului de carte este necesar să crească.

2. Este foarte dificil de efectuat o asemenea selecție, deoarece, după cum arătam la început, multe dintre lucrările apărute în ultimii doi ani sînt deosebit de valoroase. Ne vom opri, totuși, conștienți de subiectivismul și parțialitatea alegerii, la *trei* asemenea lucrări: *Cultură și civilizație* de Al. Tănase, *Din istoria doctrinelor morale* (vol. II) de E. Stere, *Echitate și dreptate* de Liubomira Miroș — prima lucrare apărută în Editura politică, celelalte două, în Editura științifică și enciclopedică. Interesul personal al opțiunilor de mai sus — indiferent de alte calități sau neajunsuri ale lucrărilor respective — este motivat, în fiecare caz, altfel: în prima lucrare am observat tocmai acea încercare de sinteză, de privire globală, de reelaborare și reîmbunătățire a tezelor particulare mai vechi și ordonare a lor într-un sistem, care abia se cere, în continuare, îmbogățit prin rezultatele obținute în diferite domenii de cercetare, lucrarea la care ne referim prezentînd, din acest punct de vedere și o importanță metodologică. Cea de-a doua lucrare acoperă un gol mare în abordarea marxistă a evoluției sistemelor etice, autorul reliefînd, credem, deosebit de bine, cîștigul teoretic, plusul de cunoaștere pe care l-au adus în istoria gîndirii despre morală sistemele analizate. Cea de-a treia carte se remarcă prin efortul de conceptualizare și generalizare filozofică, de trecere de la ,,bunul simț'' sau sensul cotidian al noțiunilor de echitate și dreptate la determinările de esență. Firește, niciuna dintre lucrările selectate nu este perfectă, dar contribuția lor originală în direcțiile amintite este în afara oricărui dubiu.

3. În primul rînd, calitatea traducerilor; în al doilea rînd, aria lor relativ diversă; în al treilea rînd, aplecarea editurilor spre lucrări într-adevăr valoroase. Totuși, cantitativ traducerile sînt mult insuficiente. După părerea noastră, doar domeniul esteticii este mai bine reprezentat în traduceri. Cartea etică, în schimb, nu știm datorită căror motive, este continuu neglijată. Pentru a da doar un exemplu, faimoasa *Etică nicomahică* a lui Aristotel este promisă de vreo 15 ani, în timp ce aproape întreaga operă a stagiritului a fost de mult timp tradusă. Se impune, de asemenea, sporirea traducerilor din literatura filozofică din țările socialiste, precum și din lucrările unor gînditori marxiști dintre cele două războaie. Însoțite de studii introductive bine puse la punct, ar trebui să apară în librăriile noastre și lucrări occidentale de referință din domeniul filozofiei istoriei, sociologiei generale, axiologiei, eticii.

4. Receptarea critică a cărții românești de filozofie constituie încă o problemă parțial nerezolvată. În fapt, ceea ce aminteam la punctul 1 (insuficienta folosire bibliogra-

fică a lucrărilor românești) se particularizează sub o altă formă și în acest domeniu. Recenziile apar tîrziu, uneori chiar după ce cartea respectivă s-a epuizat de mult. Alteori, revistele de cultură se mulțumesc cu simple note de semnalare. Lipsesc aproape total ,,mesele rotunde'' consacrate unor lucrări mai importante și unde și-ar putea spune cuvîntul reprezentanți ai ,,publicului filozofic larg'' — propagandiști, activiști ai cabinetelor de partid, studenți etc. ,,Revista de filozofie'' încearcă să promoveze metoda dublelor recenzii — un lucru deosebit de bun —, dar din diverse motive nu realizează aceasta decît în unele cazuri. În sfîrșit, deși nu se înscrie în tematica strictă a dezbaterii, se observă insuficiența recenzării prompte a cărții străine. Am sugera ca la ,,Revista de filozofie'' și chiar la alte publicații (,,Era socialistă'', ,,Contemporanul'' etc.) să se înscrie practica revistelor literare — unul sau mai mulți *cronicari permanenți*, care să recenzeze prompt și la un nivel calitativ corespunzător, noutățile editoriale. Firește, asemenea ,,cronici filozofice'' nu ar exclude nici cea de-a doua recenzie, mesele rotunde ș.a.m.d. S-ar realiza astfel o circulație a ideilor și o apreciere critică superioară a cărții românești de filozofie.

GH. VLĂDUȚESCU

1. Ultimii doi ani au înregistrat o producție filozofică și bogată și notabilă, calitativ. Registrul de cuprindere a problematicii filozofice a sporit, asemenea și gradul de cunoaștere a realității sociale și a fenomenului ideologic contemporan. Cercetarea filozofică în mai toate domeniile sale de exercițiu a ajuns la o cotă încurajatoare, ea răspunzînd, în linii mari, cerințelor ideologice și practice ale vieții noastre sociale. Cu deosebire, editorial vorbind, consider că s-au înregistrat progrese în domeniile epistemologiei, logicii, istoriei filozofiei, eticii, materialismului istoric. Prea puțin, mi se pare, că se lucrează în cîmpul ontologiei și ne lipsește încă o bibliotecă de filozofie românească în care, cu sistem, să se editeze, opera clasicilor. Ce-i drept au apărut în ultima vreme *Ființa istorică*, *Elanul insulei* (L. Blaga), *Problema cosmologică* (P.P. Negulescu), dar de ce întîrzie reeditarea *Personalismului energetic* bunăoară? Într-o colecție sau bibliotecă bine organizată s-ar putea lucra metodic pentru a se repune în circuit lucrări de valoare incontestabilă. Așteaptă nu numai opera lui C. Rădulescu-Motru, dar și cea (completă) a lui Mircea Florian sau cea a lui Aram Frenkian, prea puțin cunoscută și datorită faptului că marele elinist și orientalist a publicat mai mult în edituri pariziene. În fine, aș sugera și lansarea unei colecții de filozofie contemporană în cadrul căreia să apară monografii ale unor gînditori ai secolului al XX-lea, eventual urmate de o concisă antologie.

2. Nu știu dacă preferințele personale se pot acorda perfect cu exigențele filozofice ale altora. Nu vreau, apoi, să se creadă că, alegînd două cărți ,,cunoscute nemijlocit...'' le și socotesc în mod absolut superioare celor care au apărut în timpul dat. Opțiunea este condiționată de mulți factori.

Reține mai întîi buna carte a lui Sergiu Al-George, *Limbă și gîndire în cultura indiană* (Edit. științifică și enciclopedică, 1976) pentru erudiția și inteligența puse de autor în ea. Deși ia în seamă o veche cultură, cartea este, în cel mai autentic sens al cuvîntului, contemporană, și din acest punct de vedere nu văd prin ce ar dezamăgi pe cineva. Apoi îmi place să fac publică mulțumirea produsă de *Neointuiționismul* (Edit. Academiei, 1977) a lui Alexandru Surdu, pentru aplicația și buna ei întocmire.

3. Activitatea editorială în această materie, a traducerilor, este, cred, remarcabilă, în ultimii doi ani publicîndu-se lucrări fundamentale pentru orice cultură. Notez doar traducerile din filozofiile orientale (în cadrul excelentei *Bibliotheca orientalis*), din Platon, din Bacon, din Frege (la Edit. științifică și enciclopedică), din Marcuse, din Heisenberg (la Edit. politică, a cărei colecție *Idei contemporane* este de tot lăudabilă), din Dilthey, la Edit. Univers și, la aceeași editură apariția cărții lui Gilbert Durand *Structurile antropologice ale imaginarului*.

Incontestabil, s-a înaintat substanțial în cunoașterea, pe această cale, a filozofiei universale, dar mai sînt, așa zicînd, pete albe. Filozofia medievală, bunăoară, a fost și este în continuare ocolită, ceea ce nu se mai justifică în condițiile în care nimeni, astăzi, nu mai poate să spună în mod serios, că nu are nici o valoare. Mă gîndesc că Al. Farabi sau Averroes, Abélard sau Roger Bacon, Duns Scotus sau Occam, într-un prim proiect, ar putea și ar trebui să intre cu un profit cultural, de care nu văd a se îndoi cineva.

4. O ,,receptare critică generală'' a cărții românești de filozofie (formula propusă în chestionarul dezbaterii numește exact realitatea) există. Nu publică ,,Era socialistă'', ,,Revista de filozofie'', ,,Contemporanul'', uneori și cotidienele sau revistele de cultură recenzii, opinii despre cărți sau note de lectură?

Dar există o *critică filozofică?* Dacă înțelegem prin aceasta ceea ce se face în mod obișnuit, atunci nu avem motive să-i contestăm existența. Dacă însă luăm în seamă con-

diţiile de a fi, aşa zicînd, ideale ale criticii (şi filozofii sînt cei dintîi care trebuie s-o facă) şi dacă privim în jur, bunăoară numai la ceea ce se întîmplă în presa literară, nu avem dreptul la atîta optimism.

Orice s-ar spune, nu avem încă de-a face cu o critică filozofică înţeleasă ca o speţă distinctă a actului filozofic, nici cu critici, oarecum, profesionalizaţi. Cartea filozofică nu este supusă în mod sistematic analizei critice. Sînt şi lucrări bune dar şi mai puţin bune care fie că sînt ignorate fie că au o „presă" de serviciu: semnalări neutre, de o cuminţenie angelică, perfect inutile atît pentru autor cît şi pentru cititor. Oameni fiind, autorii preferă, ce-i drept, să fie lăudaţi. De aici şi reacţia, adesea violentă a unora faţă de critici şi critică. Se răspunde de îndată, ceea ce nu este rău, dar nu o dată faptul se întîmplă numai cu scopul de a respinge superior şi categoric obiecţiile. Nu o dată „Revista de filozofie", care încearcă să formeze un climat critic, a fost „certată" — pentru a folosi un blînd eufemism — de filozofi mai iritabili. Nu vreau să spun că Revista ... este o instanţă infailibilă, ea publicînd, totuşi, cîteodată note cu valoare îndoielnică. Dar în genere se cuvine a-i fi lăudat efortul de a încuraja spiritul critic, promovînd dialogul şi obiectivitatea.

Faptul însă că apare în atîtea numere în cîte apare dezlînează dezbaterea şi toceşte acuitatea intervenţiilor. Oricum, nu se poate face critică filozofică la două luni.

Uitîndu-ne şi în jur, prin comparaţie, putem lesne să înţelegem de ce există o *critică* literară şi de ce nu există o critică filozofică sistematică. „România literară", „Luceafărul", „Contemporanul" etc. publică săptămînal cronici, recenzii, note de lectură la cartea literară, ceea ce creează şi menţine interesul critic şi tensiunea dezbaterii.

Aş sugera revistei „Contemporanul" să rezerve spaţiu, număr de număr, unei cronici filozofice. De asemenea, revistele de cultură şi chiar cele literare ar trebui să publice mai multă filozofie.

În cultura românească a existat o tradiţie de acest fel şi n-ar fi rău să fie reînnoită, pentru folosul nu în primul rînd al oamenilor de litere sau al filozofilor, ci al cititorului la care şi unii şi alţii se raportează.

PETRU IOAN

1. Ca număr de apariţii editoriale, ca tiraj şi chiar ca areal tematic, „producţia" de carte filozofică rămîne, la noi, sub cota solicitărilor şi oarecum în dezechilibru cu celelalte genuri ale cărţii de cultură. Este o realitate — pe care librarii sînt primii în măsură să o confirme prin indicatorii de rigoare — că se manifestă un interes sporit pentru cartea filozofică, fie aceasta contribuţie sistematică sau studiu istoriografic şi critic, restituire a unei moşteniri sau iniţiere într-o problematică foarte recentă a gîndirii din domeniu. De o mare căutare se bucură titlurile din diversele colecţii, de la dezbaterile filozofice cu difuziune de masă, lansate sub genericul „Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate" pînă la, să spunem, „Bibliotheca orientalis".

Fac, însă, totul editurile şi autorii pentru a împlini „nevoia" de filozofie a publicului nostru? Fără a estompa realizările importante sub aspectul volumului, al repertoriului tematic şi, firesc, al valorii lucrărilor editate, bilanţul critic pe ultimii doi ani ar putea începe chiar cu capitolul amintit, al colecţiilor. Observăm, de pildă, stagnarea apariţiilor în „Biblioteca de filozofie şi sociologie", respectiv în „Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne", două serii ale Editurii politice cu credit cîştigat la publicul cititor tocmai prin realizările meritorii repurtate în timp. S-a mai atras atenţia, de asemenea, asupra utilităţii pe mai departe a colecţiilor „Logos" şi „Mica bibliotecă etică", din cadrul Editurii ştiinţifice şi enciclopedice. Desigur, calitatea intrinsecă şi aprecierea unei cărţi nu trebuie condiţionate de girul unei colecţii. Însă, dacă publicul poate fi „creat" de cărţile ce i se oferă, la fel de adevărat este că standardele unei colecţii pot mijloci o anume influenţă a publicului asupra autorului de carte filozofică. Este de dorit ca autoexigenţa autorului şi editorului să fie favorizate prin asemenea sancţiuni anticipate ale destinatarului cărţii. Pe de altă parte, unele colecţii apar sub forma volumelor de studii şi nu e necesar să mai argumentăm importanţa unor astfel de întreprinderi colective pentru stimularea creaţiei din orice domeniu.

În privinţa editurilor din provincie, ultimii doi ani au însemnat noi paşi pentru încurajarea cărţii filozofice. Ei nu sînt, însă, pe măsura aşteptărilor publicului şi a ofertelor locale. La „Junimea", de pildă, a fost iniţiată cu succes colecţia „Humanitas", dar ritmul de apariţie a numerelor sale este neconcludent pentru un centru universitar şi cultural de talia Iaşului.

Nivelului creaţiei culturale din ţara noastră, amploarea frontului filozofic, ca şi audienţa generoasă a publicului larg impun editorilor, celorlalţi factori responsabili, mai mult curaj în promovarea cărţii filozofice.

2. Din punctul de vedere al preocupărilor personale, apreciez ca realizări editoriale de referinţă pentru intervalul în atenţie *Silogistica* lui I. Didilescu şi P. Botezatu şi *Istoria filozofiei contemporane* a lui Al. Boboc. Lansate la Editura didactică şi pedagogică, cele două lucrări pot rivaliza cu cinste apariţii

ale celebrelor colecții universitare din străinătate. La Editura științifică și enciclopedică a reținut atenția *Metalogica* lui Gh. Enescu, ca și cartea lui Sergiu Al- George, *Limbă și gîndire în cultura indiană* (în colecția „Bibliotheca orientalis"). La Editura Academiei, s-a impus performanța lui Al. Surdu de a oferi o imagine completă asupra intuiționismului logico-matematic prin două studii succesive, *Elemente de logică intuiționistă* și *Neointuiționismul*.

3. Se poate aprecia că în *domeniul traducerilor* efortul „producătorilor" de carte filozofică este mai organizat, poate tocmai datorită unor colecții specializate, cu mare priză la public, precum „Idei contemporane" (Editura politică), „Eseuri" (Univers) sau „Enciclopedia de buzunar" (Editura științifică și enciclopedică). Succese notabile a repurtat editura din urmă prin colecția „Clasicii filozofiei universale", deși în cazul lui Platon sau Leibniz ritmul planificat nu este respectat.

Prin traducerile din ultimii doi ani publicul român a putut cunoaște preocupări filozofice diverse, incitante pentru dialogul cu filozofiile nemarxiste, ca și pentru apropierea unor instrumente moderne în însuși corpul cercetărilor marxiste. Un interes mai mare ar trebui acordat, după părerea noastră, antologiilor tematice, de genul celor realizate la Editura politică (în seriile „Materialismul dialectic și științele moderne", respectiv „Teorie și metodă în științele sociale").

4. *Receptarea cărții filozofice.* Reacția publicului față de cartea filozofică poate fi relevată de ritmul și volumul desfacerii. Dar al criticii? De la o vreme lucrurile par să se învîrtă într-un cerc vicios, în această privință. Ceea ce au făcut în anii din urmă periodicele de specialitate, în primul rînd „Revista de filozofie" este meritoriu, chiar fără precedent în ultimele decenii. Ne-am obișnuit cu discuția sinceră, la obiect, și chiar cu polemica filozofică. La volumul actual al cărții filozofice, rubricile critice ale „Erei socialiste" sau „Revistei de filozofie" se dovedesc, însă, insuficiente. Atît timp cît revistele săptămînale de cultură vor manifesta zgîrcenie sau pur și simplu vor ignora confruntarea filozofică, criticul de carte filozofică va rămîne o specie rară și privit cu oarecare suspiciune de confrați. Este timpul ca ambele prejudecăți să fie infirmate în cultura noastră. Cazul revistei „Cronica" ni se pare concludent. Succesul la public al cotidianului ieșean a coincis tocmai cu perioadele în care s-a apelat cu mai multă încredere la condeiul filozofic și s-a acordat atenția corespunzătoare criticii de carte filozofică. Dealtfel, un prim atu al revirimentului pe care îl dorim în atitudinea revistelor săptămînale de cultură față de critica filozofică este însăși tradiția filozofică a „Contemporanului", a „Convorbirilor literare" și a altor publicații.

VL. TISMĂNEANU

1. Situația cărții de filozofie în cei doi ani la care ne referim poate fi apreciată *în ansamblul ei* ca pozitivă, progresele realizate în acest domeniu fiind rezultatul palpabil al procesului de *diversificare* și de *specializare* a cercetării filozofice românești. Întrucît generalitățile convenționale nu au ce căuta într-o dezbatere cu intențiile celei de față, cred că este cazul să procedez la o incursiune concretă în universul publicistic supus discuției, apelînd ori de cîte ori este cazul la nominalizări directe. Trebuie astfel relevat, dintru început, lărgirea orizontului tematic al planurilor editoriale, curajul de a înainta pe teritorii teoretice încă nedefrișate sau doar parțial cunoscute (praxiologia, metalogica, filozofia culturii, filozofia religiei etc.). În domeniul studierii curentelor filozofice contemporane s-au marcat neîndoielnic pași înainte, dialogul ideologic, dimensiunea critic-polemică a marxismului dovedindu-se tot mai prezente în creația noastră filozofică; se răspunde astfel, cu promptitudine și pasiune exigențelor teoretice și practice ale vieții noastre spirituale, dobîndindu-se coordonate originale de raportare la marile interogații proprii omului contemporan. Climatul filozofic însuși a devenit pe această cale mai viu, mai puțin monoton cugetarea izbutind în bună măsură să părăsească teritoriile unui dogmatism suficient și să pătrundă în spațiul creației valorice autentice. Nu trebuie să ne amăgim însă cu iluzia desăvîrșirii: plutește încă deasupra noastră primejdia unei anumite recluziuni în imperiul teoretizării *per se*, se mai fac simțite bizare complexe de inferioritate traduse fie într-un discursivism manieristo-metaforic de-a dreptul indigest, fie într-o găunoasă pedanterie scolastică. Iar fiindcă discutăm rămînerile în urmă, simt nevoia să notez o stare de fapt care mă pune pe gînduri: lipsesc în mare parte monografiile filozofice originale (excepții fericite le constituie studiile precum cel al lui Bruno Würtz asupra problemei omului în filozofia lui Jaspers, sau, mai demult, cel al lui Al. Boboc asupra lui Nicolai Hartmann), multe chestiuni care țin nemijlocit de cercetarea filozofică fiind concesionate ca obiect de investigație altor discipline umaniste cum ar fi critica și teoria literară. Deși avem doctorate excelente pe teme legate de filozofia lui Blaga, întîrzie încă apariția unor asemenea exegeze — folosesc deliberat pluralul — de ample dimensiuni, elaborări critice care nu pot fi nicicum substituite prin prefețe sau studii introductive,

oricît de întinse şi de competente. Aceeaşi îmi pare a fi situaţia şi dacă ne gîndim la studierea marxismului contemporan, a cărui editare o datorăm îndeosebi acţiunii Editurii politice : lipsesc monografiile originale pe teme legate de operele unor Gramsci, Lukács, Rosa Luxemburg ş.a., ceea ce, trebuie să recunoaştem, nu este de natură să contribuie la lărgirea orizontului teoretic al maselor, imperativ esenţial conţinut în documentele de partid. Teme fundamentale din istoria culturii noastre îşi aşteaptă încă cercetătorii filozofici avizaţi, capabili să introducă accentele axiologice necesare, inexistente uneori în anumite operaţii apologetice întreprinse de critica literară, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru o serie întreagă de curente ideologice contemporane pe care nu avem dreptul să le abandonăm unor viziuni parcelare, unidimensionale, cum nu o singură dată s-a întîmplat în ultimii ani — filozofia absurdului, puternic reprezentată în traducerile literare din ultima perioadă, nu a beneficiat de existenţa unor studii teoretice originale (de pildă, cazul traducerilor din Sartre şi Camus).

2. Dificultatea răspunsului la această întrebare ţine de necesitatea precizării unui criteriu de selecţie care să prevină tentaţiile subiectiviste. Din acest punct de vedere, cred că actul de creaţie filozofică în condiţiile noastre nu se exercită contemplativ-narcisist, ci are o finalitate bine determinată, subordonată procesului general de implantare a cugetării în realitate, aşadar de posibilitatea integrării practicii teoretice, *id est* filozofice, în ansamblul practicii noastre social-umane. O lucrare cum este cea a profesorului Alexandru Boboc, *Istoria filozofiei contemporane* (Editura didactică şi pedagogică, 1976), se încadrează într-un mai vast proiect hermeneutic menit să dezvăluie, în chip deopotrivă critic şi comprehensiv, mecanismele genetice care au contribuit la configurarea spiritualităţii occidentale contemporane, reintroduce în dezbatere teme cîndva de mare influenţă, atrăgînd atenţia asupra protoistoriei unor curente la care ne raportăm astăzi în mod frecvent. Ceea ce aş aprecia în acest caz este perseverenta aplicaţie pe text, aş spune chiar respectul faţă de text, forţa de a rezista ispitei etichetărilor forţate, ispită pe care nu au ştiut să o ocolească alţi cercetători — chiar de dată extrem de recentă — ai curentelor filozofice contemporane. O altă carte pe care aş menţiona-o este cea a profesorului Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan* (Editura politică, 1977), elocventă dovadă a deschiderii filozofico-sociologice proprie politologiei marxiste, lucrare în care se realizează o profundă operaţie demistificatoare asupra principalelor curente şi doctrine politice ale fazei crepusculare a capitalismului.

3. Încă o dată trebuie reliefat meritul Editurii politice în opera de traducere a cărţii filozofice contemporane ; s-a mers înainte pe drumul înlăturării tabuurilor şi falselor pudori caracteristice dogmatismului, introducîndu-se în circuitul nostru valoric lucrări de multă vreme aşteptate cum ar fi antologia Marcuse, *Tratatul despre lucrul bine făcut* al lui Kotarbinski, *Imaginaţia sociologică* a lui C. Wright Mills etc. Trebuie, de asemenea, avute în vedere traducerile din filozofia clasică (al doilea volum din Platon, scrierile logico-filozofice ale lui Frege) apărute prin grija şi efortul Editurii ştiinţifice şi enciclopedice. Cu toate acestea, consider că starea de lucruri din domeniul traducerilor este departe de a fi satisfăcătoare : se lasă impresia unor opţiuni aleatorii, există pauze nejustificate între apariţiile unor volume (operele lui Platon), promisiunile planurilor editoriale sînt în prea mică măsură respectate. Cît priveşte propunerile pentru edituri, prima dintre ele este legată de realizarea unui *plan sistematic al traducerilor de carte filozofică*, plan care ar putea fi supus unei dezbateri chiar în paginile „Revistei de filozofie". Cea de-a doua propunere vine în prelungirea afirmaţiilor din prima parte a intervenţiei mele — nu avem, cred, motive să cedăm traducerea cărţii de filozofie editurilor literare sau de artă (cazurile Dilthey, Morawski), atîta vreme cît există posibilitatea angajării unui asemenea demers în colecţii specializate („Idei contemporane", cel puţin, rivalizează cu orice altă colecţie de mare succes) : iată raţiunea pentru care aştept traduceri din tînărul Lukács *(Istorie şi conştiinţă de clasă)*, din Adorno, din Sartre, din Walter Benjamin etc. etc. (ordinea numelor este absolut întîmplătoare).

4. Pentru a răspunde onest, receptarea critică generală a cărţii româneşti de filozofie mi se pare cel puţin deficitară. Firește, nu este cazul „Revistei de filozofie" care a încercat şi gîndesc că pînă la un punct a reuşit să propună o viziune mai alertă, mai puţin ceremonioasă asupra modalităţilor de exercitare a criticii filozofice. În rest însă, critica filozofică în publicaţiile de cultură pare a fi destul de vitregită : se publică din timp în timp cîte o recenzie, arareori cîte un studiu, concepute aprioric în termeni dacă nu ditirambici — se mai întîmplă şi astfel, — oricum reverenţios-prevenitori. Unii autori par să nu fi înţeles că sensul criticii filozofice nu este sub nici o formă reductibil la blajine schimburi de epitete măgulitoare, ci dimpotrivă, ea tinde să surprindă obiectul sub toate faţetele sale, asumîndu-şi riscul de a transgresa limitele complezenţei formale. Acelaşi lucru este valabil pentru schimbul de opinii unde persistă încă voluptatea de a rosti banalităţi, plăcerea autoascultării sau, *horribile dictu*, a autoad-

mirării. Aș spune în încheiere cîteva cuvinte despre „Revista de filozofie", despre prezența ei reală în contextul pe care îl analizăm: cel puțin în ultimii ani, revista a abandonat comoditățile sterilizante, adoptînd o linie fermă în analiza cărții românești de filozofie, dobîndind gustul gestului polemic și al intervenției exigente în judecarea uneia sau alteia dintre creațiile recente. Dacă adăugăm că acest reviriment s-a petrecut sub zodia unei autentice principalități, posedăm imaginea unei atitudini demne de a fi continuată.

MIHAI MILCA

1. Se poate constata că registrul de interes și exercitare al filozofiei noastre s-a extins considerabil, că domenii altădată evitate sau abordate cu timiditate, față de care funcționau interdicții și pudori pe cît de false pe atît de sterilizante, precum: epistemologia, praxiologia, politologia, logica modernă, sociologia cunoașterii, a religiei etc. ocupă actualmente prim-planul gîndirii și cercetării filozofice marxiste românești. A crescut simțitor numărul lucrărilor de autor și al lucrărilor colective ce vehiculează o informație filozofică bogată și originală, care contribuie de o manieră decisivă la lărgirea orizontului de cunoștințe filozofice, științifice, culturale ale marelui public. Avem în vedere aici o serie de lucrări precum cele datorate profesorilor Alexandru Boboc (*Istoria filozofiei contemporane*, Edit. didactică și pedagogică, 1976). Gh. Enescu (*Teoria sistemelor logice*, Edit. științifică și enciclopedică, 1977), Ovidiu Trăsnea (*Probleme de sociologie politică*, Edit. politică, 1976; *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, Edit. politică, 1977), Valter Roman (*Secolul XX — secolul marilor revoluții. Sinteze și perspective*, Edit. Academiei, 1976), Petru Berar (*Religia și lumea contemporană*, Edit. politică, 1976) ș.a. care aduc un incontestabil spor euristic, conturează o imagine clară, cuprinzătoare asupra unor probleme majore ale contemporaneității, trasează jaloane și repere fundamentale extrem de utile în înțelegerea și aproprierea acestora de către cele mai diverse categorii de cititori, specialiști și nespecialiști. În aceeași linie se înscriu și alte lucrări, apărute mai ales la Editura politică în colecția „Dezbateri ideologice" care s-au bucurat de o rapidă difuziune, de un adevărat „succes de librărie" tocmai datorită faptului că unifică într-o formulă inspirată concentrarea și selectarea informației filozofice cu accesibilitatea, adresa directă către public. Aș menționa, în acest sens, cărțile dedicate conceptului de existență în filozofie și știință, Școlii de la Frankfurt și relației acesteia cu Noua stîngă, raporturilor lui Wright Mills cu marxismul etc. Din păcate, există însă și lucrări care cedează unor tentații facile, ieftine, extrafilozofice, care cultivă fie un stil ornamentat inutil, prețios, gongoric, o expresie barocă alienînd însuși obiectul analizei efectuate, fie un stil didacticist, anost, scolastic-academist, abuzînd de speculație, ocultînd înțelegerea și satisfăcînd doar jalnice veleități filozofarde.

2. Este greu să faci o opțiune întemeiată introducînd criterii oricum eterogene, este greu să faci o opțiune punînd în balanță cărți de filozofie din domenii diferite, de calibre diferite, cu finalități manifeste sau latente și cu audiențe diferite. Este mai mult decît hazardat să pui la concurență o carte referitoare la problema omului în filozofia lui Karl Jaspers cu o alta ocupîndu-se de strategiile dezvoltării sociale, o carte despre logica intuiționistă cu o alta ce-și propune să dialogheze despre umanism etc. Dacă avem în vedere doar cîteva elemente, rigoarea științifică, volumul, noutatea informației transmise, orientarea ideologică fermă dar flexibilă și nuanțată, în raport cu concepțiile filozofice nemarxiste, claritatea și acuratețea expresiei și stilului, aș reține cărțile lui Ovidiu Trăsnea privind sociologia politică și doctrinele politice ale capitalismului contemporan, pe care le-am mai amintit.

Pe de altă parte aș mai menționa lucrarea lui Oscar Hoffmann *Sisteme conceptuale operaționale în sociologie*, care vine să răspundă unor interogații cardinale în domeniul epistemologiei sociale, oferindu-se în același timp ca un mod de abordare științifică cu valențe aplicative pentru cercetarea socială concretă.

3. Traducerile de carte filozofică străină sînt încă departe de a ilustra o situație cît de cît mulțumitoare. Se traduce destul de puțin și la întîmplare. Nu există o concentrare a eforturilor sistemului editorial în această privință, o planificare judicioasă, o ierarhizare a priorităților. Au apărut în românește texte din Marcuse, Kotarbinski, Dilthey, Huizinga, Morawski, Frege și aceasta reprezintă un lucru bun, chiar dacă calitatea studiilor introductive, a traducerilor propriu-zise, a notelor însoțitoare este uneori discutabilă. Cartea lui Morawski *Marxismul și estetica* a beneficiat de îngrijirea lui I. Pascadi, care, din dorința, presupunem, de a explicita o serie de pasaje „pe muchie de cuțit" ale autorului polonez, încarcă inutil și nejustificat textul original cu considerații și aprecieri personale redundante, contrastînd neplăcut cu acuratețea incisivă și subtilitatea obiectului comentat. Dacă ar fi să avansăm vreo propunere privitoare la traducerile pe care le așteptăm în viitorul apropiat de la editurile noastre, cred că ar trebui să încep cu cîteva promisiuni mai vechi, pe care acestea încă nu le-au onorat

sau le-au onorat parțial. Este vorba de Sartre, G. Lévi-Strauss, G. Lukács, A. Gramsci. Personal, cred că ar trebui să stea în atenția editorilor noștri, a traducătorilor de filozofie și opera unor mari filozofi și sociologi încă puțin cunoscuți în mod nemijlocit publicului nostru: F. Nietzsche, Arnold Gehlen, Ernst Bloch, Max Weber, K. Jaspers, K. Mannheim ș.a. De asemenea, credem că o serie de contribuții ale unor cercetători contemporani marxiști sau de inspirație marxistă, din Occident, pot constitui obiectul unor traduceri de maximă actualitate (vezi în acest sens L. Coletti, L. Gruppi, N. Badaloni, U. Cerroni, N. Poulantzas, E. Balibar ș.a.).

4. Critica filozofică curentă constituie, după cum se știe, o modalitate, o expresie a recepției operei filozofice la nivelul conștiinței publice și este în afara discuției faptul că exercițiul critic reprezintă o îndeletnicire implicînd o înaltă responsabilitate nescutită de primejdii și care într-o mare măsură este menită să impună atenției generale valorile autentice, să releve scăderile și carențele de ordin ideologic, de formă sau de conținut care mai pot persista în cazul anumitor producții filozofice. Cu excepția ,,Revistei de filozofie'' și a revistei ,,Viitorul social'', celelalte publicații dedică cronici și recenzii cărții de filozofie, cărții social-politice doar în mod ocazional. Mai mult, atunci cînd cronica filozofică își face cît de cît auzit glasul, rareori avem prilejul să asistăm la un act critic în adevăratul sens al cuvîntului. Abundă încă cronicile și recenziile protocolare, festiviste, triumfaliste, aprioric laudative. Elogiile, panegiricele, înlocuiesc de prea multe ori analiza aplicată, critica obiectivă, schimbul deschis de opinii și mai ales argumentele științifice probate.

Nici o carte de filozofie nu poate fi și nu trebuie să fie exceptată de la critică, de la dezbaterea publică, de la confruntarea cu specialiștii, cu cuvîntul cititorilor. Numai astfel vor deveni imposibile situațiile de ,,mandarinat'' filozofic ale unor autori intangibili, decretați sau autodeclarați drept infailibili. Prin atitudinea sa polemică critică, constructivă prin deschiderea la problemele filozofice de fond și la opinia cititorilor săi, ,,Revista de filozofie'' constituie o prezență reconfortantă în peisajul publicistic românesc în conformitate cu statutul său inerent, cu exigențele ideologice pe care conducerea de partid le pune în permanență în fața cercetătorilor marxiști din țara noastră.

ION ROȘCA

1. În ultimii doi ani s-au publicat la noi cărți de filozofie a istoriei și de filozofie aplicată (antropologie, teoria culturii și civilizației, etică și estetică, teoria religiei), de aprofundare a creației filozofice realizate de Marx și Engels și de valorificare a istoriei filozofiei românești și universale. În acest ultim domeniu un loc distinct îl ocupă lucrările de confruntare cu diferitele orientări nemarxiste contemporane.

Această problematică se circumscrie marilor domenii de cercetare prin care se pot înfăptui sarcinile ideologice de prim ordin puse de conducerea de partid în fața lucrătorilor din domeniul filozofiei și anume: aprofundarea, ,,înnoirea și dezvoltarea continuă a concepției materialist-dialectice și istorice'', valorificarea prin prisma concepției noastre a ,,marilor înfăptuiri ale înaintașilor noștri'', a ,,tot ceea ce este mai valoros și progresist pe plan internațional'' (Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*), argumentarea superiorității filozofiei marxiste și ,,demonstrarea netemeiniciei concepțiilor idealiste și altor filozofii'' (Programul P.C.R.). Implicit, această problematică este aptă să răspundă și cerințelor practice ale vieții noastre sociale, abordarea ei putînd oferi noi argumente politicii originale a partidului nostru de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, a omului nou.

Pentru satisfacerea cît mai deplină a exigențelor amintite se cere însă o completare a problematicii cărții filozofice din ultimii ani cu alte probleme adiacente. Dealtfel, cartea filozofică din ultimii doi ani este și trebuie raportată la realizările obținute la noi în special în deceniul anterior în direcția diversificării și îmbogățirii filozofiei marxiste atît în ce privește temele cu caracter general, cît și cele cu caracter aplicativ. Totuși, cred că tematica din ultimii ani va trebui întregită sau accentuată, între altele, și de lucrări de materialism-dialectic, ca și de teoria societății în ansamblu, sau de teoretizarea filozofică mai amplă a unor transformări ale vieții noastre sociale, cum ar fi cele privind dezvoltarea umanismului socialist. Ar trebui și ar putea fi intensificată și valorificarea istoriei filozofiei românești.

Dar, desigur, odată fixate temele de cercetare prioritare, cerințelor ideologice și practice care îi stau în față, cartea de filozofie nu le poate răspunde adecvat decît printr-un înalt nivel teoretic. Atingerea unui asemenea nivel este, indiscutabil, facilitată și de metodologia investigației. Și cartea filozofică din ultimii ani este, pe ansamblu, izbutită calitativ în măsura în care a fructificat criteriile precise și nuanțate ale partidului nostru privind îmbogățirea filozofiei marxiste, valorizarea istoriei gîndirii filozofice românești și universale, dialogul și confruntările de idei în filozofia contemporană. Opinez că pe viitor s-ar putea realiza un spor calitativ mai ales prin utilizarea mai largă a rezultatelor științe-

lor particulare atît în dezvoltarea propriei noastre concepții, cît și în confruntarea cu diferitele orientări nemarxiste contemporane.

2. Dintre apariţiile recente în domeniul *istoriei filozofiei* volumul al doilea al lucrării lui Traian Pop : *Marx-Engels, filozofia operei de tinereţe* îndreptăţeşte aşteptările mele întrucît această carte se distinge printr-o analiză pronunţat tematizată a unor lucrări fundamentale ale lui Marx şi Engels, şi totodată, prin relevarea bogăţiei problematice a filozofiei marxiste originare. În acest sens, menţionez că numai în analiza lucrării *Ideologia germană* autorul urmăreşte diverse teme cum sînt premisele reale ale istoriei şi premisele concepţiei marxiste despre istorie, rolul modului de producţie, activitatea materială şi conştiinţa istorică, limba, relaţiile familiale, comunismul, revoluţia proletară. Or, prin aceste caracteristici, lucrarea lui Traian Pop se racordează nu numai la discuţiile privind formarea sau specificul filozofiei marxiste, autorul dialogînd expres cu unele puncte de vedere care i se par inadecvate operelor marxiste în discuţie, cît şi la cercetările actuale din diferite domenii ale filozofiei marxiste, cu care el dialoghează tacit. În plus, descifrarea unor lucrări fundamentale ale clasicilor, de la *Sfinta familie* la *Manifestul Partidului Comunist*, prezintă o importanţă deosebită pentru cercuri mai largi de cititori pe linia unei explicitări a filozofiei marxiste care să nu-i simplifice cîtuşi de puţin profunditatea.

Dintre contribuţiile cele mai recente care se circumscriu procesului de diversificare a filozofiei marxiste menţionez cartea lui Al. Tănase *Cultură şi civilizaţie*. Finalizînd cercetările autorului în domeniul teoriei culturii, cartea oferă un bilanţ conceptual pe care îl expune într-o arhitectonică solidă, cu claritate şi fluenţă, uneori însă cu o anumită diluare a concentraţiei.

3. Traducerile din literatura filozofică apărute la noi în ultimii doi ani au privit un număr foarte mic de filozofi, fie clasici, fie contemporani, fie marxişti, fie nemarxişti. Or, făcînd abstracţie de faptul că există chiar filozofi clasici din ale căror opere nu s-a tradus însă nimic, unele traduceri din literatura clasică au fost editate cu peste două decenii în urmă, de atunci nemaifiind reeditate, deşi ar fi necesar. În aceste condiţii şi dat fiind faptul că interes pentru filozofie manifestă public mai larg, începînd chiar cu elevi de liceu, ar fi util ca, pe lîngă traducerea integrală a unor lucrări, editurile să solicite specialiştilor şi traducătorilor alcătuirea unor antologii filozofice privind diferite orientări sau diferite perioade şi în special filozofia contemporană marxistă sau nemarxistă. Ar fi utile şi culegerile de texte comentate, aşa cum deja se procedează cu capodopere beletristice.

4. Cu excepţia „Revistei de filozofie" şi a revistei „Era socialistă", în celelalte dintre revistele noastre de cultură analiza cărţii româneşti de filozofie este sporadică, iar dacă este realizată de literaţi sau de alţi cronicari insuficient de chemaţi, lipsită de adîncime sau de argumente, impresionistă. „Revista de filozofie" întreţine trei rubrici dedicate cărţii filozofice româneşti. Aceste rubrici sînt scrise în marea majoritate a cazurilor competent, critic şi constructiv. Mi se pare însă că rubrica „Marginalii şi comentarii" exprimă uneori umorile semnatarilor.

G.G. CONSTANDACHE

1. Consider că în ultimii doi ani cartea românească de filozofie a făcut progrese însemnate atît în privinţa cantităţii şi a varietăţii tematice, cît şi sub aspectul calităţii şi fondului. Trebuie consemnată ca un succes al Editurii politice seria de Consultaţii pentru Învăţămîntul politico-ideologic de partid. Ciclul „Probleme ale materialismului dialectic şi istoric şi ale rolului ştiinţei şi tehnicii în progresul economico-social al ţării" a prilejuit contribuţii remarcabile (de ex., fasc. 2, 4 şi 5). Aceeaşi editură continuă colecţii de larg interes ca „Dezbateri ideologice" cu lucrări de o ţinută deosebită (de ex. *Existenţă şi realitate în ştiinţă şi filozofie* de I. Pârvu) sau ca „Idei contemporane" cu lucrări de referinţă (T. Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut*; E. Bonnefous, *Omul sau natura?*; W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*).

S-au făcut paşi importanţi în direcţia asigurării învăţămîntului în acest domeniu cu selecţii de texte (*Filozofie. Tematică, bibliografie, crestomaţie* de M. Diaconu, I. Smirnov şi I. Tudosescu, la Editura didactică şi pedagogică; *Tendinţe materialiste şi raţionaliste în filozofia românească din perioada interbelică* de N. Gogoneaţă şi R. Pantazi, la Edit. politică); de asemenea, cu lucrări ce reprezintă dezvoltarea unor prelegeri şi cursuri universitare (*Teoria sistemelor logice* de Gh. Enescu, la Edit. ştiinţifică şi enciclopedică; *Istoria filozofiei contemporane*, vol. I, de Al. Boboc, la Edit. didactică şi pedagogică).

Mai sînt de acoperit anumite necesităţi cu sinteze asupra altor domenii ale filozofiei contemporane. În aşteptarea unor lucrări originale, cîteva traduceri oferă puncte de reper (de ex., în Editura Meridiane, *Estetica contemporană* a lui G. Morpurgo-Tagliabue, *Marxismul şi estetica* de St. Morawski sau, la Editura Univers, *Categoriile esteticе* de Ev. Moutsopoulos).

Lăudabil ni se pare efortul pentru realizarea unor ediţii de autor, cu aparatul critic

corespunzător. Să notăm, la Editura ştiinţifică şi enciclopedică : Platon, *Opere*, vol. 2 ; F. Bacon, *Despre înţelepciunea anticilor* ; G. *Frege, Scrieri logico-filozofice*, vol. I. Sau, la Editura Academiei R.S.R. : P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*, vol. IV, apoi, la Edit. Facla-Timişoara : L. Blaga, *Aspecte antropologice* iar la Edit. Dacia-Cluj : L. Blaga, *Fiinţa istorică*.

Dintre lucrările monografice deosebite amintim : *Preludiul ideii de libertate morală* de P. Botezatu la Edit. Junimea-Iaşi, *Neointuiţionismul* de Al. Surdu la Edit. Academiei R.S.R. Deosebit de utile ni s-au părut volumele cuprinzînd materiale ale unor manifestări ştiinţifice internaţionale găzduite de ţara noastră : *Viitorul comun al oamenilor* la Edit. politică şi *Actes du VII-e Congrès international d'esthétique* la Edit. Acad. R.S.R. (2 vol).

2. Dintre lucrările autorilor români apărute în această perioadă reţinem, întrucît ne priveşte, două titluri : *Teoria sistemelor logice* de Gh. Enescu, care face o caldă pledoarie, evidenţiind bogăţia instrumentelor logice contemporane, pentru utilizarea în ştiinţele sociale, urmînd exemplul clasicilor marxism-leninismului, a celor mai însemnate cuceriri din domeniul disciplinei logicii ; *Preludiul ideii de libertate morală* a lui P. Botezatu, care accentuează, dublînd pe logician cu argumentele istoriei filozofiei, sensul răspunderii ce apasă pe umerii celor ce, în societate, au căderea să angajeze hotărîri cu rezonanţe multiple. Ambele lucrări sugerează că orice disciplină e datoare să-şi cunoască, laolaltă cu problemele specifice, relevanţa faţă de acţiunea socială.

3. Apreciez în mod deosebit traducerile apărute din literatura filozofică clasică începînd cu ediţia Platon. Consider însă că sîntem deficitari la capitolul traduceri din gînditorii contemporani (B. Russell, L. Wittgenstein, E. Husserl etc.).

4. Revistele noastre de cultură consacră în genere spaţiu tipografic prezentării, mai rar însă interpretării cărţilor de filozofie. „Revista de filozofie" are o poziţie relativ mai bună întrucît oferă atît rubrici pentru semnalare de cărţi cît şi una pentru discuţii critice. Din păcate, periodicitatea şi tirajul revistei nu sînt de natură să o facă mai eficientă pentru public.

M.T. BULIMAR

1. În anii din urmă, numărul titlurilor de cărţi filozofice a sporit considerabil. Concomitent, se constată o aspiraţie şi un efort continuu spre mai înalte cote calitative. Sînt abordate cu mai multă îndrăzneală, cu competenţă teoretică şi ideologică, adeseori cu talent evident, teme majore, perene ale meditaţiei filozofice ; dar, urmîndu-se opera teoretică înalt pilduitoare a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, se acordă o atenţie din ce în ce mai viu resimţită şi acelor probleme care izvorăsc nemijlocit din aplicarea creatoare a tezelor şi principiilor generale ale filozofiei materialist-dialectice şi istorice la condiţiile concrete de dezvoltare a patriei noastre.

Sentimente reconfortante generează şi faptul că, în perioada la care ne referim, a continuat cu bune rezultate opera de valorificare critică a moştenirii filozofice, naţionale şi universale, precum şi acela că forţe însemnate ale cercetării filozofice româneşti s-au manifestat pe terenul unor domenii moderne, de vîrf în investigaţia filozofică mondială, cum sînt domeniile logicii (cu diversele ei ramificaţii), filozofiei culturii, antropologiei culturale, esteticii ş.a.

Un examen exigent al producţiei noastre filozofice din ultimii doi ani învederează, totuşi, destule neajunsuri. Un prim neajuns şi poate cel mai acut resimţit rezidă în insuficienta racordare a cercetării filozofice la pulsurile şi ritmurile accelerate ale vieţii sociale şi ştiinţifice contemporane, româneşti şi internaţionale. Deşi, cum am menţionat, s-au făcut paşi importanţi în această direcţie, realizările nu pot fi întru totul satisfăcătoare. Unii dintre filozofii noştri „de profesie" se retrag în locşoare călduţe, fără „probleme", nu doresc să se „expună" în nici un fel, pierzînd din vedere că în orice domeniu al creaţiei culturale autentice şi cu atît mai vîrtos în filozofie, în ştiinţele social-politice în general, ideile şi soluţiile novatoare implică totdeauna asumarea unor responsabilităţi, angajarea într-o aprigă bătălie a argumentelor şi contraargumentelor, riscul chiar. Să spunem deschis : ne lipsesc încă scrieri de sinteză, de largă abordare, de îndrăzneţe şi nuanţate soluţii asupra unor foarte importante teme filozofice, cum sînt, de exemplu, cele relative la natura şi căile rezolvării contradicţiilor în societatea socialist-comunistă, la specificul determinismului social şi cultural, la implicaţiile filozofice ale celor mai recente cuceriri ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice etc. Prea strălucit nu stăm nici în sectorul istoriei filozofiei. La Editura didactică şi pedagogică au apărut, ce-i drept, unele cursuri universitare valoroase, între care am cita pe acelea ale profesorilor Ernest Stere *(Istoria filozofiei antice şi medievale)* şi Al. Boboc *(Istoria filozofiei contemporane)*, dar realizarea unor tratate de istoria filozofiei universale şi româneşti, comparabile cu cele prestigioase existente pe plan mondial, rămîne încă un nobil deziderat.

2. Consemnăm satisfacţia pe care ne-a produs-o lectura cărţii *De la Sisif la Prometeu*, scrisă de Lucia Dumitrescu-Codreanu şi

tipărită de Editura politică. Menționăm și cartea lui Victor Ernest Maşek, *Arta — o ipostază a libertății*. După opinia noastră, ambele se înscriu printre cele mai notabile reușite filozofice românești din perioada considerată.

3. Dacă, mai departe, aruncăm o ochire asupra traducerilor de carte filozofică efectuate la noi în anii 1976—1977, impresia de ansamblu poate fi, desigur, satisfăcătoare. Continuîndu-se o muncă începută ceva mai înainte, s-au publicat cărți care acoperă, într-o anumită măsură, goluri mari în informarea filozofică a publicului. Editura politică (îndeosebi prin seria „Idei contemporane"), Editura Univers (colecția „Eseuri") și Editura științifică și enciclopedică și-au cîștigat merite importante în această privință. Regrete se pot ivi însă destule și aici. Ele nu provin numai din constatarea că traducerile sînt încă prea puține sau că se fac cu o foarte mare întîrziere (de exemplu, cartea lui Johan Huizinga, *Homo ludens*, apărută la Editura Univers, în 1977, a fost publicată încă din 1938, deci cu aproape patru decenii mai înainte), ci și din aceea că, uneori, din operele unor autori celebri se oferă cititorului român doar *fragmente*... Ca să nu evocăm cazul ceva mai vechi al *Ontologiei existenței sociale* a lui Georg Lukács, carte din care au fost eliminate părți importante, să amintim că, mult mai recent, opera lui Herbert Marcuse s-a bucurat și ea de un tratament similar. În prezent, cititorul nu mai poate fi satisfăcut doar cu niște *eșantioane* de opere, oricît de substanțiale ar fi acestea. Îndreptățit, el vrea să cunoască operele în întregul lor. Să nu uităm că acest cititor, e acum, un cititor format, matur, exigent; el se adapă de la izvoarele filozofiei marxiste de aproape trei decenii, încît bănuirea lui de incompetență filozofică și ideologică nu poate fi decît o prejudecată. Nu am dori să se înțeleagă de aici că publicul cititor — foarte eterogen încă la noi — nu ar mai avea nici o nevoie de îndrumare și lămurire. Dimpotrivă. Dar aceasta este însăși misiunea ce revine criticii filozofice.

4. Critica filozofică nu posedă, pretutindeni în lume, nici măcar statutul incert și atît de controversat al criticii literare. Situația se explică, în bună măsură, prin aceea că filozofia însăși se suprapune pînă la un anumit punct cu demersul critic, orice operă de creație filozofică reprezentînd *eo ipso* și o întreprindere critică. Dacă prin critică filozofică vom înțelege însă, aici, tot ceea ce ține de interpretarea, comentarea și recenzarea avizată, înalt specializată a scrierilor filozofice tipărite, atunci sîntem obligați să constatăm că situația existentă la noi e destul de departe de a genera entuziasm.

Critica filozofică — ale cărei cele dintîi sarcini trebuie să fie acelea de îndrumare, orientare și educare filozofică a publicului celui mai larg, dar și de promovare a valorilor și hotărîtă respingere a nonvalorilor din cîmpul filozofiei — se practică la noi, atunci cînd își merită numele, destul de intermitent. Lăsînd la o parte revista „Era socialistă" a cărei rubrică „Cărți și idei" nu poate — prin natura publicației — să fie ocupată numai cu analiza cărții filozofice, observăm că singură „Revista de filozofie" rezervă o rubrică permanentă și o atenție mai deosebită acestei îndeletniciri; îndeletnicire care — să nu ne autoamăgim — mai trece încă pentru mulți drept o veritabilă cenușăreasă, găzduită mai mult din milă în palatul de cleștar al Filozofiei. Ce poate face însă și „Revista de filozofie" cînd apare doar o dată la două luni și cînd, pe deasupra, nu de puține ori, este nevoită să-și îndemne chiar ea colaboratorii pentru a-și exprima opiniile despre cărți? Cît despre celelalte reviste de cultură care apar în țară, situația e cunoscută: cu cîteva onorabile excepții, ele publică — explicabil — numai incidental articole filozofice, dacă, bineînțeles, sînt „actuale" și cît mai scurte. Materialele cu caracter critic, recenziile etc. nu sînt respinse a priori, dar ele trebuie neapărat să nu depășească pagina unei coli de hîrtie obișnuite, adică să nu spună mai nimic ...

De ținem seamă de toate acestea, nu vom mai avea de ce ne mira că în prezent nimeni nu poate fi suspectat la noi de a fi „critic de filozofie", așa cum se vorbește frecvent despre „criticii de artă" ori despre „criticii literari". Breasla e inexistentă. Nu pentru că nu ar fi de lucru, ci pentru că lucrul nu-i prea îmbie pe mulți. În plus, e lipsă și de spațiu de atelier și de unelte trebuitoare ...

SORIN VIERU

1. Pentru a înregistra dinamica fenomenului filozofic se cer alte repere; este dificil de apreciat dacă ultimii doi ani au marcat progrese notabile în filozofie, în comparație cu anii precedenți. Impresia mea este totuși că *nu*. Dacă însă cîntărim ansamblul producției acestui deceniu raportîndu-o la deceniul precedent se va constata lesne că un șir de făgăduințe au fost onorate și că, răbdător, în adînc, meditația filozofică lucrează. Din păcate, procentul de eșecuri se menține ridicat; nu puține cărți plutesc la nivelul compilației nerăbdătoare; proiecte promițătoare sînt ratate fiindcă autorii nu au avut stăruința de a-și duce gîndul pînă la capăt și a înnobila materia primă. Stilul bombastic, de o ieftină emfază, și monotonia nepoleită a lipsei de gînd au continuat să se răsfețe în filele unor tipărituri ale acestor ani. Hotărît lucru, întrebările și așteptările noastre sînt covîrșitor mai bogate decît ceea ce reușesc

filozofii să ofere. Din fericire, există excepții; din nefericire, ele rămîn prea puține.

2. *Despărțirea de Goethe* a lui Constantin Noica (Editura Univers, 1976) răspunde pe deplin așteptărilor mele și exigențelor filozofice generale: este o carte pentru minte și suflet care dovedește cu prisosință (mai trebuie oare?) că accesibilitatea se dobîndește printr-o mare originalitate creatoare, originalitate necăutată ca atare, dar găsită în mod firesc prin muncă imensă asupra ideii, asupra cuvîntului, asupra surselor. Cartea lui Noica nu este numai despre Goethe, ci despre lumea de azi, despre răspîntiile ei. Sînt convins că această lucrare constituie un aport durabil la cultura filozofică a țării noastre și că ne poate reprezenta pe orice meridian. Complexă, stufoasă, cercetarea specială a lui Sergiu Al-George, *Limbă și gîndire în cultura indiană — Introducere în semiologia indiană* (Editura științifică și enciclopedică, 1976) conduce, pînă la urmă, la concluzii de mare interes cu privire la structura, planul tematic și motivațiile culturii indiene în ansamblu, în comparație cu acelea ale culturii europene; iată încă o carte care aplecîndu-se asupra unor date istorice sfîrșește prin a privi lumea de azi. După părerea mea, aceste două cărți răspund unor înalte exigențe. Revistele de cultură au scris puțin despre ele, „Revista de filozofie" deloc. Este motivul, dealtfel, pentru care le-am menționat tocmai pe acestea.

3. Traducerile (îndeosebi atunci cînd sînt însoțite de aparatul critic și lămuritor) îndeplinesc o funcție vitală. Ele sînt o briză de aer proaspăt, un act de cultură fecund, cu consecințe durabile dar și cu ecou imediat în conștiințe. Editurilor noastre nu li se poate propune decît un singur lucru: să-și îndoiască și să-și întreiască eforturile, menținînd ștacheta calității la nivelul înalt deja atins.

4. *Receptarea critică* a cărții de filozofie ar putea fi, ea însăși, un obiect de îndreptățite critici. În fapt, este loc aici pentru o *autocritică* cuprinzătoare a truditorilor pe tărîmul filozofiei. Critica de artă și aceea literară sînt specialități constituite, cu un statut al lor limpede și cu o funcție recunoscută de toată lumea. În schimb, critica filozofică nu există ca specialitate aparte. Bineînțeles, ea trebuie să fie o parte integrantă a activității filozofice și nu activitatea specializată a cîtorva experți. Atunci cînd filozofii tac — unii despre ceilalți — absența exprimării înseamnă neîndeplinirea unei datorii față de ei înșiși: o autosărăcire și automutilare. „Revista de filozofie" și alte reviste de cultură au lăsat nesemnalate și nediscutate cărți ale căror merite indiscutabile sau lacune evidente, reclamau, în egală măsură, o discuție la obiect. De această tăcere se fac vinovate nu atît redacțiile revistelor cît prejudecățile și înhibițiile filozofilor, moștenite dincolo de termenul lor de garanție, sau, complementară lor, o anumită afabilitate necritică. Receptarea critică a cărții de filozofie dictează, totodată, o receptare critică a receptării critice, o corectare a erorilor de optică generate de naivitate, incompetență sau agresivitate *ad hominem*. Sîntem încă și mai departe de așa ceva. Cunosc numeroși colegi ai mei, autori de cărți și studii de specialitate recenzate, cu un deceniu sau mai multe de activitate filozofică în spate, ce nu au ajuns să semneze o singură notă de lectură sau recenzie la lucrarea unui coleg de preocupări. Prudență? Trufie? Oricum, neîndeplinirea unei obligații în primul rînd față de ei înșiși. Căci, încă o dată: dacă omul de artă așteaptă de la criticul de artă un ecou, în comunitățile științifice și în filozofie dialogul autorului cu cititorii nu are cum să aștepte oficiile unui critic specializat neavînd altă profesiune decît critica.

ANETA NUȚU-BUSUIOC

1. Cartea de filozofie răspunde unei reale necesități a cititorului de la noi, fapt dovedit și prin aceea ca majoritatea lucrărilor de filozofie sînt epuizate la foarte scurt timp după apariție. Desigur, o astfel de situație se datorește și tirajelor extrem de reduse, mult inferioare, de pildă, numărului de cadre didactice de specialitate din învățămîntul superior și mediu, ca să nu mai vorbim de cercetătorii, teoreticienii din domeniul filozofiei sau de toți cei care se interesează de probleme filozofice.

În ultimii doi ani s-a accentuat în mod îmbucurător ponderea lucrărilor de filozofie socială, ceea ce constituie o achiziție a activității editoriale în domeniul la care ne referim. Din păcate însă, această orientare s-a realizat printr-o oarecare neglijare a tematicii de epistemologie și aici nu am în vedere atît lucrări de logică și metodologie a cunoașterii științifice, cît, mai ales, discutarea implicațiilor filozofice generale, de principiu ale mutațiilor ce-au intervenit în gîndirea științifică din zilele noastre. Evoluția pozitivă a tematicii la care m-am referit cred c-ar fi trebuit să fie dezvoltată în direcția valorificării unor lucrări privind problematica socială umană în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a proliferării revoluției științifico-tehnice.

În general, lucrările de filozofie apărute atestă o bază de informație, de documentare mult mai largă decît în trecut și adeseori, capacități de abordare teoretică mai profundă.

Publicarea unor culegeri este, de asemenea, un fenomon pozitiv, însă cred că s-ar putea

îmbunătăți raportul dintre asemenea lucrări și cartea de filozofie cu caracter monografic, de aprofundare a unor teme mai puțin cuprinzătoare.

2. Dintre lucrările apărute recent aș releva, mai ales, pentru sugestiile numeroase pe care le oferă, volumele de studii: *Progresul istoric și contemporaneitatea* (publicată de Academia „Ștefan Gheorghiu" în Editura politică, 1976, coord. Leonte Răutu), *Conștiință socialistă și participare socială* (coord. Constantin Potîngă și Vasile Popescu, Editura Academiei, 1977) și *Acțiune, decizie, responsabilitate* (coord. Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, Editura Academiei, 1977), cărți care abordează și prin tematică și prin substanță teoretică probleme centrale ale vieții contemporane, aducînd, în multe privințe, contribuții reale.

Aș menționa, de asemenea, ca un fapt pozitiv, orientarea spre studii monografice în domeniul filozofiei a unor oameni de știință. Spre deosebire de trecut, cînd specialiștii din diferite domenii științifice publicau, mai ales, studii privind unele probleme de epistemologie a domeniului respectiv, acum se remarcă faptul că unii dintre acești autori trec la abordarea, dezvoltarea unor concepții filozofice, demne de interes, din perspectiva adoptată. Menționez în această privință cărțile: *Dimensiunile cunoașterii* de Mihail Florescu, Editura politică, 1977; *Sistem și civilizație* de M. Drăgănescu, în colecția „Idei contemporane", Editura politică, 1976 și *Persoană și devenire* de E. Pamfil și D. Ogodescu, Editura științifică și enciclopedică, 1976.

3. Traducerile din literatura filozofică clasică se desfășoară, apreciez, într-un ritm lent, dar cu statornicie și constanță. Cele de filozofie contemporană ar trebui, după părerea mea, să reflecte mult mai mult decît se face în prezent succesele cercetării filozofiei marxiste din țări cum sînt nu numai cele socialiste (și aici se poate face mai mult), dar și din Italia, Franța, S.U.A. etc. etc. Poate singura excepție care merită să fie relevată este activitatea plină de inițiativă și de competență a colecției „Idei contemporane", publicată de Editura politică.

4. După părerea mea, receptarea critică a producției filozofice este cel mai deficitar aspect dintre cele propuse spre reflecție. Cînd fac această afirmație mă gîndesc mai ales, la modalitățile în care se realizează, dar, evident, nu numai la aceasta. Am în vedere, de pildă, faptul că mai sînt prezente — și nu rareori — recenzii care pun, de multe ori, problema în forma simplistă a alternativei „da-nu". Înțeleg prin aceasta că meritele autorilor sînt, de multe ori, fie subliniate în mod unilateral, fie se contestă, tot atît de global, unilateral, efortul acestora. Consider că unele cărți de filozofie ar merita, în mai mare măsură decît se face în prezent, o dezbatere sub forma unei *autentice confruntări* dintre autori și cîțiva cititori *bine avizați*. Cred că „Revista de filozofie", care a făcut mari progrese și în acest sens în ultima vreme, ar putea să aibă inițiativa organizării unor astfel de *dezbateri operative* la apariția multor lucrări de specialitate filozofică, a căror discutare interesează o categorie largă de cititori. De asemenea, adaug că mi se pare deficitară informarea și documentarea cu privire la activitatea filozofică românească. În acest sens, sugerez „Revistei de filozofie", pe lîngă dezbaterile și recenziile critice mai ample, în sensul în care m-am referit mai înainte, inițierea unei *rubrici permanente de semnalare și de prezentare* sumară (indicînd doar tematica a *tot ce apare* în domeniul filozofiei, sau cu relevanță filozofică explicită, la diverse edituri, în toate publicațiile, revistele etc. din țară.

Și, în încheiere, un gînd pentru toți slujitorii domeniului nostru, atît de ancorat în realitățile sociale pe care le trăim și la care participăm: să nu uităm nici un moment că și aici — și cred că „aici" în mai mare măsură — principiile eticii și echității socialiste trebuie să prindă viață mai profund, etica cercetării științifice trebuie să facă și ea parte din modul nostru de a fi).

PĂRERI ȘI APRECIERI ALE EDITORILOR

CHESTIONAR

1. *Ce părere aveți despre lucrările de filozofie apărute în editura dv. în ultimii doi ani? Vă rugăm să menționați două dintre aceste lucrări pe care le considerați mai valoroase?*
2. *În editurile noastre au apărut nu puține cărți filozofice lipsite de ecou în conștiința cititorilor. Cum vă explicați acest fapt? Prin slaba exigență a autorilor, a editurilor sau a opiniei critice generale?*

3. Ce lucrări mai interesante din domeniile filozofiei aveți în planul editorial pentru anul 1978? Ca editori de carte filozofică, ce doleanțe ați formula față de autorii de lucrări și, de asemenea, față de opinia critică asupra cărții apărute?

RĂSPUNSURI

C. BUSUIOCEANU
Directorul Editurii Academiei

1. În mod constant Editura Academiei își propune și urmărește editarea unor lucrări de înalt prestigiu științific, contribuind astfel la valorificarea gîndirii originale românești în cîmpul filozofiei, al științelor sociale în genere. Totodată, editura, cu o atenție deosebită îndreptată asupra planurilor de cercetare ale Institutului de filozofie, ale catedrelor de specialitate, este interesată în promovarea acelor lucrări care sînt de natură să impulsioneze reflexia filozofică legată de importantele mutații ale timpului nostru socialist, în principalele domenii ale acțiunii sociale, astfel ca producția noastră editorială să prezinte și o valoare operantă. Lucrările de filozofie apărute în anii 1976—1977 — reflectînd nivelul cercetării — sînt orientate, în majoritatea lor, către surprinderea și explicarea teoretică, spre degajarea semnificațiilor, a mutațiilor revoluționare ce au loc în toate sferele vieții economico-sociale a României, modul în care gîndirea filozofică românească răspunde sarcinilor de majoră importanță formulate în Programul partidului, în documentele Congresului al XI-lea al P.C.R., ale Congresului educației politice și al culturii socialiste, în expunerile secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu (în special la recenta Conferință Națională a partidului).

Întreaga activitate a editurii noastre se desfășoară în sensul promovării unor lucrări valoroase, cu un clar conținut ideologic, cu o amplă deschidere spre aspectele practicii sociale, ale reflectării legăturii învățămîntului cu cercetarea și producția, ale preocupărilor partidului nostru în direcția perfecționării structurilor instituționale, a lărgirii formelor democratice de participare a maselor la conducere. Prin editarea unor titluri ce răspund unei largi sfere a comenzii sociale, lucrările noastre, cu adresabilitate directă specialiștilor, sînt consultate de toți cei interesați în aprofundarea fenomenului social, a problemelor ce frămîntă întreaga mișcare filozofică din țara noastră. Dovada acestui fapt este permanenta mărire a tirajelor.

Printre lucrările valoroase publicate de Editura Academiei în 1976, se pot cita, de exemplu, volumul *Acțiune, decizie, responsabilitate. Studii de praxiologie*, colectiv de coordonare: I. Tudosescu, C. Popa, M. Florea. După aprecierea formulată în recenzia semnată de I. Mitran în „Era socialistă" nr. 4/1977, meritul colectivului de autori și al editurii „este de a fi propus specialiștilor, dar și unui public larg, interesante ipoteze de lucru și teme de meditație filozofică asupra căilor, metodelor și valorilor diverselor tipuri de acțiune socială conștientă aflată în slujba celor mai înaintate idealuri umane". Tot în anul 1976 editura noastră a publicat lucrarea *Coordonate valorice ale civilizației socialiste*, coordonatori Al. Tănase și L. Miroș, care s-a bucurat de aprecieri elogioase ale presei (de exemplu, „Era socialistă", nr. 11/1977 sau „Contemporanul" din 19.03.1977, din care cităm: „explorările în extensie ca și în profunzime ale proceselor magistrale prin care se instituie și se îmbogățesc sistemele valorice ale noii culturi și civilizații, ale modului de trai socialist constituie o contribuție importantă la dezvoltarea filozofiei marxiste a culturii, a antropologiei și axiologiei întemeiate pe principiile fundamentale ale concepției materialist-dialectice despre societate și cultură"

Printre aparițiile recente ale anului 1977, trebuie citată în mod deosebit lucrarea *Conștiință socialistă și participare socială*, coordonatori C. Potîngă și V. Popescu, în care se valorifică cercetări desfășurate sub genericul unor teme prioritare decurgînd din documentele P.C.R. vizînd cerința cu caracter legic a progresului societății socialiste, imperativele transformării revoluționare a conștiinței sociale, ale perfecționării continue a activității politico-ideologice și cultural-educative de masă, ale formării și educării omului nou, constructor conștient și devotat al socialismului și comunismului în țara noastră, creșterea continuă a rolului conducător al partidului în toate domeniile vieții sociale. Printre titlurile apărute sub egida editurii noastre este de menționat volumul coordonat de prof. Mircea Malița, *Sisteme în științele sociale*, ce oferă o deschidere către aplicarea teoriei generale a sistemelor în domeniul științelor sociale, de incontestabilă modernitate.

Sîntem pe deplin conștienți că realizările pozitive menționate mai sus ar trebui completate prin lărgirea ariei tematice, prin insistența în direcția publicării mai rapide a tratatelor și monografiilor (prevăzute dealtfel în planurile noastre de viitor), prin lucrări care să pună elocvent în lumină principiul gene-

ral al socialismului științific, concepția generală despre lume și viață a clasei muncitoare, materialismul dialectic și istoric, cît și hotărîrile partidului nostru, ale Congresului al XI-lea, Programul P.C.R. care constituie marxism-leninismul creator în România. Tradițiile progresiste românești și universale, valorificarea moștenirii culturale reprezintă de asemenea preocupări concretizate în programul nostru editorial curent și de perspectivă. Se pot astfel aminti editarea unor volume din opera lui B.P. Hașdeu, Petre Andrei, P.P. Negulescu, D. Bădărău etc. Totodată, cerința formulată în documentele noastre de partid privind angajarea unui dialog critic cu școli și curente nemarxiste este acoperită prin editarea unor lucrări ca *Studii de istoria filozofiei universale*, culegere ajunsă la vol. V., *Elemente de logică intuiționistă* și *Neointuiționismul* (autor Al. Surdu).

Editura noastră promovează de asemenea lucrări care, prin ținuta lor teoretică și politică, au menirea de a dezvălui valențele revoluționare ale artei noastre socialiste, înțelegerea dialecticii deosebit de complexe între sfera esteticului și cea a socialului (menționăm astfel volumul *Relația social-autonom în artă*, autor Gr. Smeu).

2. Din contactele directe cu publicul cititor, din bogata corespondență cu acesta, din desele contacte cu specialiștii, din discuțiile periodice cu centrele de librării din țară, putem afirma că lucrările noastre nu fac parte din acele „nu puține cărți filozofice lipsite de ecou în conștiința cititorilor". La ecourile din presă amintite mai sus putem menționa și rapida difuzare a cărții noastre. Tirajele obținute pentru lucrările de filozofie și, în general, pentru lucrările de științe sociale atestă de asemenea interesul cititorilor. Dăm cîteva exemple ilustrative: S. Vieru, *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice* (tiraj 1250), V. Constantinescu, *Sistemul sociologic al lui D. Drăghicescu* (1150), V. Roman, *Secolul XX — secolul marilor revoluții* (10320); Gr. Smeu, *Relația social-autonom în artă* (2700), Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă* (2000), *Acțiune, decizie, responsabilitate* (2970), *Coordonate valorice ale civilizației socialiste* (3760). Difuzarea în termen scurt a acestora duce mai degrabă la concluzia că *nu apar suficiente titluri* care să satisfacă cererile de literatură filozofică ale publicului din țara noastră, public receptiv la lucrări cu un bogat conținut formativ și informativ. Dealtfel, cu prilejul unor analize ale cărții social-politice și filozofice, a reieșit valoarea teoretică și socială deosebită a cărții academice.

Gîndim totuși că ar trebui să sporească exigențele față de literatura filozofică, ar trebui intensificate eforturile pentru acoperirea unei arii cît mai complete a problemelor discutate astăzi în filozofie, în științele sociale Din acest punct de vedere noi am întocmit un vast program de editare pe baza comenzii sociale, axa centrală a acestui program fiind documentele de partid, program care urmărește în primul rînd publicarea unor vaste *tratate* (etică, estetică, istoria filozofiei românești, a filozofiei universale, epistemologie), a unor lucrări care să răspundă cerințelor pe care partidul le formulează cercetătorilor din domeniul filozofiei.

Editura Academiei va depune și pe viitor toate străduințele ca lucrările apărute să contribuie atît la evidențierea angajării sociale a filozofiei, la realizarea deplină a multiplei ei funcționalități, cît și la formarea și educarea omului nou, constructor conștient și devotat al socialismului și comunismului. O asemenea literatură este rezultatul firesc al amplei activități cultural-educative desfășurate în țara noastră, în acest climat creator, exigența autorilor, editurilor și opiniei critice este, după părerea noastră, în creștere.

3. Din planul editorial pe 1978 am nota titluri de importanță deosebită, ca volumele I și II ale tratatului de *Istoria filozofiei românești*. La acestea se adaugă monografii colective ca: *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii*, lucrare ce-și propune să trateze dintr-o perspectivă praxiologică structurile și funcțiile instituțiilor socialiste; *Euristică și structură în știință; Studiul sistemelor și conducerea socială*, coordonatori Sergiu Tamaș și Paul Constantinescu, lucrare ce răspunde cerințelor practicii conducerii societății socialiste multilateral dezvoltate; *Civilizația socialistă — alternativă pozitivă la criza culturii burgheze contemporane*, coordonator Al. Tănase.

Ca editori de carte filozofică, am propune autorilor de lucrări o mai mare promptitudine în dezbaterile de idei contemporane, iar criticii — intensificarea preocupărilor de a analiza la timp producția de carte filozofică și de a stimula schimbul de idei în legătură cu aceasta.

ADELA BECLEANU-IANCU
Șef al redacției de filozofie a Editurii politice.

1. În ultimii doi ani, Editura politică a pus la îndemîna cititorilor de diverse categorii lucrări filozofice cu un spectru tematic larg, cu precădere lucrări ale autorilor români, la care se adaugă și traduceri din literatura filozofică contemporană, în prestigioasa colecție „Idei contemporane".

Fidelă concepției sale cu privire la varietatea formelor de prezentare și mai ales a temelor puse în circulație, editura a oferit și în această perioadă tipuri diferite de cărți,

începînd cu cele sintetice de mici dimensiuni („broșuri") cum sînt cele din colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", seriile Filozofie și Etică, din colecția „Dezbateri ideologice" sau din seriile destinate învățămîntului politico-ideologic de partid — „Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării", „Universitatea politică și de conducere" —, continuînd cu mici monografii de nivel mediu ori cu monografii de specialitate, unele dintre ele reușite cărți de autor, cu antologii de texte din gîndirea progresistă românească și terminînd cu culegeri de studii.

Aria tematică întinsă s-a concretizat în lucrări de ontologie, filozofie socială, a culturii sau a științei, completată cu cîteva cărți din domenii noi ale științelor sociale, cum ar fi politologia, cercetarea viitorului, polemologia etc. Interesul prioritar a fost îndreptat spre lucrări care ilustrează problematica specifică societății noastre socialiste. Astfel, în cinstea Conferinței naționale a P.C.R. din decembrie 1977 a apărut cel de al 14-lea volum al operelor tovarășului Nicolae Ceaușescu *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate* și un număr important de culegeri sintetice grupate tematic în colecția „Documente ale Partidului Comunist Român", dintre care exemplificăm : *Creșterea rolului conducător al P.C.R. în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate; Națiune, stat, democrație; Rolul și locul omului în construirea societății socialiste multilateral dezvoltate*. Totodată, am valorificat din temele cercetătorilor sau am solicitat acestora cărți privind aspecte ale dezvoltării conștiinței socialiste, perfecționarea statului, afirmarea noii democrații și a umanismului în societatea noastră, libertatea și responsabilitatea. Astfel, sub egida Academiei de științe sociale și politice a apărut lucrarea intitulată *Perfecționarea statului — dezvoltarea democrației socialiste*.

În afară de traducerile apărute în anii 1976 — 1977 în colecția „Idei contemporane", din autori de notorietate mondială ca : H. Marcuse, T. Kotarbinski, N.P. Dubinin, W. Heisenberg, asupra cărora nu este cazul să exprimăm judecăți de valoare, consider că dintre lucrările originale mai valoroase care s-au confruntat cu părerile publicului cititor pot fi socotite *Progresul istoric și contemporaneitatea* — culegere tematică de studii apărută sub egida Academiei „Ștefan Gheorghiu", coordonată de Leonte Răutu și *Cultură și civilizație* de Al. Tănase.

2. Nu aș putea să subscriu decît parțial la răspunsul sugerat de întrebare. Da, în edituriie noastre apar și „cărți filozofice lipsite de ecou în conștiința cititorilor", dar aș răspunde din planul opus al negației : „nu puține", ci „nu multe", căci cine citește atent *întreaga* noastră cronică pe marginea apariților editoriale și mai ales cine lucrează într-o editură știe cît de solicitată este cartea în general, cartea de filozofie, de asemenea.

Cititorii, prin care înțeleg nu numai specialiștii, ci și un public mai larg, de la orașe și sate, cu aprehensiune bineintenționată pentru acest gen ceva mai dificil de literatură, cum este cel filozofic — și nu cîteva minți docte, gata să critice tot ce se scrie, dar mai ales ce nu se scrie —, își exprimă, ce-i drept mai puțin în presă, dar mai mult prin numeroase scrisori adresate redacției, sau în cadrul întîlnirilor autori-editori-cititori, aprecieri laudative cu privire la cartea de filozofie, primind cu satisfacție îndeosebi pe cea prezentată sintetic sau pe cea care abordează problematica filozofică contemporană. Tot ei ne adresează și nemulțumirile cu privire la insuficiența tirajelor, fac propuneri de noi teme, dar mai ales ne aduc profitabile critici *la obiect*, bineînțeles pentru acele lucrări de mai redusă specialitate.

Dar, se pare că pentru unii nu aceasta înseamnă „opinia critică *generală*". Iată de ce socotesc că critica ce se face astăzi în presă și în revistele de specialitate pe marginea cărții de filozofie este în multe cazuri insuficientă și inoperantă. În cel mai bun caz, revistele de cultură fac prezentări „de serviciu", sub semnul întîmplării și de multe ori al subiectivismului. Lipsesc dezbaterile constructive, afirmarea de opinii, a unor idei de substanță, lipsește însuși dialogul constructiv, acel veritabil climat critic, care să dezbată *în primul rînd calitatea* și mai puțin diferite aspecte lăturalnice, care nu afectează esența.

Aceasta nu înseamnă că autorii nu poartă nici o răspundere. Sînt destule cazuri în care autorii, deși își propun teme interesante, nu ajung să le realizeze îndeajuns, nu expun tezele clar și sistematic, cad în factologie sau abuzează de fraze generale lipsite de substanță, astfel că editorul trebuie să urmărească cu îndîrjire și sîciitor (pentru autor) finisarea temeinică a lucrării respective. Situații de acest gen se întîmplă mai ales la lucrările colective, ai căror coordonatori nu-și fac întotdeauna datoria.

Dar, se întîmplă ca și editorul să nu-și facă datoria pînă la capăt, să-și diminueze exigența sau, regretabil, să nu o invoce deloc, și iată-ne ajunși la o triplă răspundere pentru cărțile mai puțin reușite care apar : autor, editor, critică.

3. Dintre lucrările „forte" ale anului 1978, se află sub tipar amplul *Dicționar de filozofie*, întocmit de 32 autori, cadre didactice universitare și cercetători științifici, coordonatori Oct. Chețan și R. Sommer, cuprinzînd cca 2200 termeni care privesc fondul principal de noțiuni proprii filozofiei marxite,

precum și pe cele din patrimoniul istoriei filozofiei universale. Sînt prezente curentele, școlile, orientările, personalitățile reprezentative din istoria gîndirii filozofice universale și românești, precum și problematica celor mai noi dezbateri filozofice.

Sînt în pregătire, de asemenea, lucrările: *Stăpînirea complexității* de Mircea Malița, prevăzută să apară în colecția „Idei contemporane", care se încadrează în dezbaterile actuale asupra principalelor confruntări de idei referitoare la teoria sistemelor și a modelării, abordînd concepte și metodologii noi intrate în patrimoniul științelor sociale și ale naturii; *Conștiință filozofică și conflicte valorice* de Ludwig Grünberg, în care autorul tratează confruntările de idei din filozofia contemporană, conjugînd analiza critică a curentelor filozofice nemarxiste cu angajarea militantă a marxismului creator în marile controverse ale epocii; continuarea, sub aceeași egidă și coordonare, a problematicii dezbătute în *Progresul istoric și contemporaneitatea*, în noul volum *Revoluția și progresul în secolul XX*, în care vor fi tratate probleme ale relației general-particular în teoria și practica construcției socialiste, ale interacțiunii dintre revoluția socialistă și progresul tehnic, ale legăturii organice dintre socialism și umanism, precum și probleme globale ale contemporaneității, explorarea viitorului și implicațiile ei asupra progresului social. De asemenea, vom edita două volume, unul despre creșterea rolului clasei muncitoare ca forță socială conducătoare în actuala etapă de dezvoltare a României socialiste și altul despre autoconducerea în societatea socialistă, formă a democrației muncitorești, aflate în pregătire la Academia „Ștefan Gheorghiu".

La toate aceste lucrări ale frontului filozofic românesc se vor adăuga alte apariții așteptate de public în colecția „Idei contemporane" dintre care enumerăm doar cîteva: *Restructurarea ordinii internaționale* (Colectiv, J. Tinbergen), Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, A. Toynbee, *Orașele în mișcare*, G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. 2, B.G. Kuznețov, *Rațiune și științare*, G. Prestipino, *Natura și societatea*, E. Schrödinger, *Ce este viața* și *Spirit și materie*, L. de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*.

MIRCEA MÂCIU
Directorul Editurii științifice și enciclopedice

Gîndirea filozofică românească contemporană cunoaște unul dintre cele mai importante momente ale împlinirii și afirmării sale istorice — *socialismul*. Întemeiată pe materialismul dialectic și istoric, pe cunoașterea legilor și proceselor dezvoltării naturii, societății și gîndirii, a activităților construirii noii orînduiri sociale, pe valorificarea critică a moștenirii cultural-științifice înaintate a trecutului, ea ne este redată în zeci de lucrări de filozofie și logică, etică și estetică etc.

Dezvoltarea și impunerea ei în prim-planul vieții noastre spirituale este rezultatul organizării și conducerii de către Partidul Comunist Român a întregului proces revoluționar de făurire a noii orînduiri sociale. Expresia sa teoretică-ideologică cea mai înaltă o reprezintă Programul Partidului Comunist Român, opera teoretică a secretarului general al partidului. În fundamentarea operei sale teoretice și practice, tovarășul Nicolae Ceaușescu pornește de la ideea că „omenirea are nevoie de gîndire creatoare, de oameni care să judece, să reflecteze, să-și exprime părerea despre noile procese sociale".

În cadrul acestei ample construcții spirituale naționale, literatura filozofică publicată de Editura științifică și enciclopedică ocupă un loc principal. Cărțile apărute în ultimii ani se înscriu în sferele logicii, semanticii și praxiologiei, ale axiologiei, esteticii și eticii, ale filozofiei științei, teoriei despre om și societate etc. Ele reflectă preocuparea autorilor de a pătrunde, analiza și explica universul activităților ființei umane privind cunoașterea lumii materiale și spirituale, raporturile omului cu lumea cunoscută, eforturile de a-i lărgi granițele, încercările de a asigura, prin cunoaștere și acțiune, concordanța dintre idei și realitățile pe care le exprimă.

Înainte de a nominaliza cele trei titluri originale, din producția ultimilor ani, pe care le consider ca fiind cele mai valoroase, doresc să amintesc cîteva dintre colecțiile reprezentative ale editurii. Este vorba de: a) „Clasicii filozofiei universale". În cadrul ei au apărut: Francisc Bacon — *Despre înțelepciunea anticilor* (1975), Platon — *Opere*, vol. I (1975), vol. II (1976), vol. III (1977), Gottlob Frege — *Scrieri logico-filozofice* (1977); b) „Bibliotheca Orientalis". Ea aduce în fața cititorilor lucrări ca: *Gîndirea asiro-babiloniană în texte* (1976), *Limbă și gîndire în cultura indiană* (1976 — autor, Sergiu Al. George), *Orientalia mirabilia* (1976 — autor, Constantin Daniel), *Cîntarea cîntărilor* (1977); c) „Enciclopedia de buzunar". Aici sînt publicate teme de filozofia științei: *Structura revoluțiilor științifice* (1976 — autor, Th. Kuhn), *Creier uman și creier artificial* (1977 — Eli Katz), *De la materie la om* (1977 — autori, Th. I. Riga și Gh. Călin), *Analogie, modelare, simulare cibernetică* (1977 — autor, Edmond Nicolau) ș.a.; d) „Mica bibliotecă de etică". În cadrul acesteia au apărut, ce-i drept, mai puține lucrări. Ea a început să fie îmbogățită cu lucrări de mare actualitate: *Echitate și dreptate* (1977 — autor, Miroș Liubo-

mira), *Etic și estetic* (1978 — autor, Gheorghe Berescu) ș.a.

După cum se vede, numai lucrările publicate în ultimii 2—3 ani, în cadrul colecțiilor sus-menționate, ajută pe oricine dorește să-și completeze o bibliotecă de filozofie de cea mai înaltă ținută teoretică. Ele prilejuiesc o reîntîlnire plăcută cu gîndirea și ideatica marilor epoci ale culturii și civilizației umane. În alte cazuri, sînt aduse în dezbatere teoretică și impuse în prim-planul cunoașterii teme deosebit de importante din domeniul extrem de actual al filozofiei științei. Ele privesc condiția specifică a diferitelor științe și rolul lor în pătrunderea omului în lumea mai puțin cunoscută chiar de către discipline de avangardă.

Studiile introductive și prefețele care le însoțesc reprezintă, în numeroase cazuri, adevărate monografii. Îngrijitorii de ediții, profesori universitari și cercetători, nu se rezumă la o simplă punere în temă a cititorului asupra volumelor respective. Ei regîndesc și explicitează, în lumina materialismului dialectic de istoric, a experienței științifice românești contemporane și universale, întreaga problematică a acestora.

Dintre lucrările filozofice originale, publicate în ultimii ani, apreciem ca mai importante: *Teoria sistemelor logice* (Gh. Enescu), *Adevăruri necesare?* (M. Flonta), *Din istoria doctrinelor morale* (Ernest Stere). Ele sînt utile oricărui om de știință, profesor universitar, activist de partid și de stat, cercetător științific, indiferent de specialitatea în care lucrează. Problematica abordată, felul cum sînt analizate și expuse relațiile dintre teorie și metateorie, dintre teorie și metodă, distincțiile dintre adevărurile necesare și contingente, raporturile dintre fundamentele social-istorice și cultural-filozofice și diversitatea doctrinelor morale, ideile pe care le pun în evidență autorii respectivi merită a fi cunoscute nu numai de filozof, ci, în egală măsură, și de matematician și biolog, de istoric și etnograf, de inginer. Autorii lor, bazați pe o largă documentare teoretică-științifică și beneficiind de o bogată experiență de cunoaștere și activitate universitară, propun noi soluții și interpretări în domeniile pe care le abordează. Lucrările menționate reprezintă atît pentru specialiști, cît și pentru cercuri mai largi de cititori, dornici să pătrundă și să înțeleagă domeniile respective, adevărate instrumente de lucru.

Efortul editurii, în consens cu al autorilor, evident, este călăuzit de ideea sporirii *cantității de informație esențială* în lucrările pe care le publică. În acest sens au fost făcuți, în ultimii ani, pași importanți. Literatura filozofică nu se prezintă însă în toate cazurile la nivelul exigențelor cititorilor contemporani. Apar încă lucrări redundante, cu număr mare de pagini dar cu puțină, uneori chiar foarte puțină, informație. Sînt date pe piață unele cărți slabe, nerealizate din punct de vedere științific.

Consider că atît autorii, cît și editorii și criticii de specialitate angajați direct în producția de carte filozofică pot și trebuie să determine un salt calitativ în domeniul activității lor. Este vorba atît de selectarea unei tematici majore actuale privind cunoașterea teoretică-filozofică și cea practică instrumentală, de transformare și educare a omului nou, constructor al socialismului, cît și de ridicarea nivelului științific, de sporirea volumului de idei pe care le pun în circulație și în dezbaterea cititorilor. Sarcina noastră este să publicăm o carte filozofică militantă actuală, angajată în descifrarea tainelor naturii și societății, în explicarea legilor, a fenomenelor și proceselor care au loc în natură, societate și gîndire, o carte filozofică, care să se confrunte cu ceea ce s-a realizat deja în aceste domenii și să propună idei noi, menite să contribuie la lichidarea stării de înapoiere care se mai manifestă în gîndire, în conștiință.

În contextul actual, cînd se pune problema ridicării calității muncii în toate domeniile vieții și activității societății, *știința filozofiei* trebuie să se angajeze mai mult ca oricînd în confruntarea de idei, în dezbaterea și clarificarea problemelor cunoașterii naturii și societății, a transformării și perfecționării omului. Regîndirea conceptelor, re-semnificarea acestora în concordanță cu notele nou cunoscute ale obiectelor pe care le desiganează, cu practica revoluționară socialistă reprezintă o condiție fundamentală a împlinirii sale teoretice.

Spre realizarea unor asemenea cerințe militează și colectivul editurii cu toată hotărîrea. Călăuzindu-se după ideile cuprinse în Programul partidului, după indicațiile secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind rolul materialismului dialectic și istoric în cunoașterea și analiza fenomenelor din natură și societate, în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, transformatoare a oamenilor muncii, editura și-a propus pentru 1978, 1979, 1980 lucrări deosebit de interesante. Ele se înscriu în sfera unor teme de mare actualitate: *Coordonatele civilizației socialiste, Ideologia în viața contemporană, Dialectică și relativism, Ce este fericirea?, Logica deontică, Etosul patriotismului socialist, Existența socială, conștiința socială, Epistemologia marxistă contemporană, Fundamentele logice ale gîndirii, Dinamica științei, Teoria științifică, Progresul moral* ș.a.

Acestora li se adaugă susținerea, cu mult mai multe lucrări decît pînă acum, a colecțiilor de literatură filozofică ale editurii. Aici vor fi cuprinse: *Filozofia greacă pînă la Platon,*

2 vol.; Platon, *Opere*, vol. IV, V, VI; Im. Kant, *Critica puterii de judecată*; Voltaire, *Scrisori filozofice;* Spinoza, *Etica, Tratatul despre reforma intelectului*: Cicero, *Opere filozofice*. „Bibliotheca orientalis" va fi îmbogățită cu lucrări, culegeri de texte și antologii din gîndirea antică feniciană, indiană, chineză, cu lucrări privind civilizațiile prehelenice și microasiatice ș.a.

Pentru a răspunde în mult mai mare măsură decît pînă acum cerințelor spirituale creatoare ale societății noastre, dorinței de cunoaștere a cititorilor și exigențelor lor intelectuale sporite credem că este necesară promovarea, în continuare, cu mai multă exigență a unei literaturi filozofice de înaltă ținută teoretică, completarea ei cu teme și idei noi, cerute de viața și activitatea practică materială și spirituală. Acum, cînd depozitul de informație științifică al omenirii este mai bogat ca oricînd în istoria societății noastre, cînd problemele cuceririi macro și microsmosului cu care se confruntă omenirea sînt mai dramatice ca oricînd, oamenii au nevoie de lucrări filozofice care să îndemne la meditație, reflecție, înțelegere, acel *das Verstehen* promovat cu atîta înțelepciune de filozofia raționalistă germană. Numai așa putem să facem cu adevărat din filozofia clasei muncitoare, materialismul dialectic și istoric, conținutul de idei al epocii noastre socialiste.

Pentru aceasta este necesar ca cercetătorii, cadrele universitare să facă eforturi susținute pentru a străbate barierele cunoașterii obișnuite, prin aplicarea unor metode noi, generate de revoluția din științele contemporane, de investigare și pătrundere a fenomenelor, proceselor și legilor care acționează în natură și societate.

RĂSPUNSURI ALE STUDENȚILOR

Nota redacției

Prin chestionarul de față adresat unui număr de cinci studenți în filozofie (anii III și IV) de la Universitatea din București, s-a urmărit o simplă sondare în gradul de informare și de interes al studenților privind cartea de filozofie editată la noi în ultimii doi ani. Răspunsurile la întrebări, care au fost notate pe loc, atestă o relativ bună informare a celor chestionați, un interes viu și activ din partea lor pentru noutățile editoriale în domeniul filozofiei. Se pare chiar că, în cazul lor, cerințele și solicitarea de carte filozofică se află în avans față de oferta de carte din partea autorilor și a editurilor noastre. Au răspuns la chestionar următorii studenți: BĂLĂȘESCU MANUELA, anul III; TARARA GHEORGHE, anul III; ILEA ADRIANA, anul IV; DUR ION, anul IV; NĂZDRĂVAN MIHAIL, anul IV. (În „Răspunsuri" numele sînt redate prin inițiale).

CHESTIONAR ȘI RĂSPUNSURI

1. *Puteți numi trei titluri de lucrări filozofice apărute la noi în ultimii doi ani?*

Răspunsuri

B.M.: Cătălin Zamfir, *Strategii ale dezvoltării sociale;* C.I. Gulian, *Marxism și structuralism;* Mihai Drăgănescu, *Sistem și civilizație.*

T.G.: Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice;* P.P. Negulescu, *Scrieri inedite, vol. IV. Problema cosmogonică*; Cătălin Zamfir, *Strategii ale dezvoltării sociale.*

I.A.: Elena Popovici, *Societate, ideologie, cunoaștere;* G. Frege, *Scrieri logico-filozofice;* Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice.*

D.I.: Al. Boboc, *Istoria filozofiei contemporane;* W. Heisenberg, *Pași peste granițe;* Dubinin, *Mișcarea eternă.*

N.M.: G. Frege, *Scrieri logico-filozofice*; H. Marcuse, *Scrieri filozofice;* Platon, *Opere*, vol. 2; G. Klaus, *Logica modernă.*

2. *Cum luați cunoștință de noile apariții filozofice în librării?*

a) din auzite?
b) de la cursuri?
c) prin mijloace publice de informare?
d) prin căutare personală?

Răspunsuri (Sînt indicate căile de mai sus în ordinea proprie fiecărui student)

B.M. : d, a
T.G. : d, c
I.A. : d, a, b, c
D.I. : d, c, b, a
N.M. : d, a, b, c

3. *Numiți două cărți noi de filozofie cunoscute din lectură proprie*

Răspunsuri

B.M. : H. Marcuse, *Scrieri filozofice;* Elena Popovici, *Societate, ideologie, cunoaștere.*
T.G. : Elena Popovici, *Societate, ideologie, cunoaștere*; Morawski, *Marxismul și estetica.*
I.A. : G. Frege, *Scrieri logico-filozofice;* Morawski, *Marxismul și estetica.*
D.I. : E. PAPU, *Barocul ca tip de existență;* Huizinga, *Homo ludens.*
N.M. : Oscar Hoffmann, *Sisteme conceptuale operaționale în sociologie;* Platon, *Opere*, vol. 2.

4. *Cîte cărți de filozofie ați cumpărat în ultimii doi ani?*

Răspunsuri

B.M. : „Cumpăr cu regularitate ceea ce mi se pare mai interesant din domeniile : *filozofie*, psihologie, sociologie, *epistemologie*"
T.G. : „În general cumpăr orice nouă apariție din domeniul filozofiei sau din alte domenii legate de filozofie".
I.A. : „Cumpăr cu regularitate majoritatea apariților noi din domeniul filozofiei în general și cu precădere din domeniul logicii (și istoriei logicii)".
D.I. : „Cumpăr aproape toate aparițiile editoriale din domeniul istoriei filozofiei românești și universale. Spun « aproape toate » pentru că unele nu le « prind » în librării".
N.M. : „În general cumpăr cărțile din domeniul istoriei filozofiei și logică, cît și cărțile din colecția « Idei contemporane »".

5. *Ați încercat să vă procurați o carte nouă în librării și să n-o găsiți? Care?*

Răspunsuri

B.M. : „Cîteva volume apărute în colecția « Bibliotheca orientalis »".
T.G. : „Foarte greu se pot procura cărțile referitoare la civilizațiile, gîndirea și cultura orientale".
M.B. : „Unele titluri din colecția « Idei contemporane »".

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ASPECTE ALE RAPORTULUI FILOZOFIE—ȘTIINȚĂ

DE

M. AMIRONESEI, N. STRATONE

Filozofia beneficiază astăzi de multiple argumentări ale autonomiei sale față de celelalte modalități de convertire a existenței în termeni de înțelegere umană ; de asemenea, se aduc mereu noi dovezi ce atestă modul în care fiecare sector al vieții practice și spirituale a societății participă direct sau mijlocit la realizarea viziunii filozofice. Dar, cu toate acestea, printr-o tradiție ce începe a deveni stereotipă, *filozofia marxistă* este raportată preferențial, și uneori exclusiv la știință. Optica se cere însă modificată, căci dacă „orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei" [1], urmează că la producerea imaginii filozofice despre lume contribuie, în mod specific, fiecare domeniu al activității umane, reflectoriu sau practic.

Dar chiar în ceea ce privește raportul dintre filozofie și știință lucrurile trebuiesc încă adîncite, și de aceea o reexaminare a acestui raport nu înseamnă a căuta cu orice preț probleme acolo unde nu sînt. În general, în literatura filozofică marxistă se insistă mai cu seamă asupra modului în care știința și filozofia, ca „forme" ale spiritului cooperează, dar se evidențiază mai puțin ceea ce le distinge.

Desigur, filozofia nu s-a putut sustrage niciodată necesității de a dialoga cu știința ; cu atît mai mult atunci cînd ea a înregistrat realizări de seamă. Dar aprofundarea raportului filozofie-știință a fost cerută tot mai insistent în ultimul secol din ambele sensuri. Și un exemplu al acestei nevoi presante a fost criza filozofiei declanșată de pozitivism. Astfel, dacă pînă la debutul acestui curent de gîndire legitimitatea și competența filozofiei erau unanim acceptate, mărturisit sau tacit, deodată *filozofia* s-a văzut chemată să dea seamă științei pentru pretențiile sale cognitive, ca și pentru rătăcirile de care, uneori, s-a făcut răspunzătoare.

Din confruntarea sa cu știința, proces general la mijlocul secolului trecut, filozofia a și cîștigat ceva ce s-a dovedit decisiv pentru evoluția ei ulterioară : anume, filozofia a devenit conștientă de valoarea științei pentru propria sa reconstrucție. Astfel, filozofia a pierdut din orgoliu, de multe ori pînă atunci declarat dar nemotivat de realizări pe măsura lui, dar a cîștigat prin prestigiul pe care fermitatea supozițiilor sale întemeiate pe știință n-a întîrziat să i-l aducă. Locul zborului liber al imaginației cognitive, desigur *necondamnabil dar uneori oarecum necontrolat*, a fost luat de înaintarea domoală, dar mult mai puțin supusă vicisitudinilor critice la care spiritul omenesc supune, din vreme în vreme, chiar și cele mai strălucite realizări ale sale. Și pe această cale, de multe ori anevoioasă și puțin promițătoare pentru filozofii de sistem, filozofia a făcut pași însemnați, dar nu a înregistrat nici o realizare de valoarea și însemnătatea celei înfăptuite de filozofia marxistă.

Se poate spune că filozofia, prin intermediul filozofiei marxiste a ajuns la conștiința de sine, adică își poate da conceptul propriu construind o teorie a filozofării ; și de aceea ea este cu mult mai capabilă a se apleca *asupra propriului statut, a se regîndi în limitele* propriului domeniu, pentru a-și stabili și urma calea proprie în mod ferm, dar *în necurmat dialog cu toate formele activității teoretice și practice a omului.*

Dacă marxismul se reclamă a fi o filozofie științifică, aceasta nu conduce la identificarea filozofiei marxiste nici cu știința, nici cu

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2' Ed. a II-a, București, Edit. politică, 1970, p. 107.

Rev. filoz., **XXV**, 7, p. 49—64 București, 1978.

filozofia științei. Faptul că filozofia marxistă este științifică vrea să însemneze că în construirea sa ca *imagine rațională* a existenței în totalitate, își intuitivează aserțiunile și conceptele, își întărește argumentele cu ceea ce îi oferă știința. Dar pentru realizarea acestei necesități, filozofia nu face apel numai la știință ci la toate formele de activitate umană teoretică și practică. De aceea filozofia și știința trebuiesc privite ca *două moduri diferite de a fi în raporturi cognitive cu lumea, pe care spiritul omenesc le deține în egală măsură.*

I. — Se poate urmări raportul filozofiei cu știința în ceea ce privește *obiectul* supus reflectării în fiecare dintre ele. Obiectivul filozofiei este realitatea în totalitatea ei, adică, cum anticii au spus, tot ceea ce este; ca urmare, filozofia integrează obiectului său nu numai zonele existenței ce fac obiectul științei, ci și știința ca produs cognitiv al ființei omenești. Mai mult, filozofia însăși este inclusă în obiectul reflectării filozofice, întrucît este realizată, adică este fapt de realitate. Filozofia are ca obiect atît existența devenită cît și existența în devenire, atît existența actuală, realizată, cît și existența virtuală, posibilă, atît existența accesibilă cît și existența momentan inaccesibilă omului.

Investighează știința existența în totalitatea ei în același mod ca filozofia? La această întrebare vom răspunde notînd mai întîi că pentru a realiza acest obiectiv știința ar trebui să se autoincludă în propriul său obiect sub toate aspectele. Se observă că atunci cînd știința s-a cercetat din perspective metodologice sau din perspectiva fundamentării ei, și-a construit un etaj superior, *metateoretic*, din care apoi s-a autostudiat. Dar există probleme legate de însăși esența sa, la care știința n-a răspuns satisfăcător pînă în prezent. Se poate spera că și pentru aceste probleme știința își va construi în viitor sectoare la nivel metateoretic. S-a observat însă că acest nivel, deși sub altă formă și în alți termeni, perpetuează multe din întrebările de bază. Va fi nevoie de încă un nivel? Și încă de cîte alte niveluri? Nu cumva problemele astfel perpetuate sînt de domeniul altui mod de reflectare, anume de domeniul filozofiei? Răspunsul este afirmativ, căci de îndată ce știința se cere interpretată în toată generalitatea sa și în raport cu toate celelalte moduri de reflectare a lumii de către om, ea cere o filozofie.

Ce se întîmplă cu filozofia cînd devine propriul său obiect de cercetare și se autoevaluează critic? O reconstrucție a filozofiei înseamnă elaborarea unei noi viziuni asupra existenței în totalitate. Iar pentru realizarea acestei noi imagini, filozofia își găsește materialul conceptual necesar în interiorul propriului edificiu sau și-l poate procura cu mijloace ce-i stau la îndemînă. Și dacă modifică maniera de punere a problemelor, calea pe care a căutat zadarnic soluția pînă atunci și metoda de studiu, ea poate obține soluția. *Numai că această soluție va fi un alt mod de înțelegere filozofică, adică filozofie.* Ceea ce se petrece cu știința se petrece cu toate celelalte domenii ale vieții spirituale a societății. De aceea, se poate spune că atunci cînd ele își delimitează obiectul, *se includ în propriul obiect cel mult parțial*, și dacă cer o interpretare mai largă, mai generală, sfîrșesc prin a cere filozofie. Filozofia însă abordînd existența în totalitate, se include complet pe sine în cîmpul propriei cercetări, și dacă cere reevaluare, cere tot reevaluare filozofică.

În altă ordine de idei, știința are ca obiect numai existența devenită, realizată și accesibilă; despre ceea ce devine domeniul de fapte considerat, despre ceea ce ține de sfera posibilului și inaccesibilului momentan, știința poate oferi numai predicții cu oarecare grad de probabilitate, dar nu cunoștințe cu conținut testat. Cînd filozofia se ocupă de existența devenită, actuală și accesibilă, nu poate face abstracție de știință ci, dimpotrivă, își fundamentează concluziile pe certitudini științifice. Pe de altă parte, știința nu neglijează complet aspectele devenirii, posibilitățile ce se pot realiza, zonele existenței ce-i sînt încă inaccesibile. Despre acestea lansează supoziții fundamentale pe explicații deja achiziționale. Iar întrucît filozofia, ca corp de idei constituit, este un fapt de existență ea este obiect de studiu al unor științe cum sînt logica, sociologia, psihologia, istoria, filologia etc., desigur numai parțial și din unghiuri de vedere limitate.

Diversificarea modalităților de reflectare științifică a lumii nu a modificat obiectul filozofiei, amplificîndu-l sau restrîngîndu-l. El a rămas același: existența dată și gîndită, actuală și în devenire, accesibilă și inaccesibilă momentan. Ceea ce s-a înregistrat este deplasarea de accent în interogarea acestui existent: de la *cum este*, la *ce este* și *ce devin*. Dar ultimile două interogații presupun subsidiar pe prima. De aceea, ca cea mai cuprinzătoare imagine a existentului, filozofia trebuie să aibă suport al aserțiunilor sale în toate modalitățile de reflectare omenească a acestui existent, și în primul rînd presupune cunoștințele certe oferite de știință.

Adîncind considerațiile de mai sus, trebuie relevat că știința explică, și interogația specifică demersului său se formulează: „cum este acest obiect?". Există situații cînd, relativ la un anume domeniu de fapte încă nu s-a configurat o știință propriu-zisă; istoria științei oferă destule exemple de acest fel. Cu referire la acel domeniu rolul de teorie

explicativă este îndeplinit momentan de către filozofie, ceea ce îi conferă acesteia o funcție anticipativă. În astfel de situații filozofia funcționează ca protoștiință. Odată cu maturizarea generală a științei, cu elaborarea și rafinarea mijloacelor de realizare a cercetării științifice propriu-zise, filozofia își declină competența explicativă în domeniul respectiv, o nouă știință preluînd acest rol, dar îndeplinește o funcție similară relativ la alte domenii de fapte. În acest fel, filozofia poate juca față de știință un autentic rol explorator, suplinindu-i parțial nerealizările și slăbiciunile momentane. Cu alte cuvinte, știința presupune filozofia ca o fază preliminară a ei, desigur, în sensul arătat. Dar și o anumită teorie științifică poate juca uneori rolul de protofilozofie, căci, de regulă, teoriile științifice devin obiect al interpretării filozofice după constituirea lor, putînd astfel impune un anume mod de filozofare sau modificări regionale în cadrul celui deja existent (un exemplu concludent este oferit de procesul genezei marxismului).

II. — Dialogul dintre cele două domenii ale vieții spirituale aduse aici în instanță poate fi urmărit și pe planul strategiei de cercetare *(metodologiei)* specifice. Fiecare știință posedă metode de cercetare proprii, de utilitate particulară sau cel mult regională, mai mult sau mai puțin elaborate și de aceea cu o valoare mai mare sau mai mică, dar capabile a conduce satisfăcător cercetarea. Inseriind științele, se poate alcătui un repertoriu al metodelor de care dispune știința în totalitatea sa. Filozofia marxistă posedă și ea o metodologie proprie, dialectica, căreia îi sînt subordonate alte metode pe care adesea le preia critic. Ce se poate spune cu privire la metodologia științei și a filozofiei în ceea ce ne interesează aici?

În primul rînd, diversul domeniilor limitate în care știința își exercită prerogativele presupune și o mare diversitate a strategiilor. Aceasta determină situația ca strategia științei, ca tot, să fie fundamentată pe un număr relativ mare de principii. Filozofia însă își are ca obiect o unitate a diversului existenței, totalitatea ei, deasupra căreia pare că plutește fără a se fixa preferențial nicăieri, stare necesară pentru surprinderea ansamblului. Din acest motiv și strategia sa este mult mai unitară comparativ cu aceea a științei, ceea ce face suficiente un număr restrîns de principii pentru a o fundamenta. Se poate spune că dacă metodele științei sînt orientate preponderent analitic, metodologia filozofică este orientată preponderent sintetizant.

În al doilea rînd, metodologia științei este pusă sub ordinea maximei eficacități. Cu minimum de mijloace și efort, cu erori minime, să se ajungă la maximum de rezultate. O astfel de metodologie nu-și poate permite a rătăci pe calea construcțiilor abstracte și ocolite, ci se orientează cît mai mult cu putință spre concret și intuitiv, mergînd direct la țintă. În filozofie însă, orientarea generală a cercetării este îndreptată spre realizarea în gîndire a imaginii totalizatoare a existenței. De aceea exigența aplecării spre concret nu mai poate fi urmată decît uneori, iar calea dreaptă devine extrem de sinuoasă și ocolită, rezultatul trebuind să fie surprins din mai multe direcții deodată.

În sfîrșit, dacă știința presupune metode ce au ca scop unificarea ei într-un tot unitar, eficacitatea lor nu depășește granița punctului de vedere științific de abordare a realității. Însumează, unifică tot ceea ce este știință, dar nu trece dincolo de ea. Astfel că această strategie poate fi înțeleasă ca avînd un dublu țel: unificarea științei și distingerea ei de tot ceea ce nu este cunștiință științifică. Filozofia marxistă, prin dialectică, unifică nu numai tot ceea ce face diversitatea sa internă, ci și tot ceea ce ființa umană a obținut reflectînd existența prin toate modurile de reflectare de care dispune. Așadar, dacă eficacitatea unificatoare a metodelor științei se manifestă numai în perimetrul său, eficacitatea unificatoare a dialecticii acționează în interiorul filozofiei dîndu-i unitate de imagine globală, dar și în afară, unind în această imagine tot ceea ce omul obține acționînd practic și reflectînd existența pe alte căi.

Este de notat că metodele științelor, în diversitatea lor, pentru a fi eficace presupun conceperea dialectică a fenomenelor de care se preocupă, presupun utilizarea lor dialectică, presupun deci apel *mijlocit* sau *nemijlocit* la metoda filozofiei. Corespunzător, filozofia este o arhitectură logic construită și, ca urmare este determinată a face apel la metode de construire și argumentare pe care nu le elaborează direct, ci le preia din știință, subordonîndu-le scopurilor sale. Pe de altă parte, știința nu exclude, ci presupune utilizarea unor metode logic-abstracte de fundamentare și explicare, presupune o argumentare analoagă argumentării speculative din filozofie; *filozofia*, la rîndul său, utilizează, în forme specifice, metode experimentale, chiar dacă în acest plan experimental se realizează în forme ideale. De asemenea, filozofia utilizează analiza concret-intuitivă, atît de specifică științei, în vederea ilustrării și concretizării supozițiilor avansate.

III. — Raportul dintre filozofie și știință poate fi investigat și din punctul de vedere al *finalității* urmărite de spiritul omenesc în fiecare dintre ele.

Știința este orientată strict cognitiv. Și dacă conține în corpul său ceva ce nu corespunde acestei orientări, acest ceea nu-i

este definitoriu. Idealul său cel mai de preț este cunoașterea exactă, adică cunoașterea obiectului, pe cît posibil, așa cum este în el însuși. Pentru a realiza această sarcină anevoioasă știința este silită să facă abstracție cît mai mult posibil de subiectivitatea cunoscătoare. Astfel, postulatul obiectivității cunoașterii pe această cale rămîne un deziderat abstract. Și acest efort dramatic este prezent chiar atunci cînd obiectul de cunoscut, este însăși subiectivitatea. Într-adevăr dramatic, căci el rămîne definitiv înscris în dilema: cunoașterea fără subiect cunoscător este imposibilă, iar cunoașterea certă impune o delimitare și expulzare a subiectivității din perimetrul său pentru a diminua riscul erorilor.

Dar și filozofia are un rol cognitiv deși acesta nu este singurul său țel. Afirmația de mai sus se cere precizată ceva mai detaliat. Căci dacă se caută în filozofie realizarea unor sarcini strict cognitive, se poate ajunge la conceperea unei dublări a căilor cunoașterii: pe de o parte știința, cu garanțiile sale empirice și logice de adevăr, pe de altă parte filozofia, aflată numai în posesia instrumentelor logico-metodologice. Pe acest motiv se poate contesta valoarea cognitivă a filozofiei, căci lipsește controlul empiric direct. La același rezultat se ajunge și dacă se acceptă ideea unei cunoașteri filozofice supraordonate celei științifice, ce are față de aceasta caracter de instanță de coordonare și validare a rezultatelor. Cele două aspecte l-au condus pe J. Piaget să afirme că filozofia poate revendica pentru sine numai caracterul de „înțelepciune ce coordonează valori dar...ea nu constituie o cunoaștere propriu-zisă...[2]. Chiar dacă filozofia ar avea în primul rînd funcția de ordonare a valorilor, între care se includ și cele cognitive, această ordonare se realizează spre un sens, printr-un criteriu ce el însuși cere garanții. Or, garantarea acestui criteriu de dinafara filozofiei îl face ineficace, cum ineficace este și dacă alegerea sa este rezultatul exclusiv al liberului arbitru al filozofului. De aceea, ordonarea valorilor cognitive ale științei se face și din perspectiva unui alt adevăr, filozofic, oarecum *garantat indirect, de suma tuturor exigențelor teoretice și practice ale ființei umane*. Acest adevăr nu dublează și nu validează dintr-o transcendență filozofică activitatea cognitivă a științei, dar nici nu este de aceeași factură cu cel științific. Impunînd o ordine între valori, filozofia folosește pentru aceasta criterii multiple, printre care și acela al unui adevăr specific. Dar dacă sarcina sa este a cuprinde într-un tablou unitar ceea ce este și ce devine ceea ce este, într-un mod subsidiar anticipează și cum este existența în devenirea ei. Deci se poate spune că în ceea ce privește rolul cognitiv al filozofiei nu se motivează nici optimismul exagerat, dar nici negativismul radical. Greutatea rezultă din aceea că neputîndu-se oferi decît o analiză calitativă a funcției cognitive a filozofiei, nu se poate preciza categoric *cît anume* revine acestui aspect în conținutul său.

Știința tinde permanent spre obiectivitate, rigoare, claritate, certitudine și concizie. Din acest motiv ea posedă mecanisme metodologice de diminuare și limitare permanentă a imixtiunii subiectivității cercetătorului, iar atunci cînd un astfel de fenomen se produce, totuși situația este rapid supusă corecției. Demersurile științei se concretizează astfel în construcții oarecum impersonale, supraindividuale, standardizate, aride. Cu toate acestea știința nu poate expulza complet subiectivitatea din perimetrul său, căci este construcție explicativă realizată de om prin mijloace specifice numai lui și pentru satisfacerea trebuințelor sale teoretice și practice.

Filozofia în demersul său pare a scăpa dilemei obiectiv-subiectiv în care se află știința. Căci ea pune mai întîi unitatea originară a subiectivității cu obiectivitatea, sub categoria *existenței în realitate*, deși le distinge din punctul de vedere al naturii lor. Iar pentru că operează cu categorii de cea mai înaltă generalitate, de multe ori, fără a pierde nimic prin aceasta, este silită să ia subiectivitatea drept martor. Și numai atunci cînd se ocupă de problemele cunoașterii în genere opune subiectul obiectivului, fără însă să piardă din vedere dialectica raportării lor, unul la altul. Pentru scopurile științei, principal, rămîne obiectul acțiunii sale. Pentru scopurile filozofiei, însă, acest loc favorizat al obiectului nu mai este necesar, deși diminuarea importanței obiectului în raport cu subiectul nu împietează cu nimic asupra obiectivității lui. Filozofia are întotdeauna în centrul preocupărilor sale omul cu întreaga lui problematică existențială. De aceea, filozofia se poate descrie ca raportare a lumii la om prin reflecție umană. Dar întrucît se ocupă și de existența extraumană, și în această zonă interferează cu știința. Ca urmare, filozofia, pe lîngă aspectul său axiologic, de ierarhizare a zonelor existentului în raport cu sistemul valorilor elaborate de om, îndeplinește și din acest punct de vedere un rol cognitiv. Mai mult, cercetînd determinările obiective ale subiectivității, fixează acesteia un loc nu preeminent, ci regional în ansamblul său.

Din aceste raționamente nu trebuie trase concluzii excesive. Căci și știința și filozofia nu sînt nimic fără subiect uman; ele sînt doar *moduri diferite de raportare reflectorie*

---

[2] J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, București, Edit. Științifică, 1970, p. 29.

a omului la lume și la sine. Numai că prima, pentru scopurile sale este silită să diminueze rolul subiectivității, iar a doua nu. Și pentru că filozofia presupune o unitate originară între ființa umană și lume, ea se constituie nu numai ca imagine totalizatoare asupra lumii realizată în vederea înțelegerii acestei lumi, ci și ca atitudine a ființei gînditoare față de lume, față de sine și față de sine în lume, prin care aceasta extrage din lume ceea ce este valoros pentru sine și introduce valorile sale în lume.

Sub acest ultim aspect, de atitudine valorizatoare, filozofia se distinge net și pășește dincolo de scopurile științei, căci funcționînd ca proiecție ideală spre viitor și spre valori inexistente încă dar care trebuie să fie, atinge domeniul creării binelui, frumosului și ordinii umane în lume, adică domeniul acțiunii practice, unde presupunînd raport între om și om, antrenează interese de grup și de clasă, ceea ce îi dă un caracter profund partinic. În acest fel cum remarcă M. Dufrenne, omul este „obiectul ei prin excelență, singurul obiect care nu este obiect și care prin aceasta justifică munca ei de Sisif, obiectul care impune ca meditarea asupra lui să fie mereu reluată, deoarece odată cu el începe totul și nimic nu este asigurat" [3].

Discursul științific are ca scop adevărul și *eficientizarea acțiunii practice* a ființei umane. Discursul filozofic, prin situarea omului în centrul său, prin sistemul de valori pe care-l propune cu titlu de ideal de existență umană realizabil în viitor, are ca finalitate *umanizarea existenței*, solidarizarea omului la realitatea socială și extrasocială, refacerea unității originare dintre subiectivitate și obiectivitate prin inserția permanentă a valorilor umane în ordinea lumii. Dacă, deci, știința are ca scop eficacitatea, filozofia are ca scop promovarea valorilor umane. Dar și în acest punct, cele două moduri de reflectare a lumii de către om se întîlnesc, deoarece adevărul este o valoare umană, este o dimensiune a umanismului, fundamentînd împreună cu alte valori, valorile derivate, iar celelalte valori generale acced la practică, se realizează prin instrumente științifice.

Distinctă de știință, dar cooperînd fructuos cu aceasta, filozofia se avîntă și spre alte terenuri a căror însemnătate pentru ea este de specificat. Am încercat să relevăm modul de interferență a celor două domenii, dar numai dintr-un punct de vedere sincronic, structural, înțelegîndu-le numai ca gata constituite. De aceea, privindu-le în diacronia lor dialectică, putem constata că raportarea lor reciprocă se prezintă într-un permanent dinamism contradictoriu, uneori sub diferite aspecte și în condiții determinate știința dinamizînd filozofia, alteori acest rol revenindu-i filozofiei. Oricare ar fi modul concret de intercondiționare a lor, remarcăm însă consecințele pozitive ale acestui proces pentru ambele domenii.

Am urmărit aici numai raportul filozofie-știință. Trebuie însă să avem permanent în vedere caracterul sistemic al vieții spirituale a societății în totalitatea ei, căci numai în acest fel se relevă corelațiile fiecărui component cu celelalte, și cu practica social-istorică.

În dialogul său cu știința, filozofia marxistă a rămas credincioasă programului lapidar formulat de K. Marx cu peste un secol în urmă[4]. Cu atît mai stringent se impune azi în țara noastră, îndeplinirea rolului transformator al filozofiei, dezvoltarea sa în acord cu noile condiții social-istorice, cu noile realizări obținute de om prin întreaga sa activitate creatoare.

[3] M. Dufrenne, *Pentru om*, București, Edit. politică, 1971, p. 128.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3. București, Edit. politică, 1958, p. 575—577. *Teze despre Feuerbach.* Ne referim, mai ales, la teza a XI-a.

EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANĂ DESPRE DEZVOLTAREA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

DE

CĂLINA MARE

Una dintre preocupările centrale ale epistemologiei din ultimele trei decenii, preocupare care devine din ce în ce mai răspîndită, este aceea a cunoașterii științifice privite ca proces de dobîndire de noi cunoștințe.

De aici apare firească o accentuare a filonului istoric, o corelare a teoriei cunoașterii științifice cu istoria științelor și cu istoria so-

cială în general, în intenția ca din interpretarea corectă a trecutului și prezentului cunoașterii științifice să se desprindă concluzii semnificative pentru viitor — ca predicție și chiar ca prescripție.

Viziunea istorică s-a impus și continuă să stea în atenția filozofilor științei, nu numai din interiorul științei, din interiorul comunităților științifice, al celor ce fac știință, ci și printr-o corelație amplă în contextul social general, optica sociologică și cea psiho-socială jucînd un rol din ce în ce mai mare în aceste interpretări.

La numeroase congrese de istorie sau filozofie a științei, acest lucru se impune tot mai mult și el poate fi și trebuie să fie apreciat, pe de o parte ca replică la anistorismul orientărilor neopozitiviste interesate mai ales în al doilea sfert al veacului nostru de cercetarea cunoașterii științifice constituite, pe de altă parte ca cerință de a lărgi posibilitățile metodologice ale epistemologiei, alături de progresele realizate în sociologia științei, psihologia științei, viitorologie, politica științei (deci în diverse ramuri ale scienticii).

De aici, în mod firesc, a apărut și tendința de abordare sistemică, declarată sau implicată în asemenea demersuri, de aici interesul pentru știință ca activitate colectivă, socială.

Caracteristic epistemologiei din ultimele decenii este, deci, de a cerceta *știința* sub ambele aspecte, în calitatea ei de *cunoaștere constituită*, precum și în calitatea ei de *descoperire, creație* a noului, urmărind atît cum s-a făcut și se face știință, cît și cum trebuie să se facă știință.

Una din *concluziile esențiale* este că *funcția interpretativă* și cea *metodologică*, funcția *descriptiv-explicativă* și cea *prospectiv-normativă*, nu se exclud, ci *se impletesc*. Din înțelegerea corectă a modului cum s-a făcut și se face știință se desprind învățăminte cu privire la ceea ce se face bine și ce nu, la ceea ce este posibil de corectat sau pur și simplu de imaginat (de proiectat) în viitor, la ceea ce urmează să se facă sau trebuie să fie făcut în viitor.

Abordarea coordonatei istorice, procesuale a permis, apoi, o serie de eforturi de sinteză, incomparabil mai rodnice decît soluțiile extreme anterioare, care sînt treptat depășite.

Discuția s-a purtat pe mai multe planuri, ce se întrepătrund. La întrebarea: ce este știința și ce trebuie să fie ea?, se conturează — cred — depășirea răspunsurilor unilaterale de extremă.

Astfel, există temeiuri pentru depășirea imaginii simplificatoare a științei, ca o succesiune de încercări și erori, din care triumfă adevărul cumulativ, rezultat al unui progres linear. Totodată există temeiuri pentru depășirea afirmației că știința nu înaintează deloc cumulativ, ci prin discontinuități, prin rupturi teoretice, fără nici o legătură între etape.

În concepția gnoseologică generală putem vorbi despre depășirea viziunii tradiționale, unde se observa o continuitate între simțul comun și teorie, precum și o anumită similitudine în privința dobîndirii adevărului pe niveluri. Totodată putem vorbi și despre depășirea constatării ulterioare unilaterale, potrivit căreia în cunoașterea contemporană avem de-a face cu o totală răsturnare, ca mod de gîndire și expresie, pe care o aduce cu sine atît constructivismul în matematică, cît și deschiderea spre microcosmos și megacosmos.

Înaintăm spre o sinteză în care optica structurală de ordine (stabilitate) în coexistență și în succesiune poate fi îmbinată cu ideea de dinamism, de devenire și de salt calitativ (tăietură), între spiritul preștiințific și cel științific (G. Bachelard), între ideologic și științific (L. Althusser), între diferite paradigme (T. Kuhn), între diferite episteme (M. Foucault).

Ce s-ar desprinde la acest nivel, ca o concluzie în general justificată de mersul progresiv al cunoașterii?

Ideea *unității dintre continuitate și discontinuitate* în istoria cunoașterii din diferite domenii, precum și în cunoașterea științifică în general, unde structurările și restructurările cunoașterii științifice nu se fac pe loc gol, și la rîndul lor, nu dispar fără urme.

De aici, încercarea de a descoperi punți de legătură în succesiunea teoriilor, sporul forței explicative (ca întindere și adîncime) și posibilitatea corelării cu aspectele anterioare. Se desprinde concluzia că *mișcarea științifică* nu este lineară, ci *este spiralată, cu reveniri și adînciri*. Însăși întoarcerea de fiecare dată asupra problematicii trecutului se face cu o optică contemporană. Este suficient să amintesc rediscutarea evoluției ipotezelor astronomice, încercările de a regîndi din perspectivă contemporană valoarea fizicii clasice, accentuîndu-se mai cu seamă aspectele pozitive ale acestei etape din fizică, regîndirea evoluției mecanicii cuantice nerelativiste sau eforturile de sinteză între geometria euclidiană, cea riemanniană și cea lobacevschiană.

În acest context, contează și cercetarea pe orizontală. Desigur, accentuînd diferențele calitative, specificul calitativ al diverselor teorii în succesiune, trebuie reliefat faptul că cunoașterea științifică ca interpretare teoretică nu se realizează simplu, ci prin înfruntarea diverselor teorii coexistente.

S-au pus în discuție criterii de opțiune pentru o interpretare sau alta, din cele concurente într-o etapă dată, și soluția a fost aceea că învinge de regulă cea care reușește să explice mai bine realul și posibilul, să pre-

vadă mai multe consecințe (K. Popper, St. Toulmin, I. Lakatos etc.).

În devenire, deci, avem de-a face cu *acumulări și salturi de la o teorie la alta*, de la un grup de teorii la alt grup de teorii, ce se întrepătrund într-o ramură științifică sau între ramuri. Aici apar limpede interferențele și ideile dominante pentru anumite comunități științifice într-o perioadă dată : mecanicism, organicism, energetism, relativism, probabilism, structuralism, sistemism, cibernetism, reducționism-antireducționism etc. Sînt idei dominante care cuprind interpretativ, dar mai ales lingvistic o anumită comunitate științifică sau un grup de comunități științifice cu răsunet în cugetarea filozofică.

Treptat, însă, timpul le decantează, arătînd atît relativa autonomie, relativa închidere a teoriilor și a domeniilor pe care le explică, cît și zonele de interferență, de includere, de depășire.

O a doua mare problemă, legată de procesualitatea cunoașterii științifice, de devenirea ei, a fost încercarea de a răspunde la întrebări ca : cine și cum face știință? În ce măsură creația științifică intră în cîmpul de investigație al științei și al filozofiei științei? S-ar putea menționa că de răspunsul la această întrebare depinde, în parte, și rezolvarea primului aspect discutat — continuitatea și discontinuitatea în știință, dacă ne interesează nu atît procesul, cît examinarea rezultatelor, așezarea față în față a teoriilor constituite.

Aici, ideile lui Thomas S. Kuhn exprimate în *Structura revoluțiilor științifice* și disputele trezite în jurul lor, mai cu seamă de Karl Popper și adepții lui, sînt extrem de relevante.

În primul rînd, Thomas Kuhn a atras atenția asupra faptului că știința se dezvoltă nu numai în perioada marilor revoluții, ci și în interiorul unor structuri interpretative maturizate într-o etapă dată, numită de autor știință normală. Contribuția omului de știință, în perioada numită de Kuhn perioadă a științei normale, constă în perfecționarea, în nuanțarea principiilor, în precizarea faptelor de observație și experiment (perfecționarea măsurătorilor) și în ajustarea faptelor la teoria existentă. În această interpretare este foarte importantă sublinierea etapei normale a științei și a tipurilor de salt înregistrate în interiorul ei.

Trecînd la analiza revoluțiilor științifice, a trecerii de la o teorie științifică la alta, Thomas Kuhn insistă asupra imposibilității comparării lor, declarîndu-le incomensurabile și incomunicabile și insistînd asupra imprejurării că el nu raportează teoriile constituite sau concurente la adevăr.

Ca și cum, dacă s-ar accepta ideea adevărului progresiv, ea ar implica neapărat linearitatea și un punct terminus. Aici apare subiectivismul lui Thomas Kuhn, de proveniență neopozitivistă — cred, subiectivism care constă în refuzul său de a discuta adevărul teoriilor, de a înțelege elementele cumulative în succesiunea lor, precum și în modul său de a exagera independența domeniilor științifice și a faptelor la care se raportează.

De unde provine această limitare? Cred că este o replică la exagerarea aspectelor obiective ale cercetării științifice, la faptul că, în discuțiile anterioare, cu deosebire la Karl Popper, se ignora activitatea reală a cercetătorului, cu aspectele sale psihosociale.

Oamenii de știință s-au recunoscut în interpretarea lui Thomas Kuhn, fiindcă acesta, lăsînd pe planul secund problema modului ideal de a face știință, s-a preocupat de modul efectiv, în care se realizează cunoașterea științifică. Cercetînd acest aspect, a evidențiat formarea comunităților științifice în perioada constituirii științei normale. Și dacă prin știință normală el înțelege știința constituită, așa cum este redată în manuale, dicționare, lucrări fundamentale ale unei colectivități de cercetători, prin comunitatea științifică înțelege, cu deosebire, grupul celor ce împărtășesc un anumit mod de interpretare a domeniului, un anumit stil de a gîndi și de a acționa în știință, propunînd chiar o ierarhizare a comunităților : comunitatea celor ce fac știință, comunitatea celor ce se ocupă de un anumit domeniu științific și — în cele din urmă — comunitatea celor ce împărtășesc o anumită interpretare, o anumită paradigmă.

Or, aici este important de reliefat aspectul viabil al celor cuprinse în interpretarea lui Thomas Kuhn, adevărul despre *modul în* care se face știință.

Și nu este de prisos de remarcat că deși Thomas Kuhn își exprimă rezerve cu privire la adevărul teoriilor, el însuși năzuiește să dea o explicație adecvată procesului de constituire și dezvoltare a cunoașterii științifice, deci să realizeze un adevăr.

Din acest punct de vedere, indiferent de imprecizii și de nuanțe, indiferent de modalitățile în care va evolua discuția, ideile lui Thomas Kuhn se dovedesc foarte rodnice, în măsura în care apropie teoria și istoria cunoașterii științifice de contextul social, cu deosebire de cel psiho-social, relevînd unitatea organică dintre individ și colectivitate (colectivitatea celor care fac știință).

Dincolo de exagerările subiectiviste ale lui Thomas Kuhn referitoare la modul în care comunitatea științifică își susține punctele de vedere și își formează reprezentanții, se impune — pentru o cercetare mai profundă — constatarea că spiritul în care se formează un cercetător este dominant, își pune profund pecetea asupra stilului său de

gîndire (uneori, în așa măsură, încît aspecte teoretice sau fapte insuficient elucidate, unele anomice chiar, nu sînt luate în seamă, decît atunci cînd se produce fisura radicală, adică revoluția științifică).

Aici se relevă și importanța psihologică a asimilării unui mod, a unui stil de gîndire, ceea ce merită să fie luat în considerare, eliminînd unilateralitatea excesivă.

Reliefarea caracterului colectiv al activității științifice și al formării comunității științifice este apoi corelată de către Thomas Kuhn cu problema cunoașterii tacite, a cunoașterii personale, preluată ca idee de la M. Polanyi și N.R. Hanson, și care trebuie de asemenea luată în considerare. Or, acest aspect cîștigă teren ca replică la exagerarea aspectelor obiective din cercetarea științifică și apropie oarecum viziunea asupra creației științifice de cea asupra creației artistice, micșorînd distanțele în ceea ce privește interpretarea componentelor subiective ale actului creator.

Dificultățile pe care le întîmpina Th. Kuhn : refuzul de a discuta în termeni de adevăr teoriile științifice, afirmarea dependenței totale a faptelor științifice de teorie, imposibilitatea comunicării, caracterul incomensurabil, intraductibil al teoriilor una față de alta, se explică și prin exagerări de replică. În discuțiile aprinse ce s-au extins mult după 1962, data apariției lucrării lui Th. Kuhn *Structura revoluțiilor științifice*, aceste dificultăți au fost suficient reliefate de oponenții ideilor lui Kuhn și, totodată, parțial corectate de Kuhn însuși în contribuțiile ulterioare.

Desigur, dialogul a fost rodnic căci el a creat terenul pentru regîndirea unei posibile sinteze, care să surprindă în primul rînd unitatea dintre continuitate și discontinuitate în dezvoltarea cunoașterii științifice, atît în interiorul teoriilor, cît și în trecerea de la o teorie la alta, prin salturi de diferite adîncimi, precum și în dezvoltarea cunoașterii științifice în trecerea de la o paradigmă la alta, de la un stil de cunoaștere la altul. În alți termeni, se poate vorbi despre spiritul științific și despre constantele și variabilele spiritului științific în general.

În al doilea rînd, această sinteză ar viza o mai complexă cercetare a relației obiectiv-subiectiv, evidențiind specificul investigației științifice, al actului creator și apoi rezultatele investigației, adică cunoașterea constituită.

Demne de semnalat pentru asemenea efort de sinteză ar fi, pe de o parte, nuanțările lui I. Lakatos pentru scoaterea popperismului din impasul unilateralității, fără să se renunțe însă la esența conținutului obiectiv al rezultatelor investigației și la ideea de progres în cunoaștere.

În această dezbatere, pe primul plan s-a ridicat ideea de sistem. Tocmai acest aspect l-a reliefat W. Stegmüller la al 5-lea congres de logică metodologie și filozofia științei (Londra-Ontario, 1975), subliniind că în epistemologia contemporană lucrările lui Th. Kuhn I. Sneed, N.R. Hanson, P. Feyerabend, St. Toulmin și I. Lakatos reprezintă o renunțare la înțelegerea teoriilor ca o sumă de enunțuri, pentru abordarea lor ca unități integrale sistemice. El menționa, totodată, apreciind încercările de formalizare a teoriilor științifice, că logica are posibilități doar de a descrie știința normală, nu pe cea revoluționară.

Poziția aceasta este apărată, acum, mai cu seamă de către gînditorii care identifică structurile cu aspectele matematice sau logice și care insistă asupra faptului că sînt formalizabile doar aspectele sincronice sau cele în care diacronicul se reduce la sincronic.

Este drept că se formulează anumite rezerve.

Astfel, François Bresson, insistînd asupra faptului că sistemele sînt statice (chiar dacă se ia în considerare cinetica unei structuri, deci chiar dacă această structură este reprezentată printr-o funcție de timp), subliniază că nu știm nimic, momentan, cu privire lă schema, la căile pe care le parcurgem, pentru a trece de la o etapă la alta, fără a nega total asemenea treceri. „Altfel spus, conchide François Bresson la un moment dat, pentru a defini o sintaxă sau o sintaxă genetică diacronică, adică trecerea de la sintaxa copilului la sintaxa adultului, sau evoluția unei limbi, precum și pentru a defini esența logicii sau a modelelor care se aplică istoriei — dacă există așa ceva — ,ne reîntîlnim cu aceeași problemă pe care nu știm încă să o tratăm". Și adaugă : „Este necesar, poate, să inventăm aici o dialectică".

Deci, sînt limite ale redării logice sau matematice, care pot fi depășite printr-o abordare dialectică. Dar pentru aceasta este necesară înfrîngerea rezervelor manifestate față de spiritul dialectic de o serie de filozofi ai științei. Cazul tipic îl reprezintă Mario Bunge, care, fervent apărător al realismului, al materialismului, nu acceptă dialectica, văzînd în această teorie numai laturile ei speculative. Ar fi posibil de stabilit o analogie între rezervele lui Bunge față de dialectică și cele ale lui Feuerbach față de termenul materialism, întrucît în multe din soluțiile lui Bunge acționează spiritul dialectic. Poate că rezervele față de dialectică reprezintă și un tribut plătit de Bunge spiritului dominant al filozofiei analitice contemporane, ce-și trage rădăcinile din neopozitivism.

În orice caz, treptat, se impune pătrunderea spiritului dialectic, ca sinteză posibilă

prin corelarea logicului cu istoricul, prin abordarea multilaterală, prin îndemnul la complexitate, la corelația abstractului cu concretul, a generalului cu particularul.

Cred că merită să semnalez, în acest sens, *evoluția din ultimul timp a lui Jean Piaget*. În nr. 1—2/1977 al revistei „Dialectica", număr închinat personalității lui Ferdinand Gonseth, Jean Piaget face o interesantă și foarte importantă propunere sub aspect metodologic. Și anume, el vede posibilă o apropiere între conceptul gonsethian de schemă, cu conținut preponderent obiectiv, și modul preponderent kantian al propriei sale concepții despre structură și schematizare. Este o tendință spre sinteză, prin depășirea celor două moduri de a înțelege schematizarea, considerîndu-le valabile pe amîndouă, dar în domenii și momente de aplicare distincte. Conceptul gonsethian de *„schéma"* este raportat la obiect, iar cel piagetian de *„schème"* este produsul generalizării unei acțiuni a subiectului și servește pentru asimilarea unor situații noi la cele asupra cărora s-a exercitat acțiunea inițială.

Sinteza poate fi dată de noțiunea rodnică de „orizont de realitate", rezultînd din perfecționarea metodelor, fiecare orizont nou presupunînd construcția unor scheme mai bine articulate.

„Or — afirmă textual J. Piaget în notele intitulate *Amintiri despre Ferdinand Gonseth* — dacă lucrurile stau așa, pare limpede că schemele transformaționale *(schèmes)* și schemele reprezentative *(schémas)* sînt complementare. Trecerea de la un orizont la altul rezultă din construcții și dacă activitățile subiectului sînt necesare pentru aceasta, intervenția schemelor sale de acțiuni și operații se impune cu titlu instrumental. Dar, în fiecare fază, tematizarea structurilor obținute nu reflectă decît o parte simplificată a dinamismului formator, care se va deschide în continuare asupra unor noi „posibili". Reprezentarea sa rămîne deci mai mult sau mai puțin sumară în raport cu ceea ce încă nu este actualizat, de unde caracterele sale de „schemă (schéma)".

Sinteza marxistă în soluționarea problemelor puse este privilegiată de prezența celor două principii metodologice extrem de rodnice în cercetarea progresului cunoașterii: trecerea de la abstract la concret și corelația dintre logic și istoric, pe fondul interpretării materialiste a progresului istoric general. Aceasta îi permite să asimileze aspectele viabile din cercetările relativ autonome de epistemologie și logică a științei, desfășurate fie în manieră neopozitivistă, fie în manieră neoraționalistă gonsethiană sau piagetiană. Totodată, ea poate fi foarte receptivă la ideile rodnice asupra creației științifice, așa cum sînt ele înfățișate în generalizarea sociologică și psihosociologică a istoriei științelor.

Și cum sugera însuși Th. Kuhn, în *Post scriptum — 1969*, conceptele utilizate pot primi o anumită extensiune, fiind eliberate de exagerările subiectiviste și de cele iraționalist-agnostice.

Soluția ar arăta astfel:

Dezvoltarea științei apare ca un fenomen social complex, inclus ca subsistem în cadrul polisistemului social. În cadrul acestei dezvoltări pot fi puse în evidență aspectele de relativă autonomie, precum și dependențele complexe ale celor ce fac știință, de societate în ansamblu, prin intermediul unei multitudini de interelații.

Dinamica cercetării științifice impune, pe *măsura apropierii de contemporaneitate*, luarea în considerare a caracterului colectiv al cercetării, în cadrul unor comunități științifice. În mod similar, se poate vorbi despre alte comunități de creație, printre care s-ar putea numi și cea filozofică. Aici este rodnică diferențierea pe nivele, sugerată de Thomas Kuhn, diferențiere care merită o dezvoltare: comunitatea de domenii, comunitatea de ramură și, în cele din urmă, comunitatea de interpretare paradigmatică. Aceasta din urmă cuprinde totalitatea specialiștilor uniți prin același stil de gîndire, printr-un limbaj comun, prin capacitatea de a soluționa anumite probleme pornind de la temeiuri interpretative comune.

Mă gîndesc că prin analogie se poate vorbi despre comunitatea filozofilor, comunitatea specialiștilor dintr-o ramură a filozofiei și apoi comunitatea celor ce împărtășesc un anumit mod de interpretare, cum ar fi — de pildă — comunitatea celor ce gîndesc și creează în spiritul filozofiei marxiste.

Mergînd pe firul gîndului, dar în manieră marxistă, am putea continua cu precizarea că cercetarea istoriei științelor scoate în relief anumite constante și anumite variabile ale spiritului științific și ale celui filozofic, constante și variabile ce se pretează la o interpretare dialectică sub aspectul unității dintre continuitate și discontinuitate, dar prin adîncirea de la abstract la concret, prin progres.

Progresul nu este liniar, el presupune destructurări pentru restructurări. Revoluțiile științifice înseamnă tocmai astfel de restructurări profunde, care presupun o modificare de limbaj, de optică fundamentală, dar o modificare ce înglobează ceea ce rămîne valabil din achizițiile factuale și interpretative anterioare. De aceea se poate vorbi despre nivele de adevăr și despre faptul că adevărurile mai profunde aruncă lumină asupra celor mai puțin profunde, în maniera în care cunoașterea esenței permite înțelegerea mai complexă a aspectelor fenomenale, iar cunoașterea mai concretă oferă o cheie mai complexă de elucidare a etapelor mai abstracte.

Dealtfel, însăşi teoretizarea trecerii de la abstract la concret are în vedere momentele restructurării radicale şi ale întoarcerii din drum pentru reconsiderarea etapelor parcurse.

Cred că marxismul oferă, metodologic vorbind, instrumentele necesare pentru aplicarea şi dezvoltarea a ceea ce Gonseth considera a fi „principiul revizibilităţii", prin îmbinarea ideii de trecere de la abstract la concret cu relaţia dintre istoric şi logic, pentru distincţia dintre procesul investigaţiei însăşi şi cel al reconstrucţiei unor anumite achiziţii constituite.

Marxismul pledează pentru progresul cunoaşterii ştiinţifice, insistînd asupra punctelor de cotitură revoluţionară şi asupra reconstrucţiilor.

Apărînd ideea pluralităţii adevărurilor în funcţie de adîncimea lor şi de condiţionarea lor concretă, marxismul acordă — în mod firesc — o margine şi dreptului la eroare, adică posibilităţii, în fond nedorite, ca în căutarea noilor soluţii să intervină unele erori, unele eşecuri, corijabile prin eliminarea aspectelor de inadecvare, corijabile chiar prin însăşi constatarea drumului greşit pe care s-a pornit şi s-a mers un timp.

Aici intervine complexitatea relaţiei dintre rezultatele ştiinţei — ca obiective de atins — şi modul în care se face ştiinţa, multitudinea de componente sociale şi psiho-sociale care intervin în relaţia dintre producătorii, creatorii de ştiinţă, precum şi în laboratoarele intime ale creaţiei individuale. Relaţia dintre colectivitatea ştiinţifică şi individul creator, dintre aspectele obiective şi cele subiective (dezirabile şi indezirabile), parţial evitabile şi parţial inevitabile, constituie un domeniu foarte important al epistemologiei contemporane şi al abordărilor ce par a se anunţa rodnice prin eforturi pluri- şi chiar interdisciplinare.

Sugestii, ca cele vizînd cunoaşterea tacită, măiestria personală, comunicabilă prin activitatea practică specifică investigaţiei ştiinţifice, întreaga bogăţie a mijloacelor complex comunicabile, în care intuiţia joacă un rol important, sînt cuprinse în ideile lui Th. Kuhn, dar se deschid ca promisiuni extraordinare pentru înţelegerea mersului înainte al cunoaşterii ştiinţifice, în maniera marxistă de interpretare.

Ceea ce stă înaintea noastră în înţelegerea creaţiei ştiinţifice şi interpretarea rezultatelor ei este ca un ocean, pe lîngă insuliţa de cunoaştere pe care ne aflăm.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1 I.A. Akciurin, I.L. Erşov, V.N. Sadovski, N.A. Smirnov, *Al 5-lea Congres Internaţional de Logică, Metodologie şi Filozofia Ştiinţei*, în „Voprosî filosofii", 1976, nr. 5.

2 * * *, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Ed. J. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, 1970.

3 Mircea Flonta, *Natura şi dinamica ştiinţei în concepţia lui Th.S. Kuhn*, în *Structura revoluţiilor ştiinţifice* de Th. Kuhn, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976.

4 Thomas S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976.

5 Thomas S. Kuhn, *Logic of Discovery or Psychology of Research* în *Criticism and the Growth of Knowledge*.

6 I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, în *Criticism and the Growth of Knowledge*.

7 * * *, *Logică, metodologie, filozofia ştiinţei*, CISDP, Bucureşti, 1972.

8 J. Piaget, *Souvenirs sur Ferdinand Gonseth*, în „Dialectica", vol. 31, 1977, fasc. 1—2.

9 A. Polikarov, *Cu privire la concepţia lui T. Kuhn despre dezvoltarea ştiinţei* (în l. rusă) în „Filosofskie nauki", 1976, nr. 4.

10 W. Stegmüller, *Die Evolution des Wissens; Nichtkumulativer Wissensfortschritt und Theoriedynamik. Zur Theorie von Thomas S. Kuhn*, în *Hauptströnungen der Gegenwartsphilosophie*, Band II, Alfred Krčner Verlag, Stuttgart.

11 * * *, *Structuralisme et marxisme*, Union générale d'Editions, Paris, 1970.

DESPRE UNELE LEGITĂȚI ȘI PARTICULARITĂȚI ALE DEZVOLTĂRII ȘTIINȚEI

DE

VALTER ROMAN

Părerea unora că trăim într-o societate „supertehnicizată și greșit (prost) tehnicizată", într-o societate „tehnologică" dar nu și „științifică" — ca urmare a unei evoluții alienate, denaturate și neadecvate a științei față de necesitățile societății contemporane — nu reprezintă decît reflectarea impasului în care au ajuns susținătorii concepțiilor de mai sus, influențați de caracterul ambiguu, contradictoriu al dezvoltării științei, de unele dezechilibre care au apărut în diferite domenii, de unele efecte dezumanizante ale științei asupra dezvoltării sociale, asupra destinului uman

Dezvoltarea științei și tehnicii în conformitate cu anumite interese și folosirea ei, în mod preponderent, în raport cu aceste interese n-au nimic comun cu idealurile milenare umanitare, vin în contradicție flagrantă cu principiile care stau și ar trebui să stea la baza activității umane. Evaluarea sau mai bine zis, *reevaluarea rolului social al științei* în societatea industrială, tehnologică — în condițiile unui mediu ambiant inutil supratehnologizat —, elaborarea unei noi concepții asupra statutului științei și a rolului tehnicii în societatea contemporană se impun ca imperative ale zilelor noastre. Noul statut trebuie să statornicească științei o etică și tehnicii o moralitate, precizînd, deci, corelația științei cu puterea și unitatea (alianța) între știință și natură, bazate nu pe tendințe de dezintegrare, ci pe colaborare și respect. În acest fel, societatea noastră va deveni mai științifică și, totodată, mai umană.

★

Influența crescîndă a științei asupra tuturor sferelor producției materiale și spirituale, asupra tuturor aspectelor vieții sociale reprezintă, fără doar și poate, una dintre trăsăturile esențiale ale contemporaneității, un factor de cultură de prim rang. *Rolul crescînd al științei este o legitate fundamentală în* dezvoltarea istorică. Studierea atentă a acestei influențe, cît și analiza sistemică a legităților cunoașterii și a dezvoltării științei însăși sînt, după părerea noastră, de stringentă actualitate.

Problema condiționării social-economice a științei și a consecințelor sale social-economice sau, în alți termeni, esența social-economică a științei se află într-o strînsă legătură cu autodezvoltarea științei, cu legile sale interne; iată, de ce, studiul *funcțiilor* științei, la nivelul la care a ajuns ea astăzi, nu poate fi abordat în mod adecvat și eficient decît cu condiția menținerii unității organice a factorilor exogeni și endogeni ai acestei dezvoltări. Reducerea rolului științei doar la o simplă servire a producției materiale sau numai la participarea la crearea noii tehnici și tehnologii (pornind de la recunoașterea faptului, deosebit de important pe plan social, al transformării științei în forță nemijlocită de producție) ar fi greșită, deoarece ar duce la punerea în evidență numai a unei singure laturi din cadrul unor corelații extrem de complexe, respectiv doar a unor legături (care, desigur, există realmente) între știință și producția materială, ceea ce ar avea consecințe teoretice și practice cu totul nedorite. Prin aceasta, volens, nolens, s-ar neglija înțelegerea corelațiilor existente între însăși cercetarea fundamentală (dezvoltarea cercetărilor teoretice) și producția materială. Și aceasta într-o etapă istorică în care *cercetările teoretice* au o pondere tot mai mare, devin *primordiale* în cadrul cercetării științifice în general, cînd viața a dovedit și continuă să dovedească faptul de netăgăduit că tocmai *cercetările teoretice reprezintă izvorul principal al marilor mutații tehnico-științifice cu caracter revoluționar.*

Influența și rolul științei depășesc cu mult raporturile nemijlocite dintre știință și producția materială. Știința a devenit un mijloc de producere atît a bogățiilor *materiale* cît și a celor *spirituale* ale societății.

★

Una dintre trăsăturile caracteristice ale studiului cunoașterii științifice contemporane constă în abordarea *sistemică* a dezvoltării ei. Tendința spre *folosirea analizei sistemice* implică abandonarea concepțiilor unilaterale, cu caracter analitic și reducționist. Acest fenomen reprezintă, fără doar și poate, atît reflectarea influenței revoluției științifico-tehnice asupra cunoașterii științifice, cît și reflectarea interinfluenței și interpătrunderii metodologiilor științelor naturii și tehnice cu cele ale științelor sociale și umane, astfel încît greutatea specifică a cunoașterii metodologice crește vertiginos în progresul științei moderne.

Istoria științei scoate în evidență o anumită linie a progresului cunoașterii, a științei. *Procesul de cunoaștere* are loc în mod deosebit prin elaborarea unor *teorii noi*, care, fie *se completează* una pe cealaltă, fie că *dezvoltă sau schimbă* o teorie veche cu una nouă. Dezvoltarea cunoașterii în concordanță cu *metoda variantelor progresive* se întîlnește atît în elaborarea teoriei, cît și în procesul formării unor noțiuni, al formulării unor legități, teoreme, ipoteze sau alte elemente ale cunoașterii. E suficient de amintit, în acest sens, cum s-au cristalizat treptat variantele modelului atomic. Thompson, Nagaoka, Rutherford, Bohr simbolizează variantele acestui model, de la cel statistic al lui Thompson, la cel dinamic al lui Nagaoka, de la acesta la cel planetar al lui Rutherford, pînă la modelul cuantic al atomului lui Bohr.

Aceste exemple ilustrează, pe de o parte, faptul că o teorie nouă poate reprezenta negarea celei anterioare sau, pe de altă parte, *coexistența* a două teorii diferite, alternative. Modelul lui Rutherford a reprezentat respingerea, depășirea modelului lui Thompson. Atunci cînd fiecare dintre teoriile existente (într-o anumită perioadă) explică o anumită latură a problemei (cum a fost cazul cu modelul lui Nagaoka și Thompson), avem de-a face cu existența unor teorii diferite care pot fi și divergente.

Elaborarea *alternativă* sau *nealternativă* a unei teorii nu exclude concepții și interpretări greșite. „Succesul" temporar al unei teorii, în fond greșite, poate prelungi durerile nașterii. Punerea în evidență a unor erori, greutăți, contradicții, stimulează noi cercetări, care duc, nu arareori, la noi descoperiri, determină necesitatea trecerii la noi elaborări și construcții teoretice. Analiza cunoașterii științifice de pe pozițiile metodologiei variantelor progresive permite punerea în evidență a unor particularități dialectice ale procesului de dezvoltare a cunoașterii umane. Pe măsura trecerii de la o teorie la alta se schimbă permanent baza lor.

Multe teorii reprezintă, de regulă, doar etapele unui drum ce duce la rezolvarea „definitivă" a problemei și, ca atare, au un caracter relativ, deși nu rareori anumite teorii au fost proclamate în mod pripit ca definitive, ca reprezentînd adevăruri absolute.

Esența științei constă nu atît în suma cunoștințelor dobîndite cît în căutarea unor noi cunoștințe, în *descoperirea* unor noi legități ale naturii, societății și gîndirii și în *folosirea* lor spre binele omului. Fenomenul știință nu se poate reduce la cunoștințe. Aceasta ar însemna același lucru cu a confunda, a identifica producția materială cu ceea ce se produce.

O problemă distinctă este aceea dacă istoria societății umane s-ar fi putut constitui în afara progresului științific, știut fiind că apariția științei este oricum un fenomen tardiv și local (la începuturile sale) al civilizației și că necesitățile propriu-zis practice ale vieții generează (la începuturile societății, dar cu o prelungire, de fapt, de-a lungul mai multor milenii) nu o abordare (aproximare) științifică ci tehnologică a lumii materiale, a mediului ambiant. În antichitate, China, India, Egiptul, Mesopotamia, America Centrală și de Sud cunosc culturi înfloritoare, dar nu și o știință în accepțiunea de astăzi a acestei noțiuni. Știința reprezintă, înainte de toate, nu atît rezultatele propriu-zise, cît, în special, metodele cu ajutorul cărora se obțin aceste rezultate. Știința este inseparabilă, deci, de nivelul și puterea de abstracție a gîndirii. Așa ceva însă civilizațiile mai sus amintite n-au cunoscut. În schimb, nașterea gîndirii științifice este legată în special de Grecia antică, de Italia secolelor VI—V înaintea erei noastre unde tehnologia nu prea era în floare.

În timp ce trăsătura specifică a *activității științifice* constă în alegerea căilor care duc la obținerea anumitor rezultate, trăsătura specifică a *tehnologiei* se referă numai la rezultatele ce se obțin. Chiar astăzi, în condițiile revoluției științifico-tehnice, cînd știința și tehnologia sînt atît de organic legate între ele, aceste granițe nu s-au șters, deoarece avem de-a face cu *două tipuri diferite și independente de activități ale cunoașterii*. Știința, spre deosebire de tehnologie, nu face parte din acea familie de fenomene ale culturii care iau naștere, în mod automat, în diferite formațiuni sociale și în diferite epoci; știința s-a născut o singură dată și acest lucru nu s-a mai repetat niciodată și nicăieri, deși geneza ei se situează în adîncurile timpurilor, la o depărtare de două milenii și jumătate.

Întreaga istorie a științei arată că fiecare teză teoretică nouă ia naștere nu numai ca urmare a descoperirii unor fapte noi, ci și ca urmare a unor generalizări și a regîndirii unor cunoștințe existente. Se impune o analiză a logicii proprii și a legităților proprii ale dezvoltării științei în cadrul unor sisteme social-economice mai largi, înțelegerea mai profundă a modului cum se corectează însăși logica internă a dezvoltării științei prin logica dezvoltării întregului organism social. Aceasta implică și un răspuns la întrebarea dacă știința se dezvoltă pe cale *evolutivă* sau *revoluționară*, precum și stabilirea corelațiilor dintre propria sa dezvoltare și dezvoltarea societății umane.

Trebuie avut în vedere că orice absolutizare (atît a factorilor interni, cît și a factorilor externi ai dezvoltării) ar fi în aceeași măsură greșită, deoarece ar reflecta în mod cu totul neadecvat știința. Ea nu este un obiect

de cercetare nici de ordin fizic, nici de ordin biologic, ci de ordin social, avînd un nivel ridicat, tot mai ridicat de corelații sistemice.

În acest domeniu avem luările de poziții ale unor gînditori nemarxiști cum sînt Derek Price, Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Stephen Toulmin, Mario Bunge ș.a., ale căror scrieri necesită o analiză profundă care să rețină de fiecare dată simburele rațional al gîndirii lor, al tezelor lor și a supune, totodată, unei examinări critice acele idei care nu sînt în concordanță cu o abordare riguros științifică, materialist-dialectică a problemelor respective. Se cuvin a fi, de asemenea, amintite concepțiile lui N. Bohr, W. Pauli, M. Born, C.F. von Weizsäcker, și, în mod cu totul deosebit, conceptul de „teorie *închisă*" formulat de Werner Heisenberg.

Atît concepția, în fond antiistorică, potrivit căreia ceea ce se schimbă, se dezvoltă este doar rolul științei în societate dar nu și știința însăși, cît și concepția în fond neopozitivistă, care *absolutizează logica* internă a dezvoltării științei, rupînd evoluția ei de contextul social-istoric, sînt greșite și dăunătoare. Numai situarea pe baze istorice, numai recunoașterea caracterului dialectic al dezvoltării științei, a fazelor ei evolutive și revoluționare, a continuității și discontinuității sale, a legăturilor reciproce dintre determinare și nedeterminare, dintre determinare și necesitate, a corelațiilor dintre necesitate și întîmplare, dintre posibilitate și realitate, a modificării structurilor de gîndire pot duce știința și societatea înainte.

★

Marile *perioade ale dezvoltării științei* marchează o ascensiune continuă (deși nu fără zguduiri și crize) spre transformarea ei într-o putere tot mai mare, într-un factor de primordială importanță în evoluția societății.

În *prima perioadă* (aceea a formării științei ca un domeniu de sine stătător, cu tendințe spre crearea unei imagini unitare despre lume), dezvoltarea sa este lentă. Această primă perioadă durează pînă la începutul secolului al XVII-lea; în fața științei nu se pun încă probleme legate de necesitățile sociale (ale producției în special); funcțiile sale explicative (gnoseologice) sînt predominante. Omul și natura formează un întreg unitar, se „supun" acelorași legități, natura fiind considerată ca ceva antropomorf. Cunoștințele științifice despre lume și societate au un caracter pronunțat abstract, se dezvoltă fără o legătură nemijlocită cu sfera producției materiale. Rolul cunoștințelor empirice este în creștere. Știința păstrează, însă, în această primă perioadă — cum a remarcat Max Born — o gîndire antropocentrică. Această caracterizare își păstrează în întregime valabilitatea atît în Evul mediu cît și în epoca Renașterii. Obiectivul principal al științei continuă să fie elaborarea unei concepții generale despre lume, și în acest cadru, stabilirea rolului ființei umane în dezvoltarea istoriei.

O *a doua perioadă* începe în secolul al XVIII-lea și se caracterizează prin creșterea și dezvoltarea științelor *experimentale* ale naturii. Știința se află acum într-o tot mai strînsă legătură cu necesitățile producției, pregătind, deși pe căi preponderent indirecte, marea revoluție industrială de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, industrializarea capitalistă, trecerea la producția mașinistă, perioadă în care *„factorul științific se dezvoltă pentru prima dată în mod conștient și larg"*[1].

Cu ajutorul mașinilor, forțele naturii (care, în trecut, n-au constituit decît obiectul unor meditații pur contemplative) se transformă în agenți productivi ai industriei. Spre deosebire de *instrumentele* muncii manuale (rezultat al cunoștințelor empirice) *mașinile* reprezintă întruchiparea tehnică a cunoștințelor teoretice. Legătura științei cu producția a avut loc datorită transformării producției într-o *producție științifică*, pe de o parte, și a transfomării științei într-o *știință productivă*, pe de altă parte. Știința însăși se transformă într-o producție de un fel deosebit, în producerea de cunoștințe. Sînt semnificative, în această privință, cuvintele prin care Marx, cu multe decenii în urmă, sublinia: *„Dacă procesul de producție devine* aplicare *a științei, atunci știința devine, invers, un factor, cum s-ar zice, o funcție a procesului de producție. Fiecare descoperire devine baza unei noi invenții sau a unor noi metode perfecționate de producție. Numai modul de producție capitalist pune pentru prima dată științele naturii în serviciul procesului nemijlocit al producției, în timp ce, dimpotrivă, dezvoltarea producției oferă mijloace pentru supunerea teoretică a naturii. Știința capătă calitatea de a fi mijloc de producere a avuției, mijloc de îmbogățire"*[2]. *Socializarea muncii bazată pe sistemul mașinilor*, mai arăta K. Marx, *permite aplicarea în procesul nemijlocit de producție a unor asemenea produse generale ale activității umane cum sînt cunoștințele științifice"*[3]

Schimbarea orientării științei (orientarea tehnică) a avut un efect deosebit de pozitiv asupra însăși dezvoltării științei. Industria în plină dezvoltare a deschis în fața științei noi orizonturi, punîndu-i noi și noi probleme spre rezolvare, ceea ce a reprezentat stimulenți puternici pentru dezvoltarea științei.

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 47, p. 556 (ediția rusă).

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 47, p. 553—554 (ed. rusă).

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 49, p. 79 (ed. rusă).

Această schimbare de orientare a fost determinată atît de factori sociali cît și de însăși logica internă a dezvoltării ei. Știința devine, în acest fel, un factor tot mai important al proceselor de producție, care, la rîndul lor, devin o sferă de aplicare a științei.

A treia perioadă a dezvoltării științei este legată de secolul nostru și se caracterizează prin schimbarea calitativă a corelației dintre știință și practică. Știința devine punctul de plecare pentru revoluționarea practicii, pentru crearea de noi ramuri ale producției materiale și spirituale. După cum am menționat, acest proces istoric de dezvoltare a științei se caracterizează și prin faptul că, dacă la începuturile sale tehnica mergea înaintea științei, iar mai tîrziu a avut loc, de fapt, o dezvoltare paralelă sau, altfel spus, o întrepătrundere accentuată a două tendințe (de la tehnică spre știință și de la știință spre tehnică), în ultima perioadă știința premerge tehnicii, luminîndu-i calea de dezvoltare*.

Revoluția științifico-tehnică, începută pe la mijlocul secolului al XX-lea (și al cărei prolog îl constituie revoluția din fizică de la începutul acestui secol), poate fi considerată punctul de plecare al celei de a treia perioade în metamorfoza istorică a științei, cînd ea devine un *factor al dezvoltării continue a forțelor de producție* ale societății. Trecerea de la sistemul dominant din perioada a doua la cel din perioada a treia nu a fost rezultatul unei evoluții line, ci se caracterizează prin împletirea complexă a unor trăsături și tendințe contradictorii.

Trebuie subliniat în mod deosebit rolul crescînd al factorului uman, al pregătirii lui intelectuale. Dacă în perioada a doua și, în special, în secolul al XIX-lea dezvoltarea producției bunurilor materiale are loc preponderent pe baza perfecționării diferitelor mașini și a proceselor tehnologice, astăzi acest proces are loc, în măsură crescîndă, pe baza perfecționării continue, multilaterale a omului însuși. Nivelul de cunoștințe al celor care mînuiesc tehnica modernă trebuie să corespundă nivelului acestei tehnici. Dezvoltarea spirituală a oamenilor muncii devine tot mai mult factorul hotărîtor al dezvoltării producției materiale. Introducerea realizărilor științei în tehnică, în producție trece, tot mai mult, prin „introducerea" cunoștințelor științifice în factorul uman. *Socializarea științei* merge, trebuie să meargă, mînă în mînă cu *scientizarea societății*.

Istoria științei se caracterizează — fapt bine cunoscut atît prin creșterea de-a lungul secolelor a *diferențierii* științei, care în antichitate se înfățișa ca un întreg nedivizat, în strînsă legătură cu filozofia, cît și prin tendința de *integrare* a cunoștințelor științifice. Pentru epoca contemporană, tendința către unitate, către o sinteză acționează din nou cu intensitate crescîndă, prefigurînd tendința spre o *unitate în diversitate*. Între aceste două tendințe se stabilește, în diferite etape, un anumit echilibru, dar, nu rareori, și un dezechilibru evident. Se observă, de fapt, o tendință permanentă către stabilirea unui echilibru, dar care este perturbat foarte des (de fapt, permanent) de stări de dezechilibru. Procesul actual de integrare include în sine și factori determinanți cu caracter intern, ceea ce duce la *creșterea independenței relative* a științei. O dată cu accentuarea diviziunii muncii în cadrul științei, crește și importanța logicii interne a dezvoltării ei. În acest context, capătă o importanță tot mai mare lupta de idei și promovarea spiritului critic, confruntarea dintre diferite curente științifice, dintre diferite școli și dintre oamenii de știință, deoarece fără aceasta există pericolul real de *dogmatizare*, de *rigidizare*, de *încetinire* a dezvoltării științei.

Pe măsura abordării unor noi nivele structurale ale realității, teoriile existente devin nesatisfăcătoare, crearea unor noi teorii, cu caracter fundamental și mai general, care să includă pe cele vechi în calitate de cazuri specifice, particulare, cazuri limită, devin obiectiv necesare.

În mecanismul general al integrării științei un loc important îl ocupă deci problema *continuității* sistemelor de cunoaștere ce se schimbă de-a lungul istoriei. Principiul *corespondenței* al lui Bohr semnifică, în fond — după cum arată și Werner Heisenberg — că o teorie nou creată trebuie să includă și include realmente (dacă, firește, corespunde unor criterii științifice) teoria premergătoare, în calitate de caz particular, caz limită; noile teorii reprezintă astfel punți în drumul sinuos al ascensiunii științei către culmi tot mai strălucitoare.

Dacă știința reprezintă un *sistem* al activității sociale destinat producerii de cunoștințe, atunci, firește, abordarea ei prin prisma analizei structurale trebuie să fie principial diferită față de abordările din trecut. Trebuie să se pornească nu de la simpla clasificare a cunoștințelor actuale, ci de la însuși procesul de obținere a acestor cunoștințe. În acest fel, inelele structurale ale sistemului științei constau în însești etapele producerii cunoștințelor științifice. Aceasta înseamnă, între altele, sublinierea rolului logicii interne a dezvoltării științei. Concepțiile mitologice despre lume (presțiința), cunoștințele științi

---

* V. Roman, *Revoluția științifică și tehnică și însemnătatea ei istorică*, Prelegere, 1961 (vezi în vol. *Revoluția științifică și tehnică. Eseuri*, București, Edit. politică, 1970, p. 144).

fice antice și medievale, cele utopice n-au nici o legătură organică cu tehnica epocilor respective. Spre deosebire de acestea, teoriile științifice se găsesc totdeauna în avangarda activității practice, reprezintă descoperirea unor perspective noi pentru practică. Aceasta se evidențiază îndeosebi astăzi cînd rolul de *fruntaș al științei apare cu deosebită vigoare.*

Cunoștințele științifice reprezintă o „marfă" cu totul aparte. „Produsul muncii intelectuale, știința — scria Marx — este prețuită întotdeauna mult sub valoarea ei, deoarece timpul de muncă necesar pentru reproducerea ei nu este cîtuși de puțin proporțional cu timpul de muncă cerut pentru producția ei inițială"[4].

Creșterea productivității muncii în general devine tot mai dependentă de rezultatele activității științifice și tehnice. Trebuie avut în vedere că, odată cu realizarea practică a ideilor științifice, folosul lor (al ideilor) pentru societate nu încetează; ele nu dispar, nu mor și nu sînt aruncate la lada de gunoi, cum se procedează de exemplu cu mașinile care se învechesc. Ideile continuă să existe și să acționeze, chiar dacă în forme oarecum schimbate. Newton, Faraday, Rutherford, Einstein, Planck, Heisenberg continuă să trăiască de-a lungul secolelor.

Ar mai fi de abordat, în acest context, al periodizării științei, și punctul de vedere al unor gînditori marxiști (evident rigizi, dogmatici) care identifică sau confundă criteriile periodizării științei cu cele ale periodizării istoriei societății; sau deduc periodizarea istoriei științei din periodizarea istoriei societății.

Evident, o asemenea abordare nu rezistă unei critici mai serioase. O analiză cît de cît atentă va pune în evidență faptul că aceste perioade nu se suprapun în mod mecanic. Și nu se suprapun deoarece legitățile interne ale dezvoltării *științei (fără a nega sau a* neglija factorii sociali ai acestei dezvoltări) reflectă schimbarea locului și a rolului științei în societate din punctul de vedere al proceselor ce au loc în știința însăși. Datorită faptului că știința reprezintă o activitate specifică a societății legată de producția de cunoștințe, criteriul periodizării ei este chemat să exprime funcțiile acestei producții.

Dacă analizăm această problemă — cum este și firesc — și sub aspectul realităților de astăzi, faptul că în țările capitaliste dezvoltate știința continuă să se dezvolte, ba chiar în anumite domenii merge înaintea dezvoltării ei din țările socialiste, reprezintă un argument în plus pentru o abordare atentă, științifică, antidogmatică a periodizării științei.

★

În legătură cu *funcțiile* științei prezintă interes o remarcă a lui Norbert Wiener: „...nici un risc prin propria sa natură nu este mai puțin calculabil decît riscul profitului de pe urma ideilor noi"[5]. Se impune, deci, elucidarea reprezentărilor pe care le avem despre această problemă.

Se poate vorbi despre funcția *creativă* (spirituală), funcția *tehnologică* (materială), funcția *socială* (umană) și funcția *organizatorică* (de conducere, de dirijare), a științei. Deși aceste funcții nu acționează izolat una de cealaltă, analiza fiecăreia, luată separat, se impune din punct de vedere metodologic.

Cunoștințele științifice sînt folosite pentru dezvoltarea științei însăși, aceasta constituind *funcția* ei *creativă.* Realizarea progresului în acest domeniu este calitativ diferită de realizarea funcției tehnologice a științei. Aceasta înseamnă că rezultatele cercetărilor teoretice se folosesc, de regulă și nemijlocit, în știința însăși, funcția principală a științei fundamentale fiind asigurarea progresului științific.

În legătură cu funcția creativă a științei, se pune și problema dezvoltării *egale* sau *inegale* a ansamblului științelor. Există păreri contradictorii. Unii consideră că dezvoltarea *inegală* este o lege a dezvoltării științei. Faptul că în trecut mecanica și mai tîrziu fizica s-au situat în avangarda dezvoltării științei în general, precum și faptul că în viitor se conturează situarea biologiei în această poziție, confirmă, după părerea noastră, temeiul acestei teze. Mi se pare că dezvoltarea absolut egală a tuturor ramurilor și domeniilor științei ar avea chiar un efect paralizant. Aceasta indică dealtfel și existența revoluțiilor științifice, care de asemenea, după cum se știe, nu au avut loc concomitent în toate domeniile științei. Revoluția științifico-tehnică pare a fi o abatere de la această „regulă", cu toate că și în cadrul acestei revoluții se manifestă, în fond, aceeași inegalitate în ceea ce privește dezvoltarea ei. A înlocui dezvoltarea *inegală* cu termenul de *prioritate,* așa cum procedează unii, nu schimbă esența tezei de mai sus.

În ceea ce privește *funcția tehnologică* a științei, adică folosirea ei pentru dezvoltarea componentelor materiale ale forțelor de producție, deci pentru dezvoltarea bogăției materiale a societății, se cuvine menționată o problemă încă insuficient aprofundată, respectiv *problema aprecierii social-economice a științei.* Faptul că știința devine tot mai mult o forță nemijlocită de producție, nu înseamnă că munca științifică devine o variantă a muncii

[4] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii,* partea I-a, București, Edit. politică, 1959, p.265.

[5] Norbert Wiener, *Sînt matematician,* București, Edit. politică, 1972, p. 342.

productive ; de aceea, ar fi greşit să apreciem cheltuielile şi rezultatele din sfera ştiinţei numai după criterii şi legi care acţionează în sfera producţiei materiale. Firește, nici negarea totală a unor asemenea corelaţii n-ar corespunde realităţii. Ea ar însemna neglijarea completă a necesităţilor economice şi sociale existente într-un moment dat. Ar însemna a nu stabili teme prioritare de cercetare ceea ce poate dăuna foarte mult, poate frîna, chiar foarte serios, satisfacerea necesităţilor, progresul unei ţări.

Funcţia socială a ştiinţei se referă la efectul ştiinţei asupra schimbării omului ca principala forţă de producţie, asupra dezvoltării multilaterale a personalităţii sale. Dacă automatizarea, ca formă industrială generalizată, reprezintă *esenţa tehnologică* a revoluţiei ştiinţifico-tehnice, schimbarea locului omului în sistemul de producţie, mutaţiile în caracterul şi conţinutul muncii sale — ca urmare a automatizării — exprimă *esenţa socială* a acestei revoluţii. Funcţia socială a ştiinţei reprezintă obiectul ştiinţelor sociale şi al disciplinelor filozofice.

Dacă prima revoluţie industrială (secolele XVIII—XIX) a făcut din om un factor al producţiei materiale, revoluţia ştiinţifico-tehnică (respectiv a doua revoluţie industrială) face din producţia materială un factor al procesului de formare a omului multilateral dezvoltat.

O importanţă deosebită în stadiul actual al dezvoltării ştiinţei are *funcţia sa organizatorică*, de conducere. Descoperind legităţile obiective ale dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii, ştiinţa permite punerea în evidenţă a noi posibilităţi, curente şi izvoare ale acestei dezvoltări.

Importanţa acestei funcţii creşte necontenit, deoarece exigenţele faţă de fundamentarea ştiinţifică a oricărei decizii devin tot mai categorice. Este evident că rolul ştiinţelor sociale şi umane în conducerea proceselor economice, sociale, culturale creşte foarte mult. Necesitatea îmbogăţirii gîndirii social-politice, a ridicării socialismului ştiinţific la o nouă treaptă, calitativ superioară, se impune prin forţa noilor împrejurări istorice.

★

Urmărind cu atenţie şi spirit analitic desfăşurarea revoluţiei ştiinţifico-tehnice, nu putem să nu observăm existenţa, desfăşurarea (chiar dacă într-o fază iniţială) a unei a *doua revoluţii industriale*. Dacă *prima* revoluţie industrială avea la bază doar o revoluţie tehnică (maşini unelte, maşini cu aburi, care erau mai mult rezultatul unor eforturi empirice şi nu erau direct legate de anumite revoluţii în ştiinţele naturii), a *doua* revoluţie industrială are la bază o revoluţie ştiinţifico-tehnică, deci o revoluţie în domeniul ştiinţelor naturii, care, la rîndul ei, a generat revoluţia tehnică contemporană, ele alcătuind totuşi o unitate organică indisolubilă. A doua revoluţie industrială înseamnă ridicarea industriei propriu-zise la un nivel superior, prin folosirea ciberneticii, electronicii şi informaticii ce reprezintă o nouă calitate a însăşi industriei care tinde spre un fel de ,,demaşinizare'', de ,,abandonare'' a maşinii în vechea accepţie a acestei noţiuni).

Dacă ,,maşinismul'' exprima esenţa primei revoluţii industriale, tehnica de producţie bazată pe tehnica electronică (în sensul larg al acestei noţiuni) exprimă esenţa celei de a doua revoluţii industriale. După perioada *premaşinistă* caracterizată prin folosirea forţei fizice a animalelor şi a omului şi după perioada *maşinistă*, caracterizată prin folosirea maşinilor, urmează perioada *postmaşinistă*, caracterizată, în esenţă, prin folosirea dispozitivelor de inteligenţă artificială şi a roboţilor, prin aşa-zisa ,,umanizare'' a maşinii. Acestor trei perioade ,,maşiniste'' (care cuprind, de fapt, atît mileniile trecute, prezentul şi viitorul) le corespund şi anumite feluri de funcţionare a economiei perioadelor istorice respective. Apar eevident că perioada postmaşinistă (electronică, informatică) va aduce corective serioase atît în gîndirea economică, cît şi în organizarea şi funcţionarea economiei. Aceasta cu atît mai mult cu cît şi corelaţiile dintre problemele economice şi ecologice cunosc, vor cunoaşte noi deplasări.

E cazul de a sublinia că în aşa-zisa perioadă postmaşinistă vor fi depăşite limitele posibilităţilor fizice şi intelectuale ale omului, care (aceste posibilităţi) reprezintă elemente limitative ale sistemului ,,om-maşină'', ,,om-maşină electronică de calcul''. Dacă maşina are limite de netrecut, ,,maşinile'' electronice (,,maşini'' care gîndesc) probabil nu au limite sau, în orice caz, ele se găsesc mult dincolo de cele ale ma şinilor emanaţie a primei revoluţii industriale. Dispozitivele de inteligenţă artificială eliberează raţiunea omului de operaţiile mintale obositoare, monotone, oferind noi posibilităţi (poate nelimitate) de *creaţie*. Aceasta va permite de a pune accent pe latura *calitativă* a progresului, a vieţii, pentru care era postmaşinistă creează condiţiile obiective. Libertatea, democraţia, umanismul, aspectul calitativ al progresului social, primesc un nou suport material, ce va asigura superioritatea unui sau altui mod de viaţă, respectiv a aceluia care va şti să se folosească în mod mai competent, mai raţional de aceste noi cuceriri ale geniului uman

CRONICA IDEILOR

ANTINOMII ALE MORALITĂȚII ABSTRACTE — NOTE CRITICE PE MARGINEA „NOII FILOZOFII"

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

Emergența curentului ideologic denumit (sau autodenumit) „noua filozofie" trebuie cu necesitate pusă în relație cu incontestabila criză spirituală pe care o traversează societatea industrială avansată de tip capitalist, criză manifestată între altele prin resurecția diverselor tipuri de iraționalism, prin frecvența apelului la mitologia romantică, prin practicarea și profesarea unui neo-nietzscheanism de paradă ca și prin relansarea unor utopii literar-metafizice elaborate cîndva în Germania weimariană și postweimariană[1]. Recenta intrare în scenă a generației filozofice de care ne ocupăm, spectacular regizată în ultima perioadă de un aparat mass-media inevitabil conectat la ideologia dominantă a sistemului, nu trebuie să conducă la ignorarea unor determinări socio-istorice ale fenomenului în cauză: odată cu conștientizarea, individual realizată, a eșecului mișcării de tineret din mai 1968, stîngismul teoretic și filozofard al acelor momente și-a impus ca program „renunțarea la iluzii", reflecția asupra condițiilor înfrîngerii, abandonarea treptată nu atît a marxismului — este greu de admis că se putea realmente vorbi de marxism în surogatele doctrinare suspecte cu care se delectau în scolastice dezbateri radicaliștii de stînga de la sfîrșitul deceniului trecut — cît mai degrabă a oricărei propensiuni revoluționare, a oricărei finalități practice a construcției conceptuale[2]. Filozofia, așa cum este promovată de „noii filozofi", redevine

[1] Merită amintite în acest sens două studii publicate de revista „La Nouvelle Critique" în nr. 99 din decembrie 1976, menite să atragă atenția asupra acutei actualități a fenomenului ideologic menționat: cel al lui Etienne Balibar, *Au nom de la raison*? (Marxisme, rationalisme, irrationnalisme) precum și cel al lui Jean-Pierre Cotten, *Les irrationalismes, aujourd'hui, en France* (Quelques notes sur une recherche en cours), articole substanțial diferite ca structură analitică, convergente însă în aprecierea iraționalismelor contemporane ca ipostaze semnificative ale „filozofiilor crizei".

[2] Cîteva date de ordin biografic despre „noii filozofi" pot servi întregirii tabloului pe care ne propunem să-l realizăm. André Glucksmann, figură centrală a grupului, posesor al unui grad didactic în învățămîntul filozofici a fost un stîngist militant în deceniul trecut, ocupîndu-se totodată cu elaborarea unor studii filozofice și sociologice; în ultimii ani a scris lucrările *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (1975) și *Les maîtres penseurs* (1977). Bernard-Henri Lévy, cel mai tînăr exponent al curentului, a fost și el un fervent „gauchiste" nu cu prea mulți ani în urmă, convertindu-se în prezent — dovadă cartea sa din 1977, *La barbarie à visage humain* — la un antimarxism virulent și renegîndu-și zgomotos credințele de odinioară. Jean-Marie Benoist, după ce a lucrat în diplomație, s-a decis să predea filozofie la Collège de France, consacrîndu-se, în consens cu viitorii emuli, „criticii", i.e. atacării marxismului într-o lucrare simptomatic intitulată *Marx est mort* (1970). Itinerarii spirituale relativ similare au urmat și alți „noi filozofi" precum Jean-Paul Dollé, actualmente profesor de sociologie la Ecole des Beaux-Arts din Paris care a publicat în 1976 cartea sa *Haine de la pensée*, Guy Lardreau și Christian Jambet, autorii lui *L'Ange* (1976).

Rev. filoz., **XXV**, 1, p. 65—80, București, 1978.

un exercițiu teoretic abstract, smuls din realitate, străin de aceasta, sau întreținînd cu ea un raport extrem de autoritar; ea se instituie, prin propria decizie, în judecător implacabil al universului politic, în păstrător al unui imaculat sigiliu moral, transfigurîndu-se finalmente într-o „pedagogie" pe cît de locvace, pe atît de greu de suportat. Asemeni oricărui act teoretic cu pretenții de inovație, *a fortiori* de insurecție, direcția pe care o analizăm trebuie supusă unei analize capabile să-i decripteze sensurile adeseori camuflate de un lexic excesiv-metaforic, să-i surprindă filiațiile, să o insereze într-o „tradiție" intelectuală care a precedat-o, ținînd cont, firește, de timp, de spațiu ca și de modificările de conjunctură istorică intervenite. Ceea ce implică o operație de arheologie spirituală, o incursiune, fie chiar pasageră, într-o istorie a succesivelor ofensive antimarxiste din acest secol, ofensive care, dincolo de caracteristicile lor ireductibile, au păstrat fără îndoială o serie de note comune, o sumă de invarianți deloc ignorabili. Afirmăm în acest sens teza conform căreia „noua filozofie" nu este un fenomen spiritual apărut *ex nihilo*, ci dimpotrivă, credem că ea a readus în dezbatere marile teme ale existențialismului politic francez din anii 50 ca și o serie de idei dezvoltate în gîndirea neoliberală a acestui secol (K.R. Popper, Fr. A. Hayek, H. Arendt, pînă la un punct chiat R. Aron). Pe de altă parte, ca tip de reacție filozofică la avansul stîngii, la noile strategii revoluționare ale mișcării comuniste din Occident, ea se încadrează, de o manieră ce exclude orice echivoc, într-un curent mai general de refuz al unor schimbări sociale de tip revoluționar, alimentat de o ideologie marcată de un antimarxism visceral, de natură să creeze o „gîndire care tinde să fie dominată de teme de dreapta"[3]. Cît privește critica socialismului concret, a experienței sale cunoscute pînă în prezent, ca și a fundamentelor sale teoretice, „noii filozofi" nu fac decît să simplifice (chiar dacă prin utilizarea unui verbiaj speculativ nu o singură dată seducător) o serie de idei și ipoteze rezultate din meditațiile grave, deși de un extrem subiectivism, asupra destinului mișcării revoluționare în acest secol, prezente în opera unui Cornelius Castoriadis, ceea ce, dealtfel, a și atras riposta acestuia[4].

În plan practic, frapantă ne apare instrumentalizarea unei gîndiri ce se proclamă violent antiinstrumentală, respectiv, concesionarea tematicii antimarxiste proprie curentului discutat omniprezentului univers massmedial, ceea ce nu avea cum să nu conducă la trivializarea multor teze și concepte, la subita „vedetizare" a unuia sau altuia dintre „noii filozofi", deveniți peste noapte subiectul inevitabil al oricăror conversații mondene[5].

Teza centrală a operelor ce pot fi subsumate curentului — independent de derobările la care recurg adeseori exponenții săi — o constituie aserțiunea cu nete implicații capitularde privind existența unei maledicțiuni originare care a urmărit și urmărește soarta politicului, refuzul *de plano* al acestui gen de întreprindere umană. Asociată cu critica stîngii, această teză devine substratul acțiunii teoretice a „noii filozofii" a cărei țintă ideologică *reală*, oricîte stratageme și disimulări ar fi puse în joc spre a o pune în umbră, o reprezintă marxismul. Jean-Marie Benoist, în mai vechea sa lucrare *Marx est mort* — între timp a publicat și alte volume între care *La révolution structurale* (1975) — ne lămurește oarecum asupra antecedentelor curentului, respectiv asupra impactului lecturii althusseriene a marxismului asupra formării unui nou tip de conștiință filozofică, eliberată de fascinația citatelor și capabilă să citească regîndind textul clasic. În această carte, pe care chiar B.-H. Lévy o menționa printre sursele gîndirii sale, „noul filozof" în devenire susținea ideea „învechirii" marxismului — de aici titlul ultimului capitol, *Marx sau revoluția revoltă* —, limitîndu-se

[3] Nikos Poulantzas, *L'intelligentsia et le pouvoir*, în „Le Nouvel Observateur", 30 mai 1977. Asemeni altor comentatori de orientare marxistă ai „noii filozofii", sociologul francez pune sub semnul întrebării autenticitatea interpelării pe care aceasta vrea să o facă marxismului, sau mai exact originalitatea ei (influențele lui Popper, dar și ale unor Spengler, Heidegger, Ernst Jünger etc.).

[4] Pentru Castoriadis, „noua filozofie" se face vinovată, între altele, de a funcționa ca o *ideologie complementară* a sistemului dominant, menită să impună, simulînd o oroare fizică față de totalitarism, mitul unei dominații totale: „Ea nu se întreabă dacă o putere sau o cunoaștere totală pot să fi fost vreodată altceva decît o fantomă. Ea acreditează astfel din nou mitul (ce ține de cel mai pur Foucault) unei puteri omnisciente și omnipotente", v. articolul lui C. Castoriadis, *Les divertisseurs*, în „Le Nouvel Observateur" din 29 iunie 1977.

[5] Tocmai frivolitatea și snobismul le are în vedere Claude Roy în violenta sa diatribă publicată în „Le Nouvel Observateur" (18 iulie 1977) sub mai mult decît elocventul titlu *Les disc-jockeys de la pensée*, percutantă inițiere într-o posibilă și necesară sociologie a modelelor intelectuale (filozofice) pariziene, de atîtea ori marcate de un caracter ludic și de superficialitate.

însă la a apela la argumente de ordin teoretico-epistemologic, opera fiind încă dominată de intenția *recuperării lui Marx*, deci de a utiliza *marxismul viu* împotriva *marxismului osificat*: „...cerem dreptul de *a-l citi* pe Marx cum facem cu Parmenide, cu Platon, cu Descartes, cu Leibniz, cu Spinoza, cu Kant, cu Hegel ... Împotriva acestei morți prin sufocare de către text, noi reclamăm dreptul de a regăsi textul ..."[6].

Creația teoretică fundamentală a „noii filozofii", momentul ei cel mai incitant, o reprezintă, credem, lucrarea lui André Glucksmann *Les maîtres penseurs*, operă în raport cu care se impune necesitatea unei analize de detaliu, menită să lumineze substanța, nucleul lăuntric al unei construcții conceptuale de prea multe ori deconcertantă, faptul că intenționalitatea discursului „noii filozofii" nu poate fi redusă exclusiv la rațiuni propagandistice fără a deveni chiar noi, promotorii unei viziuni ea însăși viciată de rațiuni simplist-propagandistice. Există suficiente teme în opera lui Glucksmann ce nu pot fi automat decretate ca aparținînd primejdioasei sfere a diversiunii, teme ce decurg dintr-o perspectivă de ansamblu pe care am putea-o rata unui anumit umanism abstract, apărător al subiectivității ca subiectivitate generică (cum spunea Svetozar Stojanovic, „contrar umanismului marxist — concret și revoluționar, umanismul abstract neglijează mijloacele, condițiile și posibilitățile reale, etapele necesare. Iată de ce el alunecă adeseori în retorică sau în utopie"...[7]). „Noua filozofie" adoptă în genere stilul oral-retoric, avînd gustul formulărilor vagi și al verdictelor confuze (să fie oare o reminiscență a trecutului neostîngist al atîtora dintre protagoniștii ei?), ceea ce face ca aforismul să se substituie de prea multe ori silogismului. Din această viziune metafizică impregnată de un anume lirism, se nasc „figurile" textului, între care un loc central, din perspectivă semantică, îl ocupă Prințul, încarnarea Puterii, cel ce nu poate avea decît un rol malefic: liderul care nu poate evita să ajungă tiran, *stăpînul* care nu poate trăi fără a-și admonesta, fără a-și umili și, în final, fără a-și extermina *sluga*.

Teza de la care pornește Glucksmann se bazează pe o imagine a Germaniei închipuită ca teritoriul Filozofiei, provincia filozofică arhetipală în care se strîng, ca într-un magic creuzet, marile idei ale devenirii lumii[8]. Sensul hermeneuticii inițiate de „noul filozof" devine astfel sinonim cu o regîndire a metafizicii germane a secolului trecut, prin prisma implicațiilor avute în propriul nostru veac și, consonant cu aceasta, cu o repunere în drepturile sale legitime a spiritului, a gestului, a valorilor socratice, așadar cu a reda interogației și dilemei funcțiile lor euristice. De aici impulsul anti-livresc, am putea spune *anti-Text*, perceptibil în cartea lui Glucksmann (ca și în operele celorlalți „noi filozofi"): un anumit gen de oralitate ar fi de natură să salveze discursul de reificare, de sacralizare, de mortificare, iar pe purtătorul său de sanctificare — argumentul rămîne oricum discutabil, oralitatea pură în acest spațiu fiind inconceptibilă: creștinismul a inventat scolastica, Socrate a avut nevoie de Platon pentru a genera un *Weltanschauung* ... A regîndi astăzi filozofia germană a secolului trecut, mai exact a regîndi consecințele nonfilozofice ale operelor unor Fichte, Hegel, Marx sau Nietzsche, înseamnă a pune problema *responsabilității istorice a filozofiei* și prin urmare presupune surprinderea translațiilor și transferurilor ideologice care au făcut posibilă Germania și Europa secolului douăzeci. Mergînd pînă la un punct pe urmele unor Jaspers, Lukács sau Thomas Mann *(Doctor Faustus, Germania și germanii* etc.), Glucksmann își pune ca premisă teza culpabilității gîndirii germane din veacul trecut, procedînd însă la o derutantă amalgamare a direcțiilor spirituale din epocă și avansînd finalmente unele generalizări forțate menite să priveze marxismul de poziția sa *esențial* diferită în cîmpul filozofic german[9]. Ceea ce deosebește în această privință „noua filozofie" de alte explicații este faptul că ea adoptă o perspectivă planetară, ajungînd astfel la teza culpabilității gîndirii occidentale în genere pentru o presupusă „difuziune universală a sistemului concentrațional": departe de a fi reductibilă la Germania, gîndirea germană, descoperită vinovată, ar sintetiza culpabilitatea europeană.

Invocarea pedagogiei socratice de către „noua filozofie" pleacă de la o nedisimulată oroare de orice hieratizare a Textului, poziție din care se deduce o identificare aprioric a textului cu ideologia, iar apoi a ideologiei cu strategiile dominației: „Forțe ale ordinii în mintea celor care le suferă, marile texte ale puterii europene nu se află în serviciul strategiilor lor de dominație, *ele sînt aceste*

---

[6] Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Ed. Gallimard, Paris, 1970, p. 251. El vede una din contribuțiile capitale ale lui Althusser în interogația asupra pertinenței eschatologiei revoluționare a lui Marx, din moment ce s-a reușit „debarasarea textului de orice teleologie a istoriei, imagine speculară a hegelianismului" (*idem*, p. 196).

[7] Svetozar Stojanovic, *Critique et avenir du socialisme*, Ed. du Seuil, Paris, 1971, p. 194.

[8] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Bernard Grasset, Paris, 1977, p. 38.

[9] *Idem*, p. 40.

strategii înseşi"[1]. Mergîndu-se mai departe în această direcţie, se avansează o serie de teze privitoare la identitatea dintre marxism şi stalinism, extrăgîndu-se din această falsă ecuaţie teza necesităţii istorice, a ineluctabilităţii fenomenelor de degenerescenţă birocratică precum şi a corolarului acestora, negarea (sfidarea) legii, abuzul deci, încercîndu-se inculcarea ideii privind universalitatea *fatală* a sistemului concentraţionar. Simplificarea persiflantă, parodierea maliţioasă a stadiului actual de explicaţie teoretică marxistă a tragicelor fenomene la care ne referim, ne fac să credem că ceea ce urmăreşte în ultimă instanţă Glucksmann, şi o dată cu el întreaga pleiadă de ,,noi filozofi", este să învinuiască *definitiv* nu numai experienţa trăită a socialismului, ci textul marxist în sine, pe care vrea să-l anihileze sub focul furiei sale de neofit dezabuzat. Oricum, nu trebuie să trecem cu nejustificată detaşare pe lîngă aceste probleme, nu avem motive de a le trata cu o superbă indiferenţă: rănile au fost reale, iar procesul cicatrizării lor s-a dovedit a fi de lungă durată. Toate acestea însă nu au cum să susţină sub nici o formă procedeele teoretice realmente inchizitoriale de care abuzează de atîtea ori purtătorii de cuvînt ai ,,noii filozofii" atunci cînd îşi pun în gînd să discrediteze teoria marxistă, practica inspirată din ea. Ceea ce credem că s-ar putea reţine din analiza acestui curent este necesitatea de a regîndi cadrele epistemologice ale dogmatismului, exigenţa de a reveni mereu la sursele teoretice ale practicii noastre actuale, firește nu pentru a le absolutiza, ci pentru a fi în măsură să depăşim continuînd, sau mai clar, pentru a fi în măsură să ne gîndim prezentul fără a fi frustraţi de cunoaşterea trecutului.

Acelaşi timp de identificare prin ,,procese de intenţii" funcţionează şi în critica pe care Glucksmann o face dialecticii hegeliene, idealismului absolut german. El se situează aici în posteritatea lui Karl Popper, neopozitivist şi neoliberal, antihegelian convins, care, în lucrarea sa *The Open Society and its Enemies*, scrisă în anii războiului, exilat din Austria natală, concepuse un veritabil rechizitoriu împotriva a ceea ce el numea ,,filozofia oraculară", i.e. istoricismul hegelian, considerată vinovată de ecloziunea ,,noului tribalism", a totalitarismului fascist[11].

Oricum, ,,noua filozofie" avertizează asupra necesităţii meditaţiei privitoare la destinul german ca destin european, la apocalipsul german ca apocalips european; obedienţa, laşitatea, servitutea voluntară au constituit tot atîtia stîlpi de rezistenţă ai atacului totalitar-nazist împotriva libertăţii umane[12]. Declarativ antioraculară, ,,noua filozofie" se comportă adeseori profetic: se enunţă existenţa unui univers social pe cale de a se închide etanş, acea ,,societate împietrită" de care vorbea Adorno, acea atmosferă irespirabilă a ,,continuumului represiv" descris de teoreticienii Şcolii de la Frankfurt[13]. De pe o asemenea poziţie, Hegel este privit ca primul filozof exercitîndu-se ca funcţionar, cel care a desăvîrşit procesul de *deprivatizare a cugetării filozofice*, pe exponentul ideal al filozofiei ordinii şi disciplinei. Astfel s-ar explica şi antisocratismul hegelian[14].

Ascuţişul hermeneuticii operate de Glucksmann se exercită însă fundamental împotriva marxismului, căruia i se impută, prin extrema forţare a speculaţiei, o indelebilă înclinaţie etatistă. De aici, urmează deducţii cel puţin suspecte, ţinînd de o incomprehensiune de-a dreptul răuvoitoare: deşi Marx a proiectat un capitol despre stat în *Capitalul*, acest capitol lipseşte ,,ca prin hazard" — iată-l deci pe Marx, de această dată într-adevăr ,,ca prin hazard", sprijinitor sau poate chiar adorator al statului în general! Dacă Glucksmann este dis-

---

[10] *Idem*, p. 51.

[11] K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II *(The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath)*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1957. În această lucrare Popper reia şi amplifică diatriba antihegeliană a lui Schopenhauer: ,,Prea mulţi filozofi au neglijat necontenit repetatele avertismente ale lui Schopenhauer; ei le-au neglijat nu atît spre propria lor primejdie, cît spre primejdia celor pe care îi învăţau şi spre pericolul umanităţii" *(idem*, p. 79). Reacţia antihegeliană a lui Popper merită, ca dealtfel întreaga sa operă, un studiu aparte; ceea ce vrem să relevăm aici este caracterul ambivalent al raportării la Hegel în cadrul emigraţiei intelectuale antinaziste: în aceiaşi ani, Marcuse scria cea de-a doua sa carte despre Hegel *Reason and Revolution*, situîndu-se pe o poziţie antipodic opusă celei mai sus amintite, văzînd în dialectica idealismului absolut o armă irezistibilă în lupta împotriva gregarităţii neobarbare reprezentate de fascism.

[12] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, *op. cit.*, p. 69—70.

[13] *Idem*, p. 71.

[14] *Ibidem*, p. 117.

pus a concede asupra faptului că „maeștrii gînditori" nu sînt nemijlocit responsabili de practicile politice din secolul nostru, el nu acceptă nici un fel de circumstanțe atenuante: ei ar fi fost conștienți de anumite disponibilități la rău, de anumite ispite maladive ale construcțiilor lor teoretice, dar nu au luat măsuri de preîntîmpinare pentru a le *neutraliza*[15]. Încă o dată, „noul filozof" comite o eroare metodologică, punînd semnul egalității între intențiile teoriei și implicațiile, totdeauna *supradeterminate socio-economic*, ale acțiunii practice, ignorînd raporturile extrem de mediatizate dintre filozofie și praxisul politic.

Planul constructiv al „noului filozof" reia cu o ironie explicit ireverențioasă, preafaimosul *Warum ich* ... din ultima fază de creație a însinguratului de la Sils-Maria, aplicîndu-l, după caz, fiecărui maestru gînditor. Studiindu-l pe Fichte *(De ce sînt atît de revoluționar?)*, Glucksmann are ambiția să propună, cu desăvîrșire *in abstracto*, modelul sceptic al Revoluției, cele trei etape *eterne* ale oricărei revoluții (prepararea ideologică, terorismul sau ascensiunea spre extreme, a ști să termini o revoluție, i.e. momentul napoleonic). Ceea ce se oferă nu este, în fond, decît formalizarea modelului revoluției franceze, recurgîndu-se la asociații artificiale și la mutilarea realității pentru a proba ceea ce nu poate fi probat. Faptul că acest tip de experiență istorică a obsedat gîndirea atîtor revoluționari din secolul trecut și dintr-al nostru, nu este nici fundamental, nici determinant — să nu uităm că Marx a avertizat suficient de clar asupra atracției proiecțiilor istorice, a tentației de a păși în scenă îmbrăcat în cele mai impresionante, din propriul punct de vedere, veștminte ale trecutului. Prin tema procustiană a celor trei etape, Glucksmann încearcă un fel de aplicare a teoriei „eternei reîntoarceri" la dialectica istorico-socială.

Ideea fixă a „noului filozof", paradoxală în condițiile în care el evită cu grijă terenul unei dezbateri oneste asupra conjuncției sau/și disjuncției teorie revoluționară—praxis revoluționar, o reprezintă „jocul dintre revoluție și știința revoluției". Pentru Hegel ar fi valabilă formula *„de ce sînt atît de savant"*. „Știința revoluției" este concepută ca adversar al spontaneității acțiunii, savanteria incriminată generînd neapărat supunere, obediență — teză insutenabilă dacă ne gîndim că marile insurecții ale secolului aveau în spate creiere îmbibate de lecturi hegeliene. Mai mult, există o adevărată plăcere, o voluptate nereprimată a „noului filozof" de a descoperi fie chiar și o frază, un pasaj, din care să poată rezulta pretinsul spirit conservator al „maeștrilor gînditori"; acesta este sensul repunerii în discuție a dichotomiei hegeliene dintre popor și plebe, primul termen reprezentînd acceptarea, încrederea în legi, partea care se integrează și susține consensul, iar al doilea fermentul dizolvat, elementul prometeic, acest rest care devine instrumentul revoltei istorice[16]. Astfel, criticul „maeștrilor gînditori" vrea să ne facă să credem că și în cazul lui Marx am avea de-a face cu o asemenea contradicție între poporul în sens hegelian (clasa muncitoare) și „plebea" formată din lumpenproletariat; de aici și pînă la a-i da dreptate lui Bakunin nu mai este decît un pas — cînd este vorba de a submina marxismul, „noul filozof" nu ezită să predice chiar și anarhismul!

Construindu-și asemenea premise, demonstrația lui Glucksmann ajunge să enunțe drept una din temele centrale ale demersului său teoretic atacul împotriva tendinței de a transforma filozofia în știință. În această privință, punctul său de vedere este mai mult decît simptomatic pentru tentativa proprie „noii filozofii" de a propune o *ideologie sui generis, situată aprioric dincolo de dreapta și de stînga*. Acuzînd filozofia germană de înclinații despotic-pedagogice, Glucksmann elaborează interpretări ce transcend de departe sensul textelor — oroarea față de text se transfigurează astfel de prea multe ori în violentarea, în trădarea chiar a textului. Cum am putea accepta, oare, ideea după care educația, fenomenologia spiritului preconizată de Hegel, ar conduce obligatoriu la universul stăpînilor benevolenți și al sclavilor fericiți cu nedemna lor condiție? Cum am putea vedea, alături de Glucksmann, în textul lui Hegel din *Iensener Philosophie des Geistes* programul imbecilizării de masă redactat de un Hegel situat la anul 01 al spălării creierului? Sau cum am putea explica teroarea fascistă reală, teroare ce a fost resimțită *în carnea, în sîngele și în spiritul oamenilor* reali, nici mai mult nici mai puțin decît printr-o pasiune a Rațiunii de a transforma poporul într-o plebe servilă în raport cu „un stat tot mai savant, deci înalt, deci îndepărtat, deci superior ..."[17]?

„Noua filozofie" se confesează astfel a fi o recidivă a unui *iraționalism* la fel de intolerant (sau, cum ar spune Glucksmann, la fel de totalitar) precum raționalismul fictiv pe care îl combate; ea vrea să citească cu orice preț în operele „maeștrilor gînditori", „în *Doctrina științei* a lui Fichte, în *Logica* hegeliană, în *Critica* lui Marx și în *Genealogiile* lui Nietzsche", într-un cuvînt, în tradiția

[15] *Ibidem*, p. 123.

[16] *Ibidem*, p. 170.

[17] *Ibidem*, p. 186.

filozofică germană, proiectul unei dominații planetare. Ceea ce vrea Glucksmann să impună unor texte atît de diferite este o consubstanțialitate izvorîtă din vocația lor comună de a-deveni-lume, de a cunoaște avatarurile practicii politice, deci de a remodela Cetatea în conformitate cu o strategie deliberată. Reluîndu-l pe ultimul Nietzsche, pe cel care a îndrăznit să scrie *Warum ich ein Schicksal bin*, reluîndu-l pe Fichte pentru care „dacă cuvîntul filozofie trebuie să însemne ceva, el nu poate desemna decît știință", „noul filozof" vrea să ne facă să contemplăm felul cum „generațiile de maeștri se succed înscriind pe o suprafață « virgină » enigma rezolvată a unei preistorii ce-și atinge capătul, în vreme ce, prin ei, istoria veritabilă pleacă din nou de la zero ... [18]. De aici și pînă la imaginea unui Marx ca sinteză a *acestui* idealism german drumul este foarte scurt. Marx îi apare lui Glucksmann drept cel mai operațional dintre „maeștrii gînditori" și, elogios *à contrecoeur*, el vede în proiectul marxist „o grilă strategică pentru a descifra, deci a organiza, conflictele majore ale lumii moderne" [19]. Oricum, atunci cînd atribuie marxismului, și nu numai lui, anumite culpabile responsabilități, „noua filozofie" se face ea însăși vinovată de o totală ignorare, de punerea între paranteze a intențiilor unui anumit demers sau proiect filozofic, a scopului său subjacent sau a finalității deschis asumate. Glucksmann vrea să vadă în Marx pe cel care „a convertit planeta la ideea acestei dominații unice și unitare care îi bîntuia pe maeștrii gînditori" [20], vrea să vadă în filozofia praxisului o ipostaziere a universalului, a generalului, fără a reține o clipă faptul că nimeni nu s-a opus mai mult ca Marx tendinței — prezentă la Feuerbach, dar și la atîția succesori ai acestuia — de a presupune un individ uman *izolat*-abstract, așadar a face din esența umană o „generalitate lăuntrică, mută" [21], de a condamna particularul ca insignifiant, de a-l degrada ontologic și gnoseologic. Jocul de cuvinte, paradoxul fin, alianțele conceptuale imprevizibile pot fi acceptate doar atîta timp cît nu conduc pe piste falacioase precum în următoarea teză: „Descriind dominația pămîntului și a oamenilor ca și cum ar fi realizată și desăvîrșită, decretînd « întreaga putere Capitalului », Marx plasează pe orbită miza secolului: toată puterea" [22]. Afirmația lui Glucksmann poate fi demolată cuvînt cu cuvînt, dar nu este scopul nostru a ne crampona de cuvinte — trebuie însă remarcat că *niciodată* Marx nu a vorbit despre o totală dominare a oamenilor în condițiile capitalismului, despre o totală reificare, fie și din elementare considerente logice: dacă represiunea a devenit absolută, dacă Rațiunea critică a fost anesteziată sau chiar aneantizată, devine o aberație a mai vorbi despre revoluție, a mai concepe strategia revoluției [23]. Or, precum se știe, și o știu și „noii filozofi", acestui scop i-a consacrat Marx opera și viața sa.

Versul lui Mallarmé, „... la mort triomphait dans cette voix étrange" surprinde exact teribilul destin al gîndirii lui Nietzsche, al acelei voci profetice pentru care ambiguitatea, fervoarea metaforei și a aforismului au constituit pilonii unei viziuni cosmice, garanția dobîndirii unui veritabil „sentiment oceanic", de comuniune orgiastică cu lumea și cu universul. Nimeni nu poate pune la îndoială onestitatea sa intelectuală, forța sa dinamitardă — *Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit* — în raport cu atîtea fantome ale unui sufocant filistinism german și european, dar toate acestea nu pot cauționa metamorfozele ulterioare ale spiritului nietzscheean, substituirea lui Dyonissos prin Wotan la nivel *mitologic* și a războiului *spiritual* prin lagăre și crematorii la nivel *practic* (încă o dată mitologicul nu numai că premerge, dar și acompaniază practicul). În opera lui Nietzsche se află sintetizat la nivel de simbol apocalipsul german și mondial al acestui secol, pentru el acea *Umwertung aller Werte* pe care o invocă obsesiv ca pe o catastrofică redempțiune, este indisociabilă de războiul *total* al adevărului împotriva minciunii.

Exagerarea intolerabilă de care dă dovadă interpretarea lui Glucksmann constă în tentativa sa de a descoperi „adevărul marxismului" — și o dată cu acesta, al filozofiei germane — în opera lui Nietzsche, de a vedea în aceasta concluzia *nec plus ultra* a tipului de gîndire analizat. În aceeași ordine de idei, el ajunge să depisteze la toți „maeștrii gînditori" o înclinație maniheiană: „... maniera lor de a îmbrățișa totul este eliptică pentru că ea comportă întotdeauna două focare:

---

[18] *Ibidem*, p. 228.

[19] *Ibidem*, p. 229.

[20] *Ibidem*, p. 244.

[21] Karl Marx, *Teza a 6-a despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, București, Edit. politică, 1958, vol. 3, p. 7.

[22] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, p. 250.

[23] Cornelius Castoriadis recuză și el, din punctul de vedere al teoriei revoluției, premisa reificării absolute, „o abstracție care nu corespunde, pentru a spune așa, decît unei jumătăți de realitate și ca atare este finalmente falsă. Tendința esențială a capitalului nu se poate realiza niciodată în mod integral. (...) Lupta oamenilor împotriva reificării este, ca și tendința spre reificare, condiția funcționării capitalismului" v. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 23.

Voință de Putere și Eternă Revenire, Capital și Muncă, Burghezie și Revoluție, În-sine și Pentru-sine, Spirit și Natură, Eu și „Non-eu"[24]. Din asemenea insolite și riscante asociații marxismul real nu are cum să nu ajungă să sufere : văduvit de istoria sa autentică, imaginat *sub specie aeternitatis* — Glucksmann însuși se dovedește subjugat de text —, filozofia praxisului capătă chipul unei existențe statuare, asemeni unui corp încremenit, înghețat. Citindu-i pe „noii filozofi" nu putem să nu ne întrebăm în ce interstiții ale istoriei spiritului au fost expulzate operele unor Lukács, Rosa Luxemburg, Korsch, Gramsci ș.a.m.d., cum a putut fi exorcizat marxismul de autenticul său nerv practic, prin ce procedee a fost Marx însuși rupt de acțiunea reală pe care a desfășurat-o și despre care nu a ascuns niciodată că semnifică punctul de plecare și de destinație al considerațiilor sale teoretice?

Dacă pentru Glucksmann principala sarcină a „noii filozofii" este de a reveni la rădăcinile gîndirii filozofice care a marcat secolul nostru într-un mod de nedepășit și de a demonstra — s-a văzut prin intermediul căror artificii și mai ales cu prețul căror victimizări ale textelor —, „vinovăția" acesteia, Bernard-Henri Lévy se vrea în *La barbarie à visage humain* profetul unui pesimism istoric *redivivus*, vestitor al unei universale damnațiuni, construind, de o manieră destul de puțin riguroasă și pe alocuri deranjant de vanitoasă, un tablou pe cît de sumbru, pe atît de puțin credibil al universului politic contemporan. Apocaliptic vaticinant, neostîngistul nu de foarte multă vreme convertit la scepticism și la fobia de politic, crede că rostul filozofiei în momentul de față ar fi de a realiza „o arheologie a timpului prezent", „atentă să regăsească în ceața discursurilor, a practicilor de azi, filigranul și sigiliul unei barbarii cu chip uman"[25].

Interogațiile cărora B.-H. Lévy caută să le ofere un răspuns nu sînt străine de materia primă a discursului lui Glucksmann, pe care dealtfel nu ezită să-l menționeze ca pe un deschizător de drumuri, à propos de eseul său din 1975, *La cuisinière et le mangeur d'hommes* : ce este puterea, de ce există putere mai degrabă decît nimic etc., iluzionîndu-se că aceasta ar fi calea regală a unei filozofii demistificatoare, în stare să transgreseze o ipotetică fatalitate a politicului. În acest context trebuie înțelese recriminațiile adresate stîngii și îndeosebi stîngii marxiste, culpabilă de optimism istoric și prin urmare, inconștient, de „o resemnare savantă în raport cu fatalitatea răului de a trăi". Sînt criticate totodată fără menajamente și direcțiile intelectuale stîngiste din ultimii ani (Gilles Deleuze, Felix Guattari), operație menită să pregătească terenul introducerii tezelor pesimiste profesate cu o bizară nonșalanță de „noul filozof". Adept al unei perspective metafizic-speculative, B.-H. Lévy se ferește de orice contact cu dimensiunea *sociologică* a faptelor analizate, contact ce i-ar putea zdruncina certitudinile de Casandră ; numai lăsînd conceptele să se dezlănțuie într-o derutantă sarabandă, într-un amețitor joc silogistic de oglinzi paralele, se poate ajunge la rigida distincție dintre stăpînul viu, concret, palpabil și stăpînul absolut, stăpînul în genere, cel care în ultimă analiză nu este altceva decît Lumea, Existentul ca Existent. Primul poate fi atacat, sfidat, înfruntat, uneori chiar înfrînt, cel de-al doilea însă este etern, inamovibil, invincibil. Acesta din urmă ar provoca starea de „servitute voluntară" în care oamenii s-au complăcut dintotdeauna, stare care prin însăși existența ei ar proba inanitatea conceptului de libertate, ca și a luptei pentru libertate : „... căci dominația este Legea acestei lumi și nici un decret, nici un seism nu parvin vreodată să o zguduie ..." [26]. Proiectul lui B.-H. Lévy constă astfel în a trasa jaloanele unei noi teorii a Puterii, a unei Puteri concepută în chip imaterial, „fantasmatic" în sensul freudian, ca teroare care invadează imanența. Puterea devine astfel un fapt ireductibil, un dat primar, „necesar și inevitabil".

Pe „noul filozof" nu îl interesează așadar mecanismele puterii politice, modalitățile ei de structurare, destructurare și restructurare, fațetele ei, contradicțiile și tensiunile care o subîntind. Mai mult, toate acestea îi par că țin de regnul evanescent al fenomenalității, căruia Marx i s-ar fi subordonat în clipa în care a cutezat să conceapă transcenderea alienării, așadar din momentul în care, depășind economic și sociologic idealismul german, a înțeles *istoricitatea procesului înstrăinării*, faptul că este posibilă imaginarea și realizarea unei ordini sociale în care obiectivarea să nu conducă necesarmente la pierderea esenței umane : „A reveni deci la Hegel împotriva lui Marx, împotriva lui Marx critic al lui Hegel, împotriva lui Marx care susține că există « obiectivări » care nu sînt « alienări », că ele se confundă în fapt, dar se disting în drept, că Revoluția este tocmai acea oră de adevăr care aboleşte rădăcina confuziei și deschide izvoarele fericirii" [27]. Astfel, pentru B.-H. Lévy atîta vreme cît există socialitate, atîta vreme cît există

[24] André Glucksmann, *op. cit.*, p. 279 .

[25] Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, Bernard Grasset, Paris, 1977, p. 10.

[26] *Idem*, p. 30.

[27] *Idem*, p. 39—40.

societate nu poate fi evitat faptul ,,morbid" al Puterii, orice pretenție de sustragere părîndu-i-se naivă sau desuetă. Nu am vrea să părăsim teritoriul criticii la text, dar ni se pare că intuim o adevărată celebrare, chiar dacă mascată, a faptului studiat, a Puterii deci, o atitudine net fatalist-resignativă în raport cu ceea ce individul ar fi condamnat să suporte ca destin ineluctabil. Pentru Lévy, dialectica stăpînului și a slugii, a necesității și a libertății nu există decît în măsura în care rezultatul acțiunii istorice îl constituie menținerea stărilor date de lucruri: ,,Stăpînul are întotdeauna dreptate pentru că el este celălalt nume al Lumii; el nu va conteni să aibă dreptate atîta vreme cît va exista societate; ... Revoluția este, în sens propriu, un imposibil" [28]. ,,Noua filozofie" ajunge astfel să sancționeze, să legitimeze ordinea existentă, să anuleze, construind false antinomii. dreptul Rațiunii critice de a se interoga asupra lumii și asupra posibilității de a o schimba. Abuzul de generalitate, pseudo-pesimismul fastidios îndreaptă acest curent ideologic pe terenul unui defetism moral și acțional, al unei demobilizări cu efecte distructive.

Opțiunea consecvent-pesimistă a lui B.-H. Lévy vizează demolarea oricăror teze de natură să implice minime concesii făcute istoricismului; de aici se deduce axioma statului ca primordiu al existenței sociale: ,,Dacă nu există nimic înaintea lui, iar el nu este fructul nici unui arbore, dacă oricît s-ar descinde pe drumurile genealogiei sale, aceste drumuri nu duc nicăieri în altă parte decît la faptul brut al emergenței sale, acest lucru se datorează faptului că el este prim, non-derivat, non-derivabil: asemeni dumnezeului teologilor, el este creator noncreat, demiurg nonlucrat ..." [29]. S-ar putea angaja o polemică în jurul acestor afirmații, s-ar putea aduce nenumărate argumente de antropologie politică și de ordin istoric pentru a dovedi nu numai caracterul derivat, tranzitoriu al formei politice statale, dar și esența sa eterogenă, contradictorie în anumite tipuri de organizare socială, dar nu acesta este sensul în care dorim să dezvoltăm analiza noastră. Satisfacția cu care Lévy își rostește verdictele acoperă, în fapt, opțiuni filozofico-politice extrem de nocive, și în raport cu deslușirea acestora credem că trebuie să ne orientăm demersul. În acest sens, este cazul să ne întrebăm pe ce bază și în virtutea căror criterii neagă el validitatea existenței individului ca entitate politică [30] și pretinde că ar fi sosit momentul de a ne debarasa vocabularul politic de conceptele conexe de opresiune și eliberare?

În ultimă instanță, ,,noua filozofie" proclamă dizolvarea ființei, a subiectivității într-o amorfă masă etatică, înstrăinarea devenind menirea generică a omului: prins irescapabil în cleștele unei absurde dialectici a zeroului și infinitului, a victimei și a călăului, subiectul nu are cum să nu capete înfățișarea deprimantă a eternului prizonier [31]. Sînt reluate aici ideile angoasate ale altor ,,noi filozofi", Guy Lardreau și Christian Jambet, în a căror lucrare *L'Ange*, revoluția este privită ca fiind aprioric pecetluită de un handicap metafizic.

Anxietate, disperare, tragism — mai mult sau mai puțin autentice, mai mult sau mai puțin credibile —, toate acestea se concentrează într-o profesiune de credință liturgică al cărei scop nu poate fi altul decît îndemnul la tăcere, la încuviințare și, de ce nu, la complicitate cu ordinea represivă: ,,... lumea este un dezastru al cărui vîrf este omul, politica este un simulacru, iar Binele Suveran este inaccesibil. (...) Revoluția nu este, nu va fi la ordinea zilei atîta vreme cît Istoria va fi Istorie, cît Realul va fi Real. Omul, chiar revoltat, nu este vreodată altceva decît un Dumnezeu nereușit și o specie ratată" [32].

Din asemenea raportări la lume nu pot urma, desigur, decît perspective întunecate în ceea ce privește schimbarea, transformarea ei revoluționară. Pentru B-H. Lévy socialismul, i.e. marxismul, ar constitui o ,,enciclopedie a minciunilor optimismului", o fantasmă eschatologică, o nouă mitologie pernicioasă; violența cu care se dezlănțuie ,,noul filozof" împotriva marxismului, împotriva socialismului în genere nu face decît să potențeze o serie de idei cîtuși de puțin originale, preluate, cu minime modificări, mai mult de ordin lexical, dintr-o întreagă tradiție a gîndirii conservatoare și anticomuniste (amintim aici similitudinile flagrante existente între modelul conceptual al lui Lévy și cel al lui Raymond Aron din *L'Opium des intellectuels*). Pentru a-și susține teza ,,proletariat — clasă imposibilă", ,,noul filozof" recurge la argumente a căror simplă menționare ne-ar putea

---

[28] *Idem*, p. 43.

[29] *Ibidem*, p. 77.

[30] ,,...pretutindeni unde există individ, din ziua în care Occidentul a inventat figura individului, el a păşit pe calea nefericirii şi s-a consacrat maleficiilor Puterii...", *Ibidem*, p. 81.

[31] Nu trebuie minimalizată influența exercitată asupra ,,noilor filozofi", precum odinioară asupra unor Sartre, Merleau-Ponty sau Camus, de opera literară — ficțiune și memorialistică — a lui Arthur Koestler.

[32] *Ibidem*, p. 85.

scuti de orice comentariu : proletariatul ar fi ,,prima clasă istorică ce are nevoie, pentru a funcționa, de a fi postulată și fantasmată ; socialiștii sînt primii optimiști care se sprijină pe un obiect ce nu-și datorează existența decît loviturii de forță care o profetizează'[33]. Am contrapune acestor afirmații cvasi-hilare o simplă întrebare : proletariatul descris de Engels în *Situația clasei muncitoare din Anglia*, acea clasă socială fără milă supliciată într-un deloc imaginar stat burghez, avea nevoie oare să fie postulat sau fantasmat ? Dar nu aici se află inima problemei : este cazul mai degrabă să atragem atenția asupra tendinței ,,noii filozofii" de a înlocui realitățile cu mituri, de a învălui în loc de a dezvălui, de a mistifica în loc de a demistifica. Programul său filozofic implică o viziune *contemplativă* în raport cu ordinea socială a Capitalului, înțeleasă ca ,,adevăr și consecință a Occidentului".

Ca și Glucksmann, B.-H. Lévy are în minte atunci cînd își expune tezele, tragicele experiențe ale Occidentului în acest veac, ascensiunea nazismului, înfrîngerea proletariatului și a revoluției germane de către barbaria în forma ei cea mai feroce, cea mai odioasă. Din acest punct de vedere, nu putem să nu concedem asupra pertinenței multora dintre judecățile sale, asupra faptului că filozofia nu are dreptul să rămînă indiferentă la oroarea ce a fost trăită o dată cu ,,holocaustul nazist și cu fantastica pulsiune a morții care a zguduit lumea pînă la nebunie"[34]. Barbaria despre care vorbește el este, în ultimă analiză, Capitalul în formele sale cele mai absurde, uman vorbind, de existență. Eroarea ,,noului filozof" provine însă din permanenta sa tentație de a identifica socialismul cu Capitalul, din refuzul său de a înțelege că marxismul nu anulează subiectivitatea, ci, dimpotrivă, o potențează, *o reumanizează*. Precum alți gînditori occidentali (Hannah Arendt, în primul rînd), B.-H. Lévy nu reușește să meargă dincolo de ceea ce el însuși numește ,,enigma statului totalitar", încercînd să unifice grație acestei sintagme regimuri economico-politice și ideologice nu numai diferite, ci chiar diametral opuse.

Puterea (care Putere ? a cui Putere ? asupra cui se exercită ea ?) îi apare ,,noului filozof" ca întruchipare a Răului, în raport cu care Religia, Sacrul au jucat cîndva rolul de antidot, a cărui pierdere astăzi ar fi dintre cele mai păgubitoare. Ceea ce lasă în umbră B.-H. Lévy este faptul că acest fenomen însuși are propria sa istorie, că sacrul nu a fost pierdut întîmplător sau datorită unui act de reavoință subiectivă, ci, așa cum o dovedește întreaga operă a lui Max Weber, Occidentul a cunoscut în chip progresiv un proces de desacralizare a lumii și de continuă raționalizare a existenței (ceea ce autorul *Eticii protestante* numea ,,die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft"). ,,Noua filozofie" nu a generat un nou tip de problematică filozofică ; obiectul ei este filozofic, tratamentul pe care i-l aplică este îndatorat unei viziuni spiritualist-necromantice de natură să o conducă la absolutizări ruinătoare : ea ajunge să se autosugestioneze în privința validității strategice a unor concepte morale fundamentale, pierzînd din vedere tocmai infuzia de real în a cărei absență acestea se transfigurează în antinomii înșelătoare, dubios adăpost al unor himere neputincioase. Devorată de pasiuni morale, ea ignoră istoricitatea moralității, căzînd astfel victimă iluziei după care triada arhetipală Bine, Adevăr, Frumos s-ar putea substitui arhitecturii riguroase a unui program politic rațional : voindu-se implantată în real, ea ajunge la refuzul realului, combătînd pervertirile Rațiunii, eșuează în iraționalism. Faliment explicabil : susține că luptă pentru drepturile imprescriptibile ale persoanei umane și luptă în realitate împotriva marxismului, împotriva unicului umanism eficient, umanismul praxisului revoluționar.

[33] *Ibidem*, p. 100
[34] *Ibidem*, p. 131.

„NOUA FILOZOFIE" SAU REFUZUL REVOLUȚIEI

DE

IOAN S. STĂNESCU

„Noua filozofie" — denumire pe care și-o atribuie grupul de tineri autori ce au făcut să apară în ultimii ani în editurile franceze o suită de eseuri despre revoluție—rămîne încă în dezbaterile de idei contemporane un termen fără acoperire. De aceea, acceptarea termenului de ,,noi filozofi" nu poate servi unei analize critice riguroase a lucrărilor apărute în ultimii ani sub această emblemă de complezență, pentru că ea încearcă să introducă în

prim plan o temă pe care cercetătorul marxist își propune tocmai să o respingă: anume, presupusa „unitate" de concepție și „noutate" în planul gîndirii filozofice.

Atît în Franța — unde au apărut lucrările elaborate în ultimii ani de André Glucksmann, Bernard-Henry Lévi, Jean-Marie Benoist, Philippe Némo, Guy Lardreau, Jean-Paul Dollé, Françoise P. Lévy, Christian Jambet —, cît și în alte țări ale Europei occidentale, în presa de mare tiraj sau la televiziune, chiar și în publicații care apar în Statele Unite, termenul de „noi filozofi" pare acum a se fi încetățenit la fel de ușor cum a căpătat circulație în deceniul trecut denumirea de „noua stîngă" în gîndirea socială americană.

Firește, căutarea *noului*, gîndirea novatoare sînt deziderate legitime atît în ideologia politică burgheză care se autointitulează „de stînga" cît și în filozofia socială contemporană în genere. Dar ostentația cu care este proclamată atît de des în ultimul timp atingerea acestui deziderat al „noutății" de către un grup sau altul de autori pune de fiecare dată sub semnul îndoielii reușita unei asemenea performanțe.

De această dată, dacă din ceea ce apropie pe tinerii autori francezi lăsăm de-o parte vîrsta și experiența universitară, precum și participarea la mișcările studențești din mai '68, nu rămîne decît obiectivul ce le este, de fapt, comun: critica ideii de revoluție, respingerea revoluției ca o posibilitate deja epuizată sau — în formularea ambiguă care îi definește cel mai bine — ca o „mare promisiune-amenințare".

Luînd în discuție lucrările apărute pînă acum sub această emblemă, putem vorbi despre o *suită de cărți* înrudite prin tematică și orientare, de asemenea despre un *grup de autori* pe care îi apropie anume obiective publicistice. O analiză riguroasă va respinge însă de fiecare dată ideea de „curent" sau „școală" filozofică și cu atît mai mult ideea de „noutate" filozofică a discursului ce ni se propune.

★

Multe dintre cărțile despre care se vorbește atît de mult acum în presa franceză și din alte țări au apărut încă în 1975. Despre o cristalizare și o îmbogățire în timp a tezelor pe care le profesează tinerii lor autori nu poate fi vorba, cel puțin deocamdată. Și totuși, abia în ultimul an s-a făcut simțit un ecou larg al acestor poziții în cercurile culturale și în presa de mare tiraj. Faptul nu se datorește obișnuitei întîrzieri a reacției critice în fața unor opere de noutate evidentă. Cu alte cuvinte, ele s-au impus, sau au fost în sfîrșit impuse în conștiința publicului, numai ca efect al acumulării lor cantitative, ca efect întîrziat al persuasiunii exercitate prin repetarea, în fiecare din aceste cărți, a acelorași teze. Patrusprezece titluri pe aceeași temă — apărute pînă în vara anului trecut — reprezintă un „prag de sensibilitate", atenția publicului începînd să fie atrasă, astfel, și de grupul noilor autori. Acumularea acestor titluri nu reprezintă însă cîtuși de puțin un prag de „noutate" sau o „alternativă" reală în dialogul de idei contemporan. Augusto Pancaldi scria în vara anului trecut în „L'Unità" că tinerii autori francezi „sînt încă o «modă» pentru unii, sînt deja o «școală» pentru alții. Oricum, editurile sînt mulțumite, deoarece cărțile lor au succes. Televiziunea îi prezintă aproape în fiecare seară ca marțieni coborîți dintr-o astronavă cînd ei afirmă că oamenii au greșit totul, de la Platon la Althusser, trecînd prin iluminiștii francezi și idealiștii germani și, bineînțeles, prin Marx".

Această contestare nediferențiată și voit spectaculoasă a gîndirii trecutului are în obiectiv deopotrivă teoria burgheză a revoluției, ca și teoria marxistă a transformării sociale. Nu este întîmplător, deci, faptul că *teoria revoluției* reprezintă în concepția lor un punct cardinal pentru științele sociale. La începutul secolului al XIX-lea, scrie André Glucksmann, „pătrunderea în universitate a reflexiei filozofice asupra revoluției putea să pară o simplă îmbogățire a unor discipline didactice. Cu toate acestea, intrarea revoluției în știință nu a însemnat o adăugare, ci o mare ruptură, ea a redistribuit vechile facultăți și nu s-a adăugat altora decît pentru a fixa noutatea lor. Ea a produs o ruptură în țesătura cunoașterii și a adîncit separația continentală între științele naturii și disciplinele încă atît de imprecis definite ca științe ale culturii...ale societății, ale civilizației, ale spiritului sau ale omului. Divizînd, ea a pus la ordinea zilei reunirea, refacerea unității științei, pentru înfăptuirea căreia n-ar fi curs atîta cerneală dacă nu ar fi fost de depășit o atît de formidabilă și de nouă derivă"[1]

Filozofia revoluției este acum o construcție încheiată, afirmă „noii" autori. Ea este unitară, atotcuprinzătoare, acoperind cu schemele sale osificate întregul mecanism al istoriei. Nu se face deosebire între ideologia burgheză a revoluției — constituită în perioada *revoluțiilor burgheze* — și *concepția marxistă* despre revoluționarea societății prin lupta organizată a proletariatului. Orice revoluție, orice revoltă împotriva unui sistem de oprimare este la rîndul ei oprimatoare în opinia tinerilor ideologi ai demobilizării politice. Contestarea unei ordini, scrie André

[1] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*. Bernard Grasset, Paris, 1977, p. 137.

Glucksmann, nu poate fi concepută decît în numele unei alte ordini, o ordine viitoare, care odată constituită va trebui apărată prin aceleași mijloace disciplinare pe care ea însăși le-a contestat.

Este semnificativ în acest punct faptul că un atare negativism global nu numai că *nu* înseamnă valorificarea experienței de gîndire a „noii stîngi" — cum s-au grăbit să afirme o parte din comentatorii tinerilor autori — ,dar, el se situează, totodată, pe poziții care au fost încă de mult respinse de mentorii spirituali ai „noii stîngi" ca iraționale și în vădită contradicție cu realitatea istorică. În 1964, deci cu *mult înainte* ca noii autori să-și fi început cariera publicistică, Herbert Marcuse sublinia ideea că orice examinare sub raport etic a revoluției „implică o foarte importantă ipoteză și anume existența unor criterii raționale pe care o societate, într-o situație istorică specifică, le oferă pentru determinarea posibilităților libertății și fericirii omenești (...). Problema este abordabilă printr-o discuție rațională, scrie Marcuse, numai dacă este pusă într-o asemenea corelație istorică. Altminteri rămîn deschise numai două posibilități: a respinge sau a încuviința *a priori* toate revoluțiile și forțele revoluționare. Amîndouă aceste poziții însă, atît cea afirmativă cît și cea negativă, sînt contrazise de realitatea istorică" [2].

Tinerii autori francezi resping ideea de revoluție pentru că ea implică, în viziunea lor, instaurarea unei ordini sociale la fel de rigidă ca și aceea care a precedat-o. În cele din urmă, contestînd întreaga ideologie a revoluției în numele libertăților individuale pe care revoluția le amenință, este contestată ideea de ordine în genere, ordinea *socială* și ordinea *rațiunii*, ordinea *discursului teoretic* care, după opinia lor, ar mutila particularitățile gîndirii individuale în patul lui Procust al formelor osificate și al rigorii geometrice.

O filiație cu revolta marcuseană împotriva „unidimensionalizării" omului poate fi, firește, din nou încercată aici, dar analiza atentă va înlocui în cele din urmă termenul de „filiație" cu acela de împrumut eclectic. Este semnificativ pentru viziunea asupra omului pe care o au „noii" autori un pasaj transcris de André Glucksmann din cartea lui Robert Musil intitulată *Omul fără calități*: „Închipuiește-ți o ordine umană totală, universală, într-un cuvînt ordinea civilă perfectă: Pe cuvînt de onoare! Aceasta înseamnă moartea prin înghețare, rigiditate cadaverică, un peisaj lunar, mort, o epidemie geometrică!" [3].

În cartea sa apărută în 1976, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, Françoise Lévy exprimă limpede acest crez nihilist al „eliberării" de rațiune și de istorie prin respingerea oricărui criteriu rațional al progresului. Analiza personalității lui Marx este aici un pretext literar pentru a contesta „în genere" existența unui sens în istorie, pentru a respinge global teoriile revoluției și ale claselor sociale constituite în perioada care a urmat Revoluției franceze de la 1789. „Unul din efectele logicii de la 1789, scrie Françoise Lévy, este logica dezvoltării istorice a claselor, care în principiu ar fi trebuit să furnizeze o schemă sigură, științifică pentru analiza prezentului și previziunea viitorului. Practic însă, ea permite, dimpotrivă, orice fel de interpretare: este suficient, după cum vom vedea, să alegi în funcție de circumstanțe și de strategii unul sau altul din momentele-cheie incluse în schemă; *istoria nu este în fond decît un instrument de raționalizare a opțiunilor și a scopurilor*" [4].

Grupul noilor autori profesează un „pesimism istoric" în maniera pe care încerca să o definească recent Bernard-Henri Lévy într-un interviu apărut în „Le Monde", la începutul lui ianuarie 1978. Tînărul redactor al editurii pariziene Grasset, în ale cărei colecții au apărut o parte din lucrările grupului intitulat al „noilor filozofi", afirma: „istoria este o rătăcire injustificabilă și aleatorie, nici un rău în această lume nu este rînduit dialectic spre un bine viitor, nimeni nu are în păstrare cheile de aur de la porțile paradisului; paradisul însuși este probabil un vis himeric pentru care omul nu merită să sufere așteptînd să ajungă acolo. Și este clar că în această perspectivă /pesimistă/ și numai în această perspectivă este loc pentru exigența datoriei și pentru imperativul categoric, pentru arma refuzului și a rezistenței *hic et nunc*, pentru un recurs etic împotriva verdictelor dialecticii optimiste".

Implicațiile unei viziuni ce se definește ca „pesimism istoric" se evidențiază însă în întregul lor abia prin raportare la alternativa optimismului istoric. Aici apare cu claritate că a lua poziție „împotriva propovăduitorilor luminilor care, de la Augustin la Hegel, se numesc «filozofi ai istoriei»" înseamnă în cele din urmă a respinge ideea de progres, a respinge științele, a respinge posibilitatea unor legi obiective ale istoriei. Un optimist, în ipostaza în care îl descrie Bernard-Henri Lévy în interviul amintit, „este acela care crede într-o istorie ce mereu promite desăvîrșirea sa, într-un progres pe care nimic nu-l poate

---

[2] Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* II, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 132.

[3] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, p. 71.

[4] Françoise P. Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, Bernard Grasset, Paris, 1976, p. 335.

frîna, într-o epocă de aur viitoare ce va veni în mod necesar. Și este clar că în această perspectivă el se poate încrede în științele adeziunii la această istorie. El se poate încrede în tehnicile de subordonare față de acest progres. El poate imagina propedeuticile de acceptare a acestei necesități. Dar în mod sigur nu poate imagina o morală care să transcendă această necesitate și să-i opună forma pură a refuzului și a voinței umane".

„Refuzul" și „Voința umană" îndeplinesc în discursul „noilor" autori rolul unor abstracții fără conținut prin care se întrevede „eliberarea de trista tiranie a conceptelor și de dominația paranoică a categoriilor"[5], eliberarea deci de logică și de rigorile sale constrîngătoare. Abstracțiile scrise cu majusculă în cărțile noului grup sînt atît de vagi, atît de puțin determinate încît nu pot fi deosebite una de alta. Ele se suprapun și niciodată nu poți spune dacă este vorba de o suprapunere parțială sau totală. Refuzul și Voința sînt una, Rebelul și Îngerul sînt unul și același, dar de asemenea, ceea ce se înțelege prin abstracția Refuzului se poate înțelege în mare parte, sau chiar în întregime, și prin abstracția Rebelului, ș.a.m.d.

Definind statul ca o „mașină disciplinară", teoriile revoluției ca „manifestări ale conformismului ipocrit", iar sistemele de gîndire ca „forme ale constrîngerii intelectuale", tinerii contestatari ai gîndirii trecutului reușesc cu mare greutate să evite eșuarea totală în tezele anarhismului. Ambiguitatea pe care ei o profesează în mod programatic îi menține încă într-o sferă a incertitudinii, a ceea ce ei numesc „întrebarea filozofică". Tentația anarhismului, cum s-a mai observat deja în comentariile de pînă acum, respingerea ideii de conducere politică a societății în numele drepturilor omului, care ar fi astfel amenințate, rămîn totuși teze implicate în demersul lor contestatar. „În fața incapacității politicului de a găsi finalitatea cetății — scrie Jean-Marie Benoist într-un răspuns polemic apărut în ziarul „Le Monde", în fața creșterii curentelor fasciste și a tiraniilor totalitare ieșite din doctrinele inchiziției, este timpul iarăși să facem filozofie. Pe cînd mai vîrstnicii noștri, în uimirea lor îndreptățită, își imaginau că științele umane reușiseră prin subtilele lor construcții să mature necesitatea interogării filozofice, noi ceilalți, filozofi în vîrstă de treizeci-patruzeci de ani, spunem : « Întrebarea filozofică este fortăreața inexpugnabilă în fruntea noului front ». Întrebarea kantiană : « Cu ce drept? »,... ne va duce poate la o nouă metafizică, aceea care ar ști să critice capcanele rațiunii meschine, ale rațiunii prea subtile a sistemelor".

Metafizica „ironiei salvatoare" pe care o întrezăresc noii autori e construită pe ambiguitatea termenilor plurisemantici pe imprecizie și paradox. „Ea se întemeiază, scrie ca o profesiune de credință, Jean-Marie Benoist, pe ceea ce Kristeva numește polilog, adică pe cuvîntul plural, care nu se închide într-un sens unic".

Tentația anarhismului, care minează efortul contestatar al noii grupări, este dublată de respingerea deschisă a rigorilor „constrîngătoare" ale rațiunii, de iraționalismul pe care îl promovează. Cărțile pe care presa le comentează acum pe larg proclamă cu insolență pe coperțile lor revolta împotriva oricăror „Maeștri gînditori" (André Glucksmann), împotriva „Tiraniei logosului" (Jean-Marie Benoist), împotriva „gîndirii care urăște" (Jean-Paul Dollé).

Bernard-Henry Lévi, în cartea sa *La barbarie à visage humain*, respinge teoria și practica revoluției ca pe o amenințare la adresa omului, iar Jean-Marie Benoist își intitula cartea sa din 1970 *Marx est mort*. Cu toate acestea, nu e nevoie să căutăm în suita cărților apărute pînă acum sub emblema „noii filozofii" o exegeză a operei lui Marx sau a gîndirii marxiste contemporane. Demersul lor nu îmbracă forma comentariului exegetic și nici a analizei istorico-filozofice. Tinerii autori propun, dimpotrivă, o viziune proprie, minată, cum am văzut, de tentația anarhismului și a iraționalismului. Este o perspectivă particulară asupra ideologiei burgheze a revoluției, ca și asupra ideologiei revoluționare, în genere, este o viziune și nu o „concepție", pentru că autorii ei resping cu vehemență rigoarea oricărui „sistem", pentru că ei profesează „ironia salvatoare", „întrebarea deschisă", ambiguitatea cuvîntului plurisemantic.

Nu trebuie să ne așteptăm a găsi în scrierile lor modelul unui „nou" gen de lectură deformantă a marxismului. Cu noii autori de cărți polemice nu ne aflăm în fața unui grup *sui generis* de marxologi contemporani. Obiectivul polemicii lor vizează, deopotrivă, atît gîndirea socială burgheză de la revoluția franceză încoace — precum și premisele ei în ideologia iluministă — cît și tezele gîndirii marxiste. După cum nu este nouă nici extinderea criticii — de pe poziții filozofice ale iraționalismului — la ansamblul sistemelor „metafizice" elaborate în epoca modernă, și nici critica marxismului de pe poziții apropiate anarhismului.

★

Cărțile „noilor" autori își propun să demonstreze că sistemele raționale, marile concepții filozofice care explică unitar uni-

[5] Françoise P. Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, p. 13.

versul natural și cel social ar exercita o dominație „totalitară" asupra conștiințelor, că aceste concepții ar servi o ordine „oprimatoare", oricare ar fi ea. Detașarea tezelor principale ale grupului este, de altfel, la îndemîna cititorului obișnuit, aceste teze alcătuind, în forma lor simplă — niciodată articulate într-un sistem, pentru că autorii lor disprețuiesc rigoarea sistemelor —, materia propriu-zisă a fiecărui capitol și a fiecărei cărți. Într-un comentariu critic sever, Gilles Deleuze punea această manieră ingenioasă de a scrie șase sau șapte cărți care *spun același lucru*, dar în mod diferit, pe seama unui „marketing literar și filozofic".

În finalul unui capitol consacrat filozofiei lui Hegel, André Glucksmann reunește în cîteva paragrafe — sub titlul voit contestatar „Teoria teroristă" — tezele principale ale întregului grup. Împotriva rațiunii constrîngătoare, împotriva statului opresiv, împotriva „Maeștrilor gînditori" ale căror texte servesc ideea dominației și o exercită ele însele, André Glucksmann scrie: „Rațiunea nu încetează niciodată de a exclude ceea ce a exclus, — o recunoaște chiar Hegel — dar, oare, nu acesta este de fapt efortul său exclusiv, argumentul său: a exclude? Vînarea conștiinței naturale de către rațiunea constrîngătoare nu încetează niciodată, acesta poate din cauză că pasiunea rațiunii este mai mult a vîna, decît a prinde. A infantiliza pe copil, a face din popor o plebe pălmuită, față în față cu un Stat din ce în ce mai savant, prin urmare disprețuitor, prin urmare îndepărtat, prin urmare superior — este aceasta o consecință neprevăzută și deci involuntară a teoriei maeștrilor gînditori sau este tocmai strădania lor cea mai consecventă?"[6].

Corelația între putere și știință, pe care acești autori o fac în cărțile lor, nu mai reprezintă o noutate filozofică încă din timpul lui Francis Bacon. Acum însă, reluînd vechile argumente, André Glucksmann deplînge faptul că Puterea „în genere" are ea singură privilegiul de „a ști": „Axioma puterii moderne este, în fond, simplă ca bună ziua: tu nu te poți degaja nici măcar prin orgoliosul dicton socratic «eu știu că nu știu nimic». Orice recunoaștere a ignoranței trebuie să devină o recunoaștere a supunerii; numai puterea și nimeni altcineva poate spune *eu știu*" [7]. Prin această legătură malefică știința ar contribui la exercitarea dominației, devine ea însăși, în viziunea iraționalistă a noilor autori, o formă de supunere a conștiinței comune. „Maeștrii gînditori", întemeietorii de școală și de sisteme în filozofie — susțin „noii" teoreticieni — au programat și au înfăptuit aceste mecanisme de supunere. Gîndirea lor a experimentat dominația, iar textele lor o exercită. „Textele, scrie André Glucksmann, nu contribuie doar la exercitarea puterii, ele sînt chiar această practică a puterii, ele subjugă. Mai mult chiar decît lanțurile robiei ele sînt parte a acestei înrobiri. Forțe ale ordinii în mintea celor care le îndură, marile texte ale puterii europene nu sînt doar în serviciul strategiilor de dominare, ele sînt aceste strategii înseși"[8].

Françoise Lévy consideră în cartea sa că a descoperit la Marx aceleași intenții de a *impune faptelor istorice o ordine exterioară*, rigidă, cerută de logica discursului său teoretic, intenția de a impune viitorului legi și sensuri pe care le extrage din examinarea trecutului. În cartea acestei autoare, viitorul este opus oricărei istorii trecute, este proclamată o „ruptură" între secvențele istoriei, este respins orice sens în istorie, orice logică a progresului. Tot ceea ce este logic în desfășurarea evenimentelor, par a spune împreună „noii" autori, este adus din afară, reprezintă o ordine constrîngătoare.

În fapt, pentru ca discursul lor să ajungă la această contestare globală a sistemelor de gîndire a fost necesară falsificarea prealabilă a raportului dintre trecut și viitor, negarea continuității procesului istoric. Françoise Lévy își construiește inițial o premisă convenabilă pentru a trece la critica teoriei marxiste a progresului. „Marx — citim în cartea sa — este un comentator: el nu poate scrie istoria decît retrospectiv; el are nevoie — și aceasta explică, totodată, de ce este presupusă aici de fiecare dată poziția comentatorului — de secvențe de istorie încheiată pentru ca să arate mersul, sensul, legea. Marx este un comentator: legile istoriei pe care el afirmă că le scoate la iveală sînt de fapt legi retroactive; pentru a masca mizeria și neputința ce țin de statutul istoricului înclinat spre analiză și observație, legile trecutului sînt prezentate ca legi prospective (...). Pe vectorul timpului, diferitele interpretări ale aceluiași eveniment alunecă și se succed în așa fel încît dezvăluirea nu se face în forma ei explozivă decît în momentul cînd situația este deja dezamorsată și nu mai riscă să tulbure ordinea pe care Marx încearcă să o impună evenimentelor"[9].

Raționamentul negator al lui Françoise Lévy a fost construit, altfel spus, prin forțarea premiselor, prin înlocuirea structurii reale a gîndirii marxiste cu o structură prefabricată

---

[6] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, p. 186.

[7] *Ibidem*, p. 91.

[8] *Ibid*, p. 51.

[9] Françoise P. Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, p. 352.

în prealabil din secvențe pe care gîndirea lui Marx le-a eliminat ea însăși în procesul cristalizării și maturizării sale. ,,Celălalt Marx", pe care îl propune cartea lui Françoise Lévy, este o construcție arbitrară, alcătuită din elemente izolate de contextul real al gîndirii marxiste, precum și dintr-o listă — atent selectată — de poziții care au fost succesiv depășite în procesul constituirii și dezvoltării teoriei marxiste, prin raportare permanentă la realitatea social-istorică.

Autorii pe care îi comentăm nu fac distincție în cărțile lor între un ,,Maestru gînditor" și altul, între un sistem de gîndire și altul pentru că ei operează— cum am văzut — cu un tip de concept foarte larg și foarte vag, un concept-metaforă care se poate referi la orice obiect, fie pentru că el aparține unei clase anume, fie doar pentru că noi am convenit să-l denumim la fel ca obiectele din acea clasă. Astfel, ,,Statul" oprimator și disciplinar poate fi, în viziunea ce ni se propune, oricare tip de stat din istorie, dar și orice altă formă de organizare, de pildă, mănăstirea Thélème oferită de Gargantua lui Jean des Entommeures, așa cum o descrie, la 1534, în cărțile sale, François Rabelais.

O atare ambiguitate profesată de ,,noii" contestatari ai revoluției va face, firește, abstracție de poziția de clasă a unui maestru gînditor sau a altuia. ,,În fapt, scrie Glucksmann, maeștrii gînditori nu aparțin nici celor de jos, nici celor de sus, ci numai lor înșile și științei lor. Ei nu se așteaptă decît la un singur lucru : să fie ascultați — aceasta presupune pe treapta de sus un Stat rațional (existent sau în construcție), iar pe treapta de jos o plebe educabilă, altfel spus inocentă"[10].

Într-o asemenea perspectivă deformantă, care nu face deosebire între revoluția burgheză din Franța, Comuna din Paris, Republica de la Weimar sau revoluția din Octombrie, care nu recunoaște caracterul de clasă al gîndirii politice și al programelor revoluționare, tinerii autori francezi apropie într-o masă amorfă, indistinctă, doctrina Eului, idealismul hegelian. materialismul istoric și filozofia lui Nietzsche. Gînditori și concepții foarte deosebite, Fichte, Hegel, Marx și Nietzsche sînt, în viziunea noii cărți a lui André Glucksmann, ,,cei patru ași" ai filozofiei germane a revoluției, ,,Maeștrii gînditori" care ar fi elaborat ,,programul comun" al guvernării maselor într-un Stat german pe cît de totalitar pe atît de abstract conceput, un Stat ,,în general" înfăptuit printr-o Revoluție ,,în genere". Prezentînd cartea mai recentă a lui André Glucksmann, Michel Foucault observa într-o recenzie binevoitoare publicată în ,,Le Nouvel Observateur" că ,,trebuind să gîndească revoluția, începutul și sfîrșitul, gînditorii germani au introdus-o în stat și au desemnat statul-revoluție cu toate soluțiile sale finale. Astfel, maeștrii gînditori au construit un întreg aparat mental, cel care cuprinde sistemele de dominare și conduitele de supunere în societățile moderne".

Punctul cel mai înalt și ultim al teoriei Revoluției ,,în genere" este pentru Glucksmann nihilismul nietzscheean, pentru că — în termenii ultimului dintre maeștrii gînditori — ce altceva semnifică, oare, nihilismul decît faptul că valorile supreme se devalorizează ele însele? ,,Nimic nu mai măsoară acum voința dominantă, care tocmai prin aceasta domină totul, scrie André Glucksmann. Relevînd țelul cuvîntului care stăpînește, care domină planeta, nihilismul activ al producției pentru producție, al consumului pentru consum și al acumulării pentru acumulare face simțită voința însăși a voinței, aceea a unui stăpîn care se vrea singur în lume"[11].

Pînă la acest punct apocaliptic, materia cărții lui Glucksmann se derulează ca un discurs continuu, fără o sistematizare propriuzisă, iar fragmentarea ei în capitole pare chiar a fi fost realizată ulterior, urmărind enunțarea în subtitluri a unor teze profesate de autor. Așa se face că simpla enumerare de subtitluri poate ține locul de rezumat al cărții, ba, mai mult, cele cîteva teze programatice ale grupului apar deja repetate de mai multe ori în această simplă enumerare. Iată o probă : Veșnica tinerețe a gînditorilor, Pentru ce Germania ?, Nu există viață în afara statului, Revoluția și Statul, O mașină disciplinară, Multiplicatorul ideologic, Cele trei etape permanente ale revoluției (Pregătirea ideologică, Terorismul sau punctul culminant, Dorința de a termina o revoluție), De la puterea de a convinge la puterea de a schimba convingerile, Plebea, Strategia alfabetizării, Teoria teroristă, Marele western, Propoziția speculativă, Marea afirmație, Micile afirmații, Uzina hegeliană, Capitalul nu există, Jug împotriva jugului, Celălalt Marx, Stăpînul în spatele proprietarului, Dominație și matematică, Dominație și teologie.

Cartea în întregul său este un fabricat verbal după o rețetă dată. O rețetă căreia autorul i se conformează cu detașare, căci — în maniera eclectică ce-i este proprie — verbalismul său ar fi putut servi la fel de bine oricare altă rețetă de alcătuit cărți. Disocierea fină între un concept și altul e înlocuită de ambiguitatea unor modele literare transformate în concept filozofic. Gargantua, Dr. Mabuse, Castelul — titlul cărții lui Kafka —

[10] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, p. 177.

[11] *Ibidem*, p. 262.

sînt referințe literare, parabole repovestite și transformate în argumente filozofice. Modelul literar al mănăstirii thelemiților din cartea lui François Rabelais despre „Viața extrem de înfricoșătoare a marelui Gargantua, tatăl lui Pantagruel" este ales aici ca termen de referință tocmai pentru că prin intermediul utopiei umaniste a lui Rabelais va fi evidențiat paradoxul eliberării de constrîngere, de opresiunea sistemului disciplinar. Referirea lui Glucksmann la François Rabelais și la personajele sale este, în opinia mea, o referire la modele literare complementare discursului cărții și nu la un precursor al „maeștrilor gînditori", la un „izvor" sau la o „rădăcină a idolatriei filozofice a puterii"[12] și a teoriilor guvernării opresive.

La fel, referirea la „noii primitivi" în cea mai recentă apariție editorială a grupului[13] semnifică transformarea unei metafore într-un ambiguu „program" de ameliorare a condiției umane prin reîntoarcerea la formele elementare de societate. „În *Noii primitivi* — declara recent Jean-Marie Benoist într-un interviu publicitar zgomotos — insist asupra unei forme de libertate care mi se pare esențială. Ideea că în micile comunități (...) există spații pentru raporturi sociale. Libertatea, în aceste comunități, rezultă din microsolidaritățile care se manifestă încă în comunitățile tradiționale și care pot fi reinventate pentru viitorul nostru"[14].

Ideea că istoria este luată mereu de la început după fiecare ciclu revoluționar este comună întregului grup. În lipsa unor criterii raționale pentru definirea progresului istoric, viziunea nihilistă a noilor autori închide procesele sociale în cercul erorilor mereu repetate, al unei existențe umane lipsite de orizont.

*

În încercarea de a descoperi filiații, premise ale noului grup de autori în gîndirea anterioară, s-a vorbit în unele comentarii de preluarea în manieră irațională a temelor care au preocupat personalitățile aparținînd Școlii de la Frankfurt, în special de aspecte privind aplicarea psihanalizei la studiul fenomenului social. Primele reacții față de noul grup în presa franceză au amintit, de asemenea — și comentariile ulterioare au preluat pe larg această sugestie — premisele pe care le conține critica sistemelor teoretice închise în scrierile lui Karl Popper. A vorbi despre problematica antropologică sau despre o teorie a științei implicată în tezele noilor autori presupune însă a forța comparațiile și a exagera dimensiunile reale ale „noilor "cărți, precum și implicațiile lor în gîndirea filozofică.

Obiectivul principal al „noilor" autori și rezultatul efectiv al campaniei lor publicistice — așa cum o dovedesc orientarea și amploarea pe care o au reacțiile și comentariile de pînă acum — rămîn în cele din urmă circumscrise în aria ideologiei politice. Chiar dacă aceste cărți contestă ideologia burgheză a revoluției, așa cum a fost ea constituită la începutul sec. al XIX-lea, „noii" autori se înscriu perfect în cadrele unei critici a teoriei și practicii revoluționare de pe pozițiile ideologiei burgheze. Limitîndu-se la experiența socială și universală a unui sau altui autor, noul grup este departe de a constitui o contestare reală sau o alternativă la diversele ideologii ale revoluției. Dimpotrivă, el aparține, chiar cu accentele sale iraționaliste și nihiliste, gîndirii burgheze contemporane asupra fenomenului revoluționar.

„Noii" autori nu iau în seamă saltul calitativ marcat la mijlocul sec. al XIX-lea, prin apariția socialismului științific. Valorificînd experiența istorică a revoluțiilor de pînă atunci, precum și întreaga gîndire a epocii, concepția marxistă despre revoluție se întemeiază pe filozofia materialistă a istoriei, tratează istoria ca un proces guvernat de legi obiective, de interacțiunea complexă a factorilor obiectivi și subiectivi. Marxismul analizează în profunzime raporturile dintre existența socială și conștiința socială, bază și suprastructură, relevînd în același timp rolul claselor și al luptei de clasă în dezvoltarea societății.

În cărțile care sînt atît de comentate în ultimul timp se operează cu un amestec indistinct de metafore, modele literare și concepte, disocierea analitică între un fenomen social și altul, între un program revoluționar și altul fiind evitată cu consecvență. Exacerbarea subiectivismului și a negativismului în interpretarea istoriei au ca efect, în cele din urmă, discreditarea argumentării analitice, a discursului rațional, înlocuirea lor — așa cum observa Gilles Deleuze — cu profețiile goale de conținut ale unui subiect vanitos, cu noțiuni sumare și stereotipe. Criticînd, aspectele „de consum" ale acestei literaturi, prezentarea problematicii sociale contemporane la un nivel scăzut și comercial, se cere subliniat că dimensiunile reale ale acțiunii pe care o întreprind „noii" autori de cărți filozofice nu justifică proiectul ambițios al întemeierii unei direcții noi în gîndirea socială contemporană.

---

[12] Vezi Pavel Apostol, *„Noii filozofi "sau despre tentația anarhismului*, în „Contemporanul" nr. 3/1978.

[13] Jean-Marie Benoist, *Les Nouveaux Primaires*, J.E. Hallier — Albin Michel, 1978.

[14] *L'Express*, nr. 1386, 30 ian. — 5 febr. 1978, p. 69.

L'homme et la Société

(Franța)

Nr. 39 — 40/1976

Din sumar : SAMIR AMIN, În legătură cu critica ; G. RUBINSTEIN, G. SMIRNOV, V. SOLODOVNIKOV, Pe marginea unor afirmații ale lui Samir Amin ; SAMIR AMIN, Comentarii asupra unei critici ; MARCOS KAPLAN, Creșterea fascismului în America latină ; E. HERNANDEZ CASAS DE BENENATI, Mișcări sociale și dependență ideologică în America latină ; PAUL PICCONE, Dincolo de Lenin și de Togliatti ; Marxismul lui Gramsci.

Nr. 41 — 42/1976

Din sumar : HENRI LEFEBVRE, Marxismul izbucnit ; ADAM SCHAFF, Aparatul conceptual al teoriei marxiste a alienării ; EMILIO DE IPOLA, Critica teoriei lui Althusser asupra ideologiei ; FREDDY TELLEZ, Epistemologia althusseriană sau pozitivismul delirant ; RUY FAUSTO, Althusserism și antropologism ; JOSEPH GABEL, Semnificația ideologică a fenomenului althusserian ; BERNARD ZARCA, Ideologiile și etosul de clasă ; GÉRARD RAULET, Încercare de situare a conceptualității freudiene ; ALAIN MEDAM, Tripla expropriere a subiectului ; ALAIN BIHR, Teorie socială, demers critic și utopie revoluționară ; I. W. FREIBERG, Ideologia, Statul și conflictul claselor în ,,religiile'' Chinei vechi ; COLETTE CAPITAN PETER, Despre ideologia burgheză. Notă despre decretele revoluționare instituind ,,banii marfă'' ; ANDRÉ RÉGNIER, Aspecte logice și psiholingvistice ale chestionarelor de anchetă ; PIERRE LANTZ, Marx mistificat ? (Despre lucrarea lui Michel Henri asupra lui Marx).

Nr. 43 — 44/1976

Din sumar : MICHAEL LOWY, Cîteva puncte de reper asupra itinerarului lui Lukács ; Texte inedite de Lukács ; GYORGY LUKÁCS, Prefață la ,,Literatura ungurească. Cultura ungurească'' (Budapesta, 1969) ; Scrisori ale lui Lukács (1909—1913) ; EVA FEKETE și EVA KARADI, Corespondența de tinerețe a lui Georg Lukács ; Scrisori ale lui Lukács către Leo Popper (1909—1911) ; Scrisori din Heidelberg (1911—1913). PORNIND DE LA LUKÁCS ; LUCIEN GOLDMANN, În legătură cu ,,Istoria și conștiința de clasă'' ; MICHAEL LOWY, Lukács și Roza Luxemburg ; RAINER ROCHLITZ, Lukács și Heidegger. URMĂRI ALE UNEI DEZBATERI : AGNÉS HELLER, Cunoașterea cotidiană ; GYORGY MÁRCUS, Sufletul și viața : tînărul Lukács și problema culturii ; JOSÉ IGNACIO LOPEZ-SORIA, Experiența teatrală a lui Lukács ; R. HEYNDELS, Studiul conceptului de ,,viziunea despre lume''. Importanța sa în teoria literaturii ; ADOLPHO SANCHEZ VASCHEZ, Filozofia praxisului ca nouă politică a filozofiei ; PIERRE V. ZIMA, Textul ca obiect : o critică a sociologiei empirice a literaturii ; PREDRAG MATVEJEVITCH, Marxism, estetică, critică. LUDWIG HASS, Inteligentsia în Polonia ; MICHEL MAFFESOLI, Procesul de recurență în fenomenele revoluționare ; ANDRÉ RÉGNIER, Retorica confuziei.

DISCUŢII

PRACTICA NOASTRĂ CEA DE TOATE ZILELE
(Aspecte dialectice)

DE

ANA KATZ

Ca un concept-cheie al marxismului, ,,practica" a prezidat, cum se ştie, însăşi naşterea filozofiei marxiste, filozofie revoluţionară care porneşte de la ,,oamenii reali" şi de la activităţile lor fundamentale, noncontemplative, productive, prin care, la scară socială, de masă, ei îşi realizează şi îşi modifică existenţa, îşi fac istoria. Conceptul de practică a dat marxismului statut de ontologie în general, practica fiind matca relaţiei omlume (subiect-obiect) şi de ontologie socială în particular, tot practica fiind matca relaţiei individ-grup (clase) — sistem social global. Matcă purtătoare în ambele ipostaze şi de meditaţie reflexivă, uneori doar contemplativă, alteori revărsîndu-se iar în acţiune. Ca atare, practica este nereductibilă la un concept gnoseologic ,,descriptiv-evaluativ", la un *,,bilanţ critic-evaluativ"*; ea este criteriu de verificare a cunoaşterii *despre* (ceva din) existenţă (natură, societate), *pentru că* este, mai întîi, *activitate în existenţă*, activitate efectivă de dobîndire a existenţei umane, este însuşi procesul însuşirii obiective a existenţei[1]. Fireşte, în activitatea lor existenţială indivizii (cooperînd în relaţii istoriceşte determinate) sînt totdeauna angrenaţi cu subiectivitatea ce-i caracterizează ca ,,oameni reali": sensibilitate, afect, raţiune individuală, voinţă, grade de conştiinţă socială, experienţă psihică şi experienţă practică, de acţiune, toate cu pecetea socioindividuală a apartenenţei la grup, clasă, colectivitate naţională. Analiza statutului ,,practicii", ca activitate existenţială, relevă mai întîi că ea este mijloc al existenţei indivizilor ce cooperează în societate, în lume, mijloc al existenţei socio-umane, care rămîne mereu *scop* suprem, însă realizat stadial diferit, în forme şi relaţii specifice de-a lungul orînduirilor, pe măsura umanizării scopului însuşi, adică pe măsura *umanizării existenţei însăşi, prin mijlocirea umanizării practicii sociale.*

Analiza statutului practicii relevă, apoi, o dialectică specifică *activităţii indivizibil-umane*, dialectica *activitate-cunoaştere* caracteristică subiectului laolaltă acţional şi *cognitiv* (în diferite grade). Considerînd (aici sumar) cunoaşterea ca re-producere semnificantă, ce trece prin verigi ca: *informarea* (care, neporninid de la un zero cognitiv, se aşează şi se

[1] Ne delimităm, aici, de interpretarea (,,descriptiv-evaluativă") dată conceptului marxist de practică de către prof. Cornel Popa în ,,Revista de filozofie" nr. 2/1977: ,,practica trebuie privită ca o *exploatare exhaustivă* a performanţelor operaţionale ale tuturor agenţilor" (de către cine? unde?! cînd?); sau: ,,Conceptul de practică în sens global este evaluarea critică a performanţelor activităţii umane pînă în prezent la nivelul întregii specii umane. Acesta ne pare a fi sensul de bază al conceptului de practică instituit azi în filozofia materialist dialectică" (p. 166). Opinia sa exprimă o interpretare îngustă, mai curînd utilitaristă, dacă vizează o ,,exploatare de parametri", inclusiv ai omului, redus de teoriile tehnologice ale randamentului la rolul de agent; sau, prea largă şi imprecisă, dacă nu distinge activităţile teoretice de cele practic-critice. Oricum, în socialism, problema eficienţei practicii, vehiculînd valori complexe, în miezul lor social-politice, nu se reduce la problema randamentului, ca performanţă, al cărui cadru social-politic rămîne neprecizat.

Sîntem de acord că diferite niveluri şi tipuri de experienţă (pe care n-o identificăm cu o experienţă strict subiectivă) generează poziţii teoretice, opţiuni ideologice precum şi limbaje şi biografii sociale diferite.

Rev. filoz., **XXV**, 1, p. 81–86, Bucureşti, 1978.

prelucrează într-o experiență, chiar într-o formație socioindividuală, nu totdeauna conștientizată), evaluarea, semnificarea, iar în raport cu acțiunea și prin *actul cognitiv al deliberării deciziei*, dialectica practică-cunoaștere nu justifică dizolvarea activității specifice practic-critice în ,,evaluarea critică'', într-un act cognitiv descriptiv. În ,,indivizibilitatea'' activității umane, care include momentul cunoașterii, analiza dialectică relevă atît *diferența* specifică a *fiecărui moment*, a fiecărei verigi (ele nu pot fi epuizate aici) *a ansamblului*, cît și *relațiile* dintre ele, inclusiv *opoziția* (generată dealtfel din relația unor diferențe specifice), opoziție dealtfel *doar relativă* (Engels, Lenin) a unor verigi care, *în ansamblul* funcțional, se întrepătrund genetic și structural (nu numai în cazul cuplurilor existență-conștiință, ci și, mai restrîns, informație-formație, evaluare-deliberare-decizie etc.). Ele se întrepătrund chiar în virtutea înfiripării oricărei cunoașteri incipiente în activitățile practic-transformatoare ca și în virtutea răsfrîngerii și integrării în aceleași activități practice — la propulsarea cărora participă — a cunoașterii constituite, după ce aceasta s-a putut detașa, chiar puternic, într-un corp de cunoștințe teoretice, cu o relativ mare autonomie.

Embrion al marxismului, ca ,,filozofie a practicii'' — prin delimitare de filozofiile anterioare ce menționau doar activități umane spirituale ,,teoretice'', la limită speculativ-contemplative, — *Tezele despre Feuerbach* descoperă ceea ce rămînea de descoperit : ,,activitățile practic-critice'' (teza I) în care ,,modificarea împrejurărilor coincide cu activitatea omenească'', în care înșiși oamenii se modifică și chiar educatorul este educat (teza III). ,,Tezele'' relevă că această activitate este ,,revoluționară'' : la limită, ea modifică în fundamente structurile economice și social-politice.

Unele modalități în care au fost tratate în publicistica noastră problemele praxiologiei contemporane au ignorat uneori acest aspect fundamental, orientîndu-se, după părerea noastră, spre o amalgamare livrescă între Parsons, Kotarbinski, Whright și Marx (spre deosebire de încercările care cercetează tratarea gramsciană a filozofiei praxisului revoluționar și de cele axate pe analiza critică a unor ,,filozofii ale acțiunii'' ca filozofii compatibile prin meliorismul lor cu modificări în limitele stabilizării capitalismului).

Ca punct de plecare al acestei schițe de sistematizare și, eventual, dezvoltare a problematicii practicii ne-am propus teza a *8*-a despre Feuerbach (,,Viața socială este, în esență, practică''), coroborată cu alte teze fundamentale ale materialismului istoric.

Ce oferă, ca punct de plecare, teza ,,viața socială este în esență practică'', situată în ansamblul gîndirii materialist-istorice?

a) O găsim dezvoltată în teza fundamentală : ,,existența socială determină conștiința socială'', ceea ce semnalînd o relație genetică, nu exclude nici deosebirea lor specifică, nici opoziția lor relativă, nici unitatea lor în interiorul vieții sociale ; în marea, dar niciodată absoluta ei autonomie, conștiința socială dă seama, prin interacțiunea și conexiunea ei inversă cu ,,existența'' (în care se instituie primele interacțiuni reflectorii-cognitive-conștiente) de o relație complexă ; și anume, dă seama de interferența reală a ,,vieții și conștiinței ei'' (conștiința socială nu este decît existența,'devenită conștientă de sine, *Ideologia germană*), fără ca cea din urmă să fie exterioară vieții sociale, existenței sociale ca sistem global, pe care, din interior, dar cu o relativă detașare — critică — îl propulsează ca proces activ, de analiză, evaluare, anticipare ;

b) Or, existența socială o fac masele prin practica lor, care dă existenței chipul diverselor formațiuni și al nivelelor etapelor distincte în interiorul formațiunilor ; ele o fac după chipul și asemănarea lor, prin practica lor, șlefuită de-a lungul timpurilor de progresul (și limitele) mijloacelor materiale și spirituale ce-și aduc, împletit, aportul în fiecare perioadă, întru orientarea și finalizarea activităților ; în raport cu nivelele mijloacelor, cu gradele conștientizării propriei lor istorii, a legilor ei și a autoconștientizării propriului lor statut în istorie, indivizii își fac existența, prin practică, mai mult ca agenți sau mai mult ca subiecți. Absolutizarea stării și conștiinței de ,,agent'' este, însă, dăunătoare formării subiecților, căci convenabilă ideologiei burgheze, frînează conștientizarea lor, în timp ce, pentru socialism, luciditatea perspectivei despre trecerea de la situația de agent la cea de subiect este garanție de progres.

c) Așadar, relația *existență socială-practică-conștiință socială* circumscrie aria largă a determinismului social, a legilor lui obiective. Conturarea acestei arii, în gîndirea clasică marxistă, deschide calea unor precizări necesare analizei existenței socialiste și practicii socialiste prin întrebări, ca : 1) Cum intervine practica (cu elementele ei interne de cunoaștere) asupra modificării, direcționării, finalizării existenței noastre? 2) Cum direcționează însăși existența (constituită și conștientizată, ,,semnificată'' într-o anumită etapă) practica prin care se va automodifica, pe ce direcție, cu ce finalitate intenționată, cu ce grade de eroare și de finalizare (știut fiind că cunoașterea este îndeobște relativă, niciodată exhaustivă)? 3) Cum re-produce, semnifică conștiința socială (în zona psihologiei, întemeiată pe experiență practică și în zona ideologiei, întemeiată pe experiență prac-

tică și valori, principii social-politice), inclusiv cum semnifică conștiința socialistă, modificările existenței sociale de către practica socială?

Aceste întrebări (și nu sînt singurele) conturează mișcări, procese, segmente interferente ale dialecticii unor subsisteme ale vieții sociale ca sistem global (formațiune), subsisteme care abia trebuie aprofundate, semnalînd și componentele lor (baza, suprastructura și respectivele lor subsectoare).

Deocamdată, observăm că, în această dialectică, existența socială instituită la un moment istoric „dat" — ca formațiune, în sens larg, ca etapă a ei în sens restrîns — este punct de plecare necesar (ca rezultantă a practicii anterioare) al unui nou segment al practicii, în al cărei moment „final" existența este rezultantă — tot necesară, a practicii dintre cele două momente ale segmentului considerat.

Între cele două momente ale existenței real instituite (formațiuni sau etape) *practica socială a unei etape* este (ca și traiectoria ei diacron-istorică), după părerea noastră, *ansamblul activităților și al relațiilor care în sincronia lor generează diacronie și în care se desfășoară transformări ale existenței.*

Includerea și menționarea expresă a *relațiilor sociale* în sfera practicii ne pare necesară în virtutea faptului că: a) înseși activitățile se realizează *prin relații* interindividuale, intergrupale; b) relațiile sociale, în primul rînd cele de proprietate, producție, schimb, apoi cele politice, cu ierarhii proprii, determină pozițiile reciproce ale indivizilor și grupelor (clase, națiuni); c) relațiile imprimă în consecință activităților direcția unei stabilități conjugate cu o anume mobilitate, ce merge de la o perfecționare a relațiilor, în socialism — orînduire conștientă că trebuie să se autodepășească —, pînă la o destructurare a relațiilor unitare în perioada de declin a unei formațiuni cu antagonisme, cînd apare și coexistă (instituționalizat sau nu) și alt tip de relații; d) în fine, orientarea relațiilor interindividuale neoficializate poate să corespundă într-o măsură sau alta tipului și direcției relațiilor instituționalizate, chiar să le afecteze în diferite grade; e) de asemenea natura relațiilor interindividuale, de ex. într-o unitate activă, își pune pecetea asupra activităților și prin mijlocirea particularităților temperamentale și socio-caracteriale ale membrilor, respectiv ale conducătorului ierarhic.

Ca ansamblu al activităților efectiv transformatoare și al relațiilor, în fiecare formațiune, practica definește conținutul (și forma) tipurilor de *cooperare* (cu contradicții antagoniste și/sau neantagoniste) specific generate de relațiile materiale (proprietate, producție, schimb, consum) și spirituale (mentalități, valori, psihologii, ideologii) ale indivizilor în grupuri și între grupuri (azi: grupe familiale-profesionale-clase-națiuni-federații). *Practica socială* se compune deci din *sistemul integrat* al *activităților efectiv transformatoare și al relațiilor de cooperare* ce *reclamă coordonări* (de diferite tipuri) *pentru a utiliza și realiza posibilitățile, resursele, mijloacele naturale, tehnice, umane* (materiale și spirituale) — *cu finalități funcție de tipul de cooperare, potrivit formațiunii.*

Cooperarea este pusă în mișcare de trebuințe și interese, pe care le satisface într-un grad sau altul, coordonîndu-le pe o direcție sau alta (funcție de ansamblu, de tipul de proprietate și de finalitatea admisă de aceasta), într-un ritm sau altul, stil sau altul. Trebuințele-mobil, generate primar, individual, în „indivizibilitatea" ființei umane atît de condiția biologică, nici ea uniformă, cît și de cea psihosocială a indivizilor ce dezvoltă nevoi tot mai rafinate (trebuințe „spirituale", trebuințe „revoluționare") alcătuiesc ansambluri la scară individuală (chiar și ea contradictorie: nu „sacrificăm" uneori trebuințe biologice celor spirituale sau invers?) și grupală, interferînd prin elemente comune și particulare (simultan necesare și întîmplătoare, constante și variabile) în sistemul global al trebuințelor pe axul individual-general. Trebuințele-mobil se configurează prin sesizarea *pozițiilor reciproce*, a relațiilor obiective ale indivizilor în sistemul proprietate-producție-schimb și activități-relații, ca interese-mobil (avînd după noi, prin această geneză a lor, în pozițiile reciproce, caracter *obiectiv*, e drept, adecvat[2] sau neadecvat sesizat). Grupajele de trebuințe-interese instituite obiectiv, în virtutea pozițiilor, interferînd în sistemul global (formațiune), induc o (relativă) anihilare reciprocă sau o realizare (parțială sau globală), funcție de tipul de proprietate-activități-relații și de coordonare (organizare) a lor. Configurînd, astfel, în viața socială vectori obiectivi, trebuințelor-interese li se asociază în ecranul subiectivității (uneori filtru cu elemente subiectivist-deformante) aspirații, dorințe, iluzii, pasiuni, un tip sau altul de conștiință socială („tip") prin preponderență, nu prin exclusivitatea, niciodată posibilă, a anumitor elemente). Ceea ce poate induce în reflectare (ca fiind mai mult sau mai puțin adecvată) opacități, uneori clarificabile doar post-factum, în urma nerealizării (parțiale

---

[2] Credem că și aci este necesar să sesizăm dialectica momentelor specifice (obiectiv-subiectiv) și a integrării lor în ansamblul real. Cum altfel s-ar disocia, în practica și în conștiința muncitorilor revoluționari, interesul obiectiv mai îndepărtat realizabil de a înlătura exploatarea, de interese obiective imediate ca obținerea unor avantaje?

sau cvasiglobale) a intereselor, adică în urma nefinalizării unor acțiuni, cărora le-au fost mobil; și invers, ecranul adecvat subiectiv pozițiilor-relații obiective poate semnala și induce corective ale reflectării, corectînd și traiectoria trebuințelor-interese la scară individuală, grupală, macrosocială. Nu identificăm deci subiectivitatea cu subiectivismul; reflectarea crescător-autentică se opune chiar subiectivismului înțelegerii unor interese. Conștiința adecvată (sau cu posibilități de adecvare) a intereselor instituite obiectiv („dincoace" de subiectivitatea ce le sesizează) este deci și ecranul subiectiv apt de o modelare (fără grave erori de subiectivism) ale unor coordonări trebuințe-interese-relații-activități, conform unei finalizări cerute și posibile pe fondul relațiilor sociale fundamentale (de proprietate-producție-schimb, în virtutea cărora, în socialism producătorii sînt proprietari și beneficiari), fără a ignora relațiile nefundamentale, dar prezente cu o anumită pondere în orice formație de pînă azi (de pildă în virtutea existenței în socialism a micii gospodării agrare, a micilor meșteșugari etc.); fără a ignora nici relațiile interindividuale „de subsol" care-și trimit buruiana în solul socialismului.

Cooperarea implică, deci, corelări, coordonare a activităților, elaborîndu-și, în sfera relațiilor dintre indivizi și dintre activități *autoreglaje* în vederea finalizării practicii, a existenței sociale. Realizate spontan sau cu grade de conștientizare, aceste autoreglaje — cel fundamental fiind legea concordanței relații-forțe de producție, lege încălcată de neconcordanțe și apoi refăcută prin autoreglajul revoluțiilor sociale, în contemporaneitate al celei socialiste — își fac loc ca legi obiective; *legile* sînt, după părerea noastră, tocmai *autoreglajele tendențial-statistice ce leagă într-un tot* (și corectează, la nevoie) *desfășurarea pe ansamblu a activităților și relațiilor*: într-un cuvînt, *coordonează practica socială*, străbătînd-o. În concluzie, *legile sociale obiective se constituie în și prin activitățile noastre.*

Nerealizarea parțială, nefinalizarea activităților îndrumă deci atenția spre analiza autoreglajelor, mai ales cînd folosirea lor este optim posibilă, în virtutea proprietății sociale. Pentru corectarea lor *post-factum*, în virtutea posibilității structural-limitate a folosirii lor, tipic este capitalismul, ale cărui crize sînt simptome de autoreglaj deficient, însă ale căror cauze, structurale, nu pot fi îndepărtate în cadrul dat.

Legile obiective, *fundamentale și derivate*, sînt, în această perspectivă autoreglaje cu sfere diferite — ce se cer încă cercetate — ale activităților și relațiilor sociale, autoreglaje cu relativă constanță (în virtutea constanței relative a activităților și relațiilor) dar implicit și cu mobilitate, modalitățile de articulare de tip „feed-back" avînd rolul lor în direcționarea, stabilizarea sau destabilizarea, în desfășurarea ascendentă sau descendentă — pe segmente și perioade — a activităților și relațiilor. *Legile obiective* se instituie, astfel, ca avînd *funcție de autoreglaj coordonator al practicii*. Firește că, la fel ca în orice funcție de autoreglaj, în compunerea legilor statistice-probabilistice obiective ale practicii — și prin ea, ale existenței sociale — (așa cum le întrevedem în această perspectivă) intră componente de întîmplare și necesitate pe fondul proceselor cauzale (cu efecte probabilistic determinate) de realizare a posibilităților naturale, tehnice, umane, social-politice etc. ale unei etape sau societăți.

În această perspectivă, *criteriul folosirii conștiente* (graduale) *a legilor obiective* considerate autoreglaje este *gradul de finalizare al practicii*, finalizare căreia în socialism proprietatea socială, eliberată de antagonisme, îi deschide cele mai mari posibilități, pînă în prezent cunoscute.

Dacă nu greșim în cele de mai sus, dacă *practica socialistă constă, într-adevăr, în corelarea în sistem și finalizarea în cel mai înalt grad posibil, a activităților și relațiilor sociale de cooperare întru transformarea existenței noastre sociale* (cerînd un model teoretic-politic adecvat, care să întemeieze anticipativ chiar practicarea lui), atunci analiza dialectică a practicii trebuie să includă și interferența (integrarea în ansamblu) a bazei și suprastructurii, ba chiar a subcomponentelor acestora: inclusiv nivelul activității de conducere și nivelul activității de execuție a practicii (ce pătrund atît în bază cît și în suprastructură), ca verigi specifice, deosebite, relativ-opuse, dar integrate în interiorul practicii, ca sistem pe ansamblu, cu o funcție unică, finalizatoare.

O observație se impune aici cu privire la gradul de cunoaștere-folosire-dominare al legilor obiective, autoreglatoare, ale activităților, în legătură cu care există, credem, o oarecare idealizare; cunoașterea legii obiective fundamentale, a concordanței relații-forțe, constituie, desigur, *temelia* dar ea nu epuizează ansamblul legilor, legile derivate de corelare a activităților fiind încă prea puțin studiate. Se consideră, îndeobște, că acesta ar fi domeniul organizării. Or, evidența faptului că în capitalism o organizare cvasi-perfectă a unităților economice este incompatibilă cu organizarea pe întreg a societății, în ansamblu, care rămîne irațională, fiind lipsită și obiectiv și principial de posibilitatea unei concepții științifice *pe ansamblu*, ne avertizează că organizarea nu este de sine stătătoare, că ea cere, în prealabil, o concepție care s-o modeleze corespunzător, sesi-

zînd corelaţiile firesc-posibile ale organismului „socionatural" (Marx). Se poate lua ca exemplu baza economică, analizată de Marx în dialectica verigilor ei diferite, a subsectoarelor ei : producţie-schimb -consum, din care se compune mişcarea internă, relativ autonomă (deci putînd ieşi de sub controlul suprastructurii) a acestui nivel economic, determinant pentru viaţa socială ca întreg. Depistarea caracterului mai mult sau mai puţin intern-stimulativ al articulaţiilor reciproce ale verigilor bazei, ar putea da seama de cauze ale unor dezorganizări (da natura unui feed-back), pe care suprastructura instituţională şi practica conducerii le pot elimina, stabilind elemente de dinamizare-frînare ce decurg din corelările specific interne ale fiecărui sistem şi intrasistemice. Astfel, analiza subsistemului bază, cu activităţile sale practice specifice, ar putea dezvălui direcţii necesare ale activităţii practic-transformatoare de organizare şi conducere ce revin sistemului suprastructurii instituţionale, în conexiunea sa inversă cu baza, în vederea perfecţionării bazei şi a concordanţelor din cadrul ei, derivate din legea fundamentală, dar completabile prin alte legi.

Trebuie, de asemenea, avute în vedere apoi *nivelele activităţilor practice* — întîi economice şi politice — interferente, diferenţiind atît pentru bază cît şi pentru suprastructură nivelele intern executive de cele intern conducătoare şi interferenţa lor în ansamblul social.

Analiza dialectică a interferenţelor compartimentelor ar putea depista anticipat atît paralelisme ce frînează, cît şi centralizări excesive ce blochează interferenţe funcţionale. În orice caz, sesizarea şi perfecţionarea ansamblului de interferenţe sincrone deschide drumul diacroniei ca dezvoltare ascendentă pe linia posibilităţilor şi realizărilor urmărite. Finalizarea ca autoreglaj ascendent este, credem, comparabilă cu un compas ale cărui picioare mobile păstrează constant, pe fondul posibilităţilor sociale crescătoare, un interval judicios gradat şi stimulativ al corelării economicului cu politicul, al politicului cu economicul, al amîndurora cu sfera producţiei culturale. „Măsura" întrepătrunderilor şi centralizării pe direcţie sincronă şi diacronă o poate asigura centralismul democratic.

Analiza obiectivă a dialecticii interne, relativ autonome a sistemului suprastructurii instituţionale şi, în cadrul său, a nivelului conducerii, cere de asemenea examinarea, printre altele, a corelării informare-decizie, pornind de la acurateţea informării prelucrate prin tehnici moderne, ca şi perfecţionarea funcţionării, la toate nivelele, a centralismului democratic.

*

Considerarea practicii ca *sistem integrat-optim funcţional al activităţilor-relaţiilor de cooperare-coordonare* (deci prin definiţie sistem opus entropiei) ridică, de asemenea, unele probleme privind includerea unor activităţi specifice, în afara celor îndeobşte admise, în sfera practicii : cele din producţie (economice), social-politice, cele ţinînd de cunoaşterea experimentală şi aplicată (activităţile tehnico-ştiinţifice într-un cuvînt).

O primă remarcă. Dacă pentru Marx era firească insistenţa asupra muncii producătorilor de bunuri materiale (ignoraţi pe atunci în orizontul exclusiv al producţiei de idei), nici concepţia marxistă clasică, nici problematica marxistă amplificată în socialism nu ignoră că — din unghiul criteriului cheltuirii social-utile de energie umană — toate activităţile [3] sînt munci, ce se deosebesc în principal prin ponderea de creativitate şi de elemente de rutină, divers dozate.

Unul dintre obiectivele societăţii socialiste multilateral dezvoltate, anume apropierea muncii fizice şi a celei intelectuale, a celei agricole şi a celei industriale, confirmă din plin acest fapt, justificînd acordarea aceleiaşi preţuiri — pentru lucrul bine făcut — tuturor celor ce muncesc, fără a ignora specificul şi dificultăţile de învins în fiecare sector de muncă. Muncă practică, deci — este şi organizarea, şi conducerea, ca nivele ale deservirii înalte a societăţii, alături de alte servicii mai modeste şi de producţia propriu-zisă, inclusiv acel sector de mare responsabilitate al formării de oameni, care este activitatea instructiv-educativă (şcoală, propagandă) asupra căruia atrăgea atenţia recent secretarul general al partidului nostru. Alături de sfera activităţilor educative, ca modificare-modelare de oameni, credem că trebuie incluse în sfera practicii, activităţi care, chiar curent, poartă numele de practică medicală : întreţinerea şi refacerea (nu mai prejos ca cea inginerească) a întregului potenţial ce susţine activităţile, practica : oamenii societăţii noastre.

---

[3] Cele industriale nu sînt nici ele „pur fizice" în epoca revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; cele teoretice se răsfrîng mediat în practică, cele artistic-culturale, organizatorice sau de deservire au şi ele funcţii sociale. Sfera „activităţilor", identică cu a „muncii", depăşeşte — în zona celor teoretice — sfera „practicii" dar unitatea distinctelor : practică-teorie este de mult cunoscută spiritului dialectic ; a-i cere rigiditatea excluziunilor calculului formal ar fi o dovadă de neînţelegere a dialecticii, care nu operează cu disjuncţii de conjuncţii, ci cu corelări ce tind, prin analiză, să acopere întregul.

Sfera practicii socialiste ar fi, în concluzie, *sistemul integral al activităților efectiv-transformatoare și al relațiilor cooperative, principial superior (dar nu exhaustiv!) conștientizate și coordonate în etapele socialismului, prin folosirea firească a posibilităților organismului social-natural.* Sfera acestei practici poate coincide cu sfera satisfacțiilor muncii, corolar educativ, suprem, al muncii însăși.

★

Ca practică socială ce are a croi drumul unui umanism autentic, practica socialistă cu scopul ei *pe ansamblu umanizant*, departe de a se reduce la randament, reclamă coordonarea indispensabilelor valori practice (de utilitate, randament, eficiență economică) cu valori și motivații ideologice ș.a. Conjugarea lor este, ea însăși, un mijloc de a educa, de a forma oamenii necesari pentru practica socialistă, căci formarea „oamenilor potriviți" angajați în acțiuni cu întreaga lor capacitate, subiectivitate, conștiință, personalitate este, prin sine, chezășia practicii potrivite socialismului.

Practica socialistă fiind *mijlocul suprem al colectivității noastre socialiste de a-și înfăptui obiectivele*, apropierea societății noastre de scopul ei trece, neîndoielnic, prin practica sa, prin unirea valorilor de utilitate și eficiență cu valorile morale, politice, estetice în toate sectoarele vieții, pentru a trăi și acționa frumos. Supremul util este în practica socialistă acela în care valorile social-politice, ale adevărului, ale frumosului și ale funcționalității coincid. În perspectiva obiectivelor socialismului multilateral dezvoltat, practica socialistă include aceste valori.

Magyar Filozofiai Szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 2/1977

Din sumar : P. N. FEDOSSEEV, Revoluția științifico-tehnică și progresul social ; V.G. AFANASIEV, Despre conducerea domeniului ideologic al societății, B. M. KEDROV, Evoluția conceptului de materie în științele naturii și în filozofie ; T. I. OIZERMAN, Înțelegerea marxist-leninistă a ideologiei ; M. E. OMELIANOVSKI, Obiectiv și subiectiv în teroria cuantică ; M. T. IOVCIUK, Probleme ale dezvoltării gîndirii sociale sovietice și lupta contemporană de idei ; S. R. MIKULINSKI, Teoria științei : probleme și cercetări în deceniul al 7-lea ; I. T. FROLOV, Revoluția în biologie și viitorul omului ; G. E. GLEZERMAN, Modul de viață ca o categorie sociologică ; B. S. UKRAINȚEV, Legătura dintre științele naturii și științele sociale în cunoașterea tehnică ; V. J. KELLE, Locul științei în sistemul conducerii societății socialiste ; M. F. OVSIANNIKOV, Direcții fundamentale și baze metodologice în cercetările estetice contemporane ; V. I. ȘINKARUK, Filozofia, știința și concepția despre lume ; F. F. ȘIȘKIN, Etologie și etică ; V. S. GOTT, Lenin, fizica și lupta ideologică contemporană ; Literatura filozofică în U.R.S.S., 1975.

Nr. 3—4/1977

Din sumar : MAKAI MÁRIA, Unele probleme ale caracterului social al muncii și conceptul marxist de proprietate ; VINH GIANG, Familia și frormarea omului nou ; DIANA GHEORGHIEVA, Todor Pavlov despre unul dintre principiile constitutive ale filozofiei marxist-leniniste ; FERRUCCIO ROSSILANDI, Despre interpretarea marxistă a lui Wittgenstein ; PELLE JÁNOS, Expresia în literatură a ideii de iluminism ; SALI ATTILA, Contradicții obiective în dezvoltarea reglării automate și căile pentru eliminarea lor ; ÚJVÁRI MÁRTA, Cu privire la distincția dintre enunțurile analitice și cele sintetice.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

MARX, ENGELS, LENIN DESPRE OM ȘI UMANISM

vol. I și II

Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși

BUCUREȘTI, EDIT. MINERVA, (BIBLIOTECA PENTRU TOȚI) 1976, 173+319 p.

FUNCȚIILE EDUCATIVE ALE ANTOLOGIILOR DE TEXTE MARXISTE CLASICE

DE

PETRU BERAR

Evenimentul editorial deosebit reprezentat de apariția crestomației *Marx, Engels, Lenin — Despre om și umanism* îl datorăm lui Ion Ianoși, care a selectat, sistematizat și comentat textele, însoțindu-le de un întins studiu introductiv (56 de pagini). Tipărită în două volume și într-un tiraj de masă, — cartea a apărut în colecția „Biblioteca pentru toți" a Editurii Minerva — paginile sale îmbină armonios finalitatea științifică, de natură exegetică, cu cea educativă, de popularizare a marxism-leninismului. Ambele scopuri ale lucrării sînt servite, dealtfel, în mod generos, atît de către studiul introductiv, intitulat „*Umanismul marxist*", cît și de munca autorului încorporată în alegerea, sistematizarea și comentarea textelor publicate. Desigur, oarecum metaforic vorbind, s-ar putea susține și ideea că prezenta crestomație ar fi „... o adevărată «carte de lectură», deloc aridă, asemănătoare unui «roman» cu numeroase personaje, conflicte, situații schimbătoare și identice totodată", cum susține unul dintre prestigioșii recenzenți ai

Rev. filoz., XXV, 1, p. 87–94, București, 1978.

culegerii[1]. Oricît de iscusit compusă, — şi meritele ei sînt certe, aşa cum vom încerca să demonstrăm în continuare — antologia *Marx, Engels, Lenin — Despre om* şi *umanismul* se înscrie, totuşi, prin specificul său, în domeniul ştiinţelor sociale şi nu ar constitui nici un merit ca ea să abdice de la această calitate a ei, intrinsecă.

Firește, primul şi cel mai pozitiv fapt este însăşi apariţia unei antologii de texte marxiste clasice, cu un asemenea subiect şi o asemenea tematică. Ea vine, desigur, în ajutorul învăţămîntului de stat şi de partid şi prezintă, totodată, şi o valoare ştiinţifică în sine.

În condiţiile în care umanismul marxist se află — mai ales în ultimele decenii — în centrul unor aprinse discuţii şi polemici, la care participă şi marxişti şi nemarxişti, iar poziţiile ideologice care se confruntă se dovedesc a fi, adesea, foarte îndepărtate unele de altele, o asemenea antologie poate constitui un instrument de lucru util pentru numeroşi cercetători din domeniul ştiinţelor social-politice. Cu atît mai mult, cu cît o antologie de texte marxiste clasice cu o asemenea tematică nu ştim să mai fi apărut, nici la noi şi nici în altă parte; faptul nu se explică, ce-i drept, printr-o simplă omisiune, cum lasă unii să se înţeleagă. Cert este că ne aflăm în prezenţa rezultatelor unei munci ştiinţifice de pionierat. Să adăugăm apoi şi faptul că amplul studiu introductiv nu este doar o rezumare şi o comentare a textelor, ci şi o trecere în revistă, critică, şi lucidă, a cîtorva dintre principalele tendinţe teoretice în interpretarea teoriei marxiste ca umanism.

Prima cerinţă metodologică pe care o suscită intenţia de a analiza această carte şi a-i judeca valoarea pare să fie, credem, aceea de a examina opiniile autorului privind concepţia marxistă despre om şi umanism şi de a vedea apoi consecvenţa cu care au fost alese textele în funcţie de aceste opinii şi, desigur, de a constata, în final, dacă imaginea teoretică globală, aşa cum se desprinde ea din textele selectate, coincide cu concluziile ce pot fi formulate în urma unui studiu al întregii opere a clasicilor marxism-leninismului în legătură cu acest subiect. Aceasta cu atît mai mult cu cît — în parte datorită chiar particularităţilor temei abordate, dar şi specificului metodologiei încorporate în această lucrare — punctele teoretice nodale ale subiectului înscris în titlul cărţii nu reies destul de pregnant, cel puţin la prima vedere, pentru toţi cititorii. Dacă, într-o primă instanţă, pare extrem de simplu, bunăoară, să defineşti subiectul lucrării, nu tot atît de simplu mai este şi atunci cînd se pune problema de a fixa conturul teoretic real al acestui subiect, cu multiplele sale implicaţii tematice. Iar apoi şi operaţiunea de selectare a textelor se vădeşte deosebit de dificilă, căci este vorba de a alege un număr de pagini, foarte limitat, dintr-o operă teoretică foarte vastă şi care, direct sau indirect, se referă în *întregul ei* tocmai la om şi umanism.

Astfel de situaţii teoretice deosebit de complexe reuşesc, printre altele, să prelungească, bunăoară, semnificaţiile unor aspecte, iniţial şi în sine minore, pe terenul lunecos al unor afirmaţii echivoce. Din acest unghi de vedere s-ar putea afirma, şi aceasta fără nici o intenţie de preţiozitate speculativă, că însuşi titlul crestomaţiei antrenează cel puţin o neclaritate. În fond, despre ce fel de texte este vorba în această antologie? Despre acele texte în care Marx, Engels şi Lenin îşi expun concepţiile lor *despre* umanism, ori despre o selecţie de texte din cuprinsul cărora *reiese* umanismul doctrinei lor? Dacă pînă la un punct cele două aspecte se interferează şi chiar se suprapun, rămîne neîndoielnic faptul că, privit din unghiul trăsăturilor sale elementare de scriitură (ca şi din cel al obligaţiilor unei antologii!), nu întotdeauna se poate pune semnul egalităţii între un text *despre* umanism şi un text cu *conţinut* umanist (care, la rîndul lui, poate fi sub raport *tematic*, nu neapărat filozofic, ci tot atît de bine şi economic, politic etc.).

Iată izvorul principal al dificultăţilor teoretice şi metodologice cu care s-a confruntat autorul antologiei şi care i-au impus, pe de o parte, o întinsă analiză a conceptului, dar şi a viziunii generale umaniste a marxismului, care se desprinde din scrierile fundamentale ale clasicilor săi, iar, pe de altă parte, prudenţa înţeleaptă de a nu sistematiza şi subordona textele alese unor criterii abstracte prea înguste, legate de o interpretare rigidă a marxismului, cu pretenţii de sistem. Cît priveşte ultima observaţie, devin semnificative chiar titlurile de capitole din ambele volume: I. *Cadrul teoretic*, II. *Critica inumanităţii* (vol. I); III. *Stări şi soluţii*, IV. *Omul în istorie*, V. *Socialismul inaugurat*, *Anexă*: *Personale* (vol. II).

Ion Ianoşi preconizează de la început o largă deschidere teoretică, nereducînd tematica umanismului marxist la expresiile abstracte, conceptuale, mai mult sau mai puţin izbutite, pe care încearcă să le impună ca infailibile o tendinţă de „avangardă" sau alta în exegeza marxismului. Ce-i drept, însă, odată cu laudele la adresa înţeleptei sale prudenţe metodologice i s-ar putea reproşa şi o anume lipsă de determinare teoretică, în funcţie de subiectul propus, cel puţin a unora dintre aceste capitole. Astfel sînt, de

[1] Gheorghe Stroia, *Bazele ideologice ale umanismului revoluţionar*, în „Era Socialistă", nr. 3 din 1977, p. 56.

exemplu, cele intitulate *Stări şi soluţii* sau *Socialismul inaugurat*, denumiri care, expresive sub raport stilistic, ar putea totuşi figura, ca atare, în variate antologii de texte marxiste clasice, pe cele mai diverse teme. Aceeaşi situaţie se repetă şi cu titlurile unor subcapitole (*Comunismul previzibil şi necesar*, *Revoluţii şi războaie* etc.)

★

După opinia noastră, o judecată de valoare la adresa antologiei *Marx, Engels, Lenin — Despre om şi umanism* va trebui să ia ca punct de plecare, din numeroase cauze, tocmai studiul introductiv.

Cum reiese şi din titlul său, el este proiectat ca o largă şi pătrunzătoare cuprindere analitică a ideilor contemporane referitoare la umanismul marxist. Cum bine se ştie, chiar în ceea ce priveşte interpretările *nemarxiste* de astăzi ale marxismului, problema care se pune nu este, în primul rînd, dacă această doctrină are sau nu are un caracter umanist, cît mai ales aceea a valabilităţii istorico-sociale a acestui umanism, din unghiul confruntării sale cu avanposturile gîndirii sociale ştiinţifice, şi cu progresul *practic social* al omenirii contemporane. Există astăzi marxologi occidentali (ca Pierre Bigo, Robert Tucker ş.a.), care, aparent în mod paradoxal, pedalează tocmai pe caracterul *umanist* al marxismului pentru a infirma valoarea euristică a acestei teorii şi eficacitatea rolului său în practica socială. Această constatare, dar nici pe departe numai ea, ne întăreşte convingerea că pentru a putea depista valoarea reflecţiilor lui Ion Ianoşi despre umanismul marxist trebuie pornit de la observarea concepţiilor pe care le critică şi a ideilor pe care le afirmă.

Sub aspectul raportării critice la alte concepţii despre umanismul marxist, credem că în viziunea panoramică spre care tinde Ion Ianoşi, şi pe care în parte a şi realizat-o, şi-ar fi putut găsi locul în mod justificat şi alte curente de idei şi gînditori faţă de cele şi de cei la care s-a oprit. Căci dialogul de idei al autorului se raportează efectiv doar la unii dintre reprezentanţii aşa-numitei „Şcoli de la Frankfurt", şi mai ales la Althusser. Ce-i drept, mai putem întîlni citate, în cîteva rînduri, şi alte nume (de pildă, la pag. XII—XIII, numele lui Roza Luxemburg, Plehanov, Gramsci, Lukács şi Goldmann), dar ele rămîn referiri episodice, în afara unei integrări de conţinut în contextul de idei principale ale studiului introductiv. În ce-l priveşte apoi pe Althusser, este bine ştiut că însăşi *tematica* ideilor acestuia vehiculează mai ales în jurul cîtorva concepte şi în primul rînd a celui de umanism, înţeles de el ca ideologie, şi opus *Teoriei* (ca demers ştiinţific). De aceea, dînd toată aprecierea cuvenită demersurilor teoretice ale lui Althusser, ni se pare totuşi exagerat a transforma dialogul de idei cu acest gînditor în axul teoretic al unui studiu introductiv la o antologie ca cea aflată în discuţie şi care conţine totuşi nişte texte clasice, de o valoare perenă, ce depăşeşte fluctuaţiile cotidianului. Şi apoi, oricît de mult am preţui aportul teoretic al lui Althusser în interpretarea marxismului, ni se pare totuşi nepotrivită „aducerea" în discuţie a numelor unui Plehanov sau Gramsci *doar* fiindcă ideile interpretului francez al marxismului se află într-o „ruptură" cu ideile acestora (vezi, de pildă, pag. XII—XIII).

Să vedem însă care sînt problemele teoretice selectate şi analizate în cuprinsul studiului introductiv. În acest sens, cititorul poate constata cu satisfacţie că, dincolo de ceea ce am numit însemnătatea exagerată acordată de Ion Ianoşi lui Althusser, în studiul introductiv există numeroase observaţii profunde şi de largă rezonanţă teoretică. Astfel ni se pare total întemeiată concluzia autorului după care „pledoaria lui Althusser are indiscutabil merite, nu puţine şi nici minore. La antipodul subiectivismelor, care întunecaseră realmente orizontul cercetării ştiinţifice, el preconizează o analiză cît se poate de lucidă, în care — potrivit celor într-adevăr preconizate de Marx — « realul » să prevaleze asupra « idealului ». Elogiul rigurozităţii şi al profunzimii teoretice n-a putut să nu-i cucerească pe toţi cei care ştiu că marxismul nu trebuie în nici un caz degradat într-un « neoiluminism » binevoitor dar ineficient" (p. X). La fel de interesante sînt şi aprecierile critice, dintre care reţinem, cu titlul de exemplu, următoarea observaţie, pertinentă şi deosebit de lucidă : „Althusser are dreptate : *Capitalul* este piatra unghiulară a marxismului, fapt pe care nu-l poate întuneca nici o speculativă supralicitare a scrierilor de tinereţe. Dar categoric nu are în schimb dreptate cînd opune extrema obiectivitate ştiinţifică a *Capitalului* istorismului său neîndoielnic umanist. Nu are dreptate nici chiar la nivelul textului explicit, cu atît mai puţin la nivelul sub-şi supra-textului implicat" (p. XXVIII.)

De însemnătate fundamentală pentru lămurirea cititorului este răspunsul la întrebarea : *ce este umanismul marxist*? Firește, nu vom căuta în paginile studiului introductiv o definiţie şcolărească a acestui concept. În depistarea „liantului" teoretic ce a contribuit la configurarea actuală a studiului şi a crestomaţiei în general, de real folos ne sînt paginile intitulate *Cu privire la alcătuirea culegerii de faţă*. Aici se afirmă cu hotărîre „consubstanţialitatea umanismului cu edi-

ficiul viziunii marxiste", ca şi „antropocentrismul acestei viziuni" (p. LXV). Se precizează, de asemenea: „Pentru cel care va admite... că evoluţia lui Marx de la scrierile sale prime la scrierile tîrzii, hotărîtoare în multe privinţe, nu duce la dispariţia, ci doar la modificarea umanismului — între altele în sensul unei mutaţii de la *explicit* la *implicit*, dar anume la un implicit mai substanţial şi de o mai mare eficienţă — pentru acela o importanţă decisivă o vor prezenta tocmai respectivele implicaţii, chiar ale unor tratate de economie politică sau ale analizei unor momente de vîrf din istoria luptelor de clasă moderne" (p. LXVI—LXVII). Pentru o înţelegere cît mai clară a sensului pe care autorul îl conferă, mai sus, noţiunii de „mutaţie" să mai adăugăm două scurte texte explicative. După ce precizează: „Este limpede că în elaborările timpurii (ale lui Marx şi Engels — P.B.) umanismul a fost mai direct şi mai des explicitat" (p. XXIII), două pagini mai departe Ion Ianoşi adaugă: „Umanismul e supus unui similar proces de modificare-înnoire. El este într-un plan suprimat şi în altul recreat, şi într-unul şi în celălalt în consens cu «istoria dezvoltării muncii» şi cu apelul la mişcarea muncitorească. E adevărat că nici Marx şi, într-un ulterior acord intim cu el, nici Lenin nu se vor referi prea des, ca atare, la termenul încărcat în epocă de reziduuri metafizice, subiectiviste, moralizatoare. Să nu ne lăsăm însă înşelaţi de aparenţe" (p. XXV). În sfîrşit, să mai redăm cîteva rînduri, ce completează izbutit imaginea umanismului marxist, aşa cum se desprinde ea din antologia de a cărei analiză ne ocupăm: „... Umanismul, în înţelegerea marxismului definitiv constituit, nu mai este şi nu mai poate fi privit ca o valoare autonomă, retrasă în «splendida izolare» abstract-iluministă, ci ca parte componentă a practicii social-istorice formatoare, a luptei de eliberare dusă şi condusă în cele mai diverse condiţii concrete; drept care în incidenţa umanismului aveau să intre percutante observaţii din cele mai diverse şi întinse domenii ale activităţii umane" (p. LXVI).

Valoarea teoretică deosebită a unor asemenea afirmaţii de principiu reiese de la sine, fără să mai solicite o explicare specială. De aceea, observaţiile noastre se vor referi în continuare, nu la ceea ce afirmă autorul, ci, dimpotrivă, la ceea ce lasă sub tăcere. Să ne oprim, deocamdată, la unul din exemplele cele mai la îndemînă: „Este limpede — scrie Ion Ianoşi — că, pentru cel care va împărţi opera lui Marx într-o perioadă de tinereţe, «umanistă» şi alta de maturitate, «scientistă», lucrurile se vor ordona într-o manieră cît se poate de simplă (simplistă, credem noi): opţiunea se va face fie în favoarea primeia, fie în favoarea celei de a doua dintre aceste perioade" (p. LXVI). Dar, oare, adoptînd opţiunea „scientistă", amintită mai sus şi care îl vizează mai ales pe Althusser, poate fi de admis că aceşti marxişti „scientişti" vor nega existenţa, în lucrările marxiste de maturitate, a *trăsăturilor* teoretice considerate a fi proprii umanismului marxist plenar, pe deplin dezvoltat? Prin felul în care Ion Ianoşi precizează conceptul de *„umanism marxist"*, polemica sa cu Althusser, care ocupă un loc covîrşitor în paginile studiului introductiv, rămîne fără obiect sau cel mult o ceartă de cuvinte. Întreg conţinutul de idei pe care autorul consideră că l-ar reprezenta *umanismul marxist desăvîrşit* este recunoscut, în realitate, şi de către cei taxaţi drept „simpliştі", prin opţiunile lor, cu singura deosebire că aceştia din urmă nu-i spun „umanism", ci „ştiinţă" socială, gîndire ştiinţifică etc. Ceea ce autorul lasă neclarificat sînt mai ales răspunsurile la două întrebări: „Ce este umanismul marxist din punct de vedere *teoretic*?" şi „Care este raportul dintre acest umanism şi ştiinţa socială?" Altfel spus, are o valoare *de cunoaştere* conceptul de umanism marxist?

În măsura în care se tinde a reduce *semnificaţia umanismului* (marxist sau de altă nuanţă) la ideea de *pledoarie pentru om*, se creează obstacole importante în calea formării şi dezvoltării *conceptuale* a noţiunii de umanism; după cum, de asemenea, apare riscul de a reduce *structura teoretică* a umanismului doar la *tematica* economică şi social-politică. Preocupat, în mare parte, de aceleaşi probleme ale umanismului marxist, într-un studiu mai vechi remarcam: „...Ni se pare esenţial de a vedea că o teorie filozofică modernă a umanismului trebuie să unească în cadrul reflecţiei teoretice, fără rigiditate, dar şi fără divagaţii sentimentale, tot ceea ce decurge din cei doi poli ai spiritualităţii şi experienţei umane: ştiinţa şi ideologia ... Confruntarea umanismului teoretic cu realitatea socială, determinarea caracterului umanist sau neumanist al unei societăţi nu pot fi înfăptuite efectiv decît prin intermediul ştiinţelor sociale. Desprinderea de adevărul obiectiv al acestor ştiinţe creează pericolul transformării umanismului într-o pură frazeologie, într-o ideologie reificată, pilon al dogmatismului, obstacol în drumul cercetării ştiinţifice" (studiul: *Tînărul Marx şi dezbaterile actuale în jurul umanismului*, în „Lupta de clasă", nr. 8 din 1968, p. 28—29).

★

Lipsa unor determinări mai riguroase a planurilor şi unghiurilor de discutare a umanismului marxist, în studiul introductiv de care ne ocupăm, credem că poate fi pusă în

legătură cu fragilitatea, dacă nu chiar vulnerabilitatea, unora dintre demersurile lui Ion Ianoşi pe marginea unor concepte centrale ale tematicii teoretice umaniste, cum este, de pildă, şi cel de *înstrăinare*, concept aflat, probabil, cel mai mult şi la intersecţiile celor mai aprinse polemici filozofice duse în jurul marxismului, în ultimele decenii. Paragraful al 9-lea din studiul introductiv debutează astfel: „În critica inumanităţii urmează diagnosticul înstrăinării. El fusese mai demult introdus, de vreme ce speculativismul, spiritualismul şi transfigurarea lor filistină coincideseră cu motivaţii şi cu efecte ale unor mecanisme alienante. *Propriu-zisa alienare Marx a demontat-o şi a demonstrat-o însă pe temeiul a două procese interdependente: înstrăinarea religioasă şi înstrăinarea muncii — una proiectată în zone ideale, alta desfăşurată într-o realitate indubitabilă, dar vinovate deopotrivă de înstrăinarea omului modern*" (p. XXXV — subl. ns.). În concordanţă cu aceste aprecieri sînt selectate şi grupate apoi înseşi textele cu această tematică, aflate în crestomaţie. Capitolul al II-lea, din primul volum, intitulat *Critica inumanităţii*, cuprinde, bunăoară, ca subcapitole: 1) *Munca înstrăinată — omul înstrăinat*; 2) *Înstrăinarea religioasă*; 3) *Filistinismul şi filistinul*.

Surprinzător este faptul că autorul ocoleşte aproape sistematic, în studiul său introductiv, *problematica teoretică, conceptuală* a viziunii marxiste despre înstrăinare, ceea ce pare să explice, cel puţin parţial, cauzele pentru care înstrăinarea nici nu mai figurează, în sumarul antologiei, ca o problemă teoretică generală şi distinctă; altfel spus, ca un important punct teoretic de referinţă ilustrat prin textele marxiste clasice cele mai revelatoare. În mod practic, din antologie lipsesc acele texte simptomatice mai ales pentru formarea şi evoluţia concepţiei lui Marx despre înstrăinare ca problemă filozofică generală. Or, trebuie să recunoaştem că dacă cititorul este, bunăoară, scutit de lectura unor texte filozofice poate mai aride, tot atît de adevărat este însă şi faptul că, procedînd astfel, aceluiaşi cititor, prezenta antologie nu-i pune la dispoziţie unele texte esenţiale pentru înţelegerea umanismului marxist, mai ales a evoluţiei sale teoretice. În plus, ni se pare hazardată însăşi afirmaţia autorului după care „propriu-zisa alienare Marx a *demontat-o* (sic!) şi a demonstrat-o însă pe temeiul a două procese interdependente: înstrăinarea religioasă şi înstrăinarea muncii ...". Fără a intra în detalii, este uşor de constatat că incursiunile teoretice ale tînărului Marx în tematica înstrăinării vizează, în principal, nu două, ci cel puţin *trei* „procese interdependente": 1) înstrăinarea *economică* (şi nu pur şi simplu doar a *muncii*!); 2) *politică* şi 3) *spirituală, ideologică* a omului (în zonele acesteia din urmă ocupînd un loc principal înstrăinarea religioasă, dar fără să-i epuizeze conţinutul).

Analiza înstrăinării *religioase* vine să sporească nedumeririle cititorului. În subcapitolul *Înstrăinarea religioasă* sînt adunate o serie de texte, dintre cele mai semnificative, ale lui Marx, Engels şi Lenin despre fenomenul religios şi despre atitudinea partidului comunist faţă de religie. În aceste condiţii, apare însă limpede că termenul de „înstrăinare religioasă" devine cu totul ambiguu. În cuprinsul respectivului subcapitol nu găsim, dealtfel, nici un rînd din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, scriere fără de care este greu de crezut că ar putea fi înţelese, clar şi suficient, ideile lui Marx ce se subsumează conceptului de înstrăinare religioasă. Se pare deci că, prin textele selectate aici, autorul a intenţionat, de fapt, să releve ideile principale ale lui Marx, Engels şi Lenin *despre religie* în general şi nu despre *înstrăinarea religioasă* ca problemă teoretică distinctă. Or, să recunoaştem deschis: nu este exact unul şi acelaşi lucru să analizezi şi să înţelegi conţinutul *conceptului* de înstrăinare religioasă, aşa cum apare el în unele dintre lucrările marxiste clasice, cu încercarea de a prezenta concepţia marxist-leninistă despre religie, *în general*, ca o teorie a înstrăinării religioase în cadrul marxismului. Ne aflăm în faţa unor probleme şi perspective teoretice substanţial diferite unele de altele. Ca să subordonezi *orice* text marxist-leninist clasic despre religie ideii de înstrăinare religioasă, înseamnă, în mod efectiv, să desfiinţezi determinarea *conceptuală* riguroasă a noţiunii de înstrăinare religioasă, care ocupă, totuşi, un anume loc, cu semnificaţii precise şi esenţiale, în evoluţia *modalităţilor fundamentale de constituire*, într-o etapă sau alta, a ideilor marxist-leniniste despre religie. Este ştiut, bunăoară, că prin conceptul de înstrăinare religioasă Marx a făcut o critică *filozofică* a religiei (printr-o polemică cu Hegel şi Feuerbach, polemică dîrză, dar, uneori, şi insuficient de „distanţată" faţă de iluştrii săi precedesori, *mai ales* faţă de ultimul!). Nu-i mai puţin adevărat, apoi, că majoritatea concluziilor acestui discurs filozofic asupra înstrăinării religioase vor fi menţinute şi mai tîrziu, iar apoi vor fi preluate de către Lenin. Tot atît de greşit ar fi însă să credem că ar putea fi subordonate *filozofiei* înstrăinării religioase, *toate* referirile esenţiale ale lui Marx şi Engels la religie, inclusiv cele din lucrările lor de maturitate, iar, mai apoi, şi cele ale lui Lenin. Depăşirea criticii *filozofice* a religiei, concentrată mai ales în tematica înstrăinării, şi postularea necesităţii de abordare a aceleiaşi probleme cu metodele gîndirii sociale *ştiinţifice* „pozi-

tive", nefilozofice (ce se constituiau în analiza „pozitivă" a societății, prin intermediul politicii, economiei politice, al istoriei etc.) adaugă noi dimensiuni, potențe și perspective — atît teoretice cît și metodologice — concepțiilor lui Marx, Engels și Lenin despre religie. Dar aceasta este deja o altă problemă teoretică, ce începe să rețină atenția unor gînditori marxiști ca problemă distinctă, de sine stătătoare.

Rămîn, de asemenea, discutabile și alte cîteva dintre afirmațiile autorului referitoare la concepția marxist-leninistă despre religie, existente în studiul introductiv. Dealtfel, întreg paragraful 9, din cap. II *Configurații*, consacrat concepției marxist-leniniste despre religie, este inferior, sub raport teoretic, multor altor pagini ale studiului introductiv; cititorul întîlnește, aici, unele afirmații alambicate sau chiar implicînd sensuri inexacte. Mai întîi un exemplu de neclaritate. Se scrie: „*Transcendentalismul religios* (subl. ns. — P.B). a fost, dealtfel, agreat și frecventat mai ales de către promotorii filistini ai idealismului german — « adepții *jumătăților de măsură*, cei care nu sînt nici reci, nici fierbinți, ci călduți » ..." (p. XXXVI). Ce vrea de fapt să afirme aici autorul? Cuvintele lui Marx (dintr-un articol de tinerețe) folosite de Ion Ianoși se referă, în contextul lor, la pozițiile idealiste și religioase de natură *catolică*, promovate în „*Rhein- und Mosel-Zeitung*" și în alte publicații catolice reacționare. Or, în aceste condiții, pare greu de crezut că insignifianții fideiști catolici din paginile acestor ziare, pot fi considerați, tocmai ei, „*promotorii filistini ai idealismului german*" împotriva cărora și-a îndreptat Marx atacul său ideologic principal și de relevanță teoretică hotărîtoare. În cadrul tematicii religioase, Marx s-a confruntat, în primul rînd și în mod hotărîtor, cu idealismul hegelian și cu continuatorii „de dreapta" (iar uneori și cu cei „de stînga") ai acestui idealism, care, în treacăt fie spus, se leagă ideologic de *protestantism*. În plus. oricît am ține seama de polisemia conceptului de *transcendentalism religios*, rămîne un adevăr de necontestat că, în ce privește concepțiile despre divinitate și religie ale marilor reprezentanți ai filozofiei clasice germane (Kant, Fichte, Hegel ș.a.), propriu acestora nu le este „*transcendentalismul religios*", ci mai de grabă „*imanentismul religios*".

Ion Ianoși este preocupat de a găsi explicații *filozofice* faptului că preocupările teoretice ale lui Marx față de religie predomină (sau, fără prea mare exagerare, s-ar putea afirma că sînt prezente aproape exclusiv!) în lucrările sale de tinerețe. El trece însă cu vederea sau consideră știută o realitate istorică-ideologică elementară. Avem în vedere faptul că tematica religiei era „la modă" în însăși cultura teoretică germană, cu deosebire în prima jumătate a veacului trecut, așa încît prezența temelor religioase în discursul critic al *tînărului* Marx se explică și prin cauze mult mai simple decît cele de natură logico-filozofică. Or, dacă ținem seama de acest context istoric al culturii germane, dintr-o anumită perioadă a secolului trecut, ca și de evoluția *teoretică* a sistemului de gîndire marxist, cu greu am putea cădea de acord cu Ion Ianoși cînd el afirmă că: „Interesant este însă faptul că după stabilirea acestui mecanism (al înstrăinării religioase — P.B.), întemeietorii marxismului se vor întoarce rareori și numai în treacăt la problematica religiei — de bună seamă pentru că acordau întîietate soluțiilor practice" (p. XXXVII). Să remarcăm, în primul rînd, că concluzia nu se poate referi în mod egal la Marx și Engels. Chiar dacă avem în vedere doar cele trei studii ale lui Engels consacrate creștinismului primitiv, putem constata, totuși, că preocupările teoretice ale acestuia pentru fenomenul religios nu s-au manifestat „în treacăt" niciodată de-a lungul vieții sale. Dar, observația noastră critică vizează în principal afirmația lui Ion Ianoși după care, la maturitate, Marx și Engels nu ar mai fi fost preocupați teoretic de problematica religiei deoarece ... „*acordau întîietate soluțiilor practice*".

Cel puțin încă o altă afirmație din acest paragraf al studiului introductiv merită, credem, să fie, de asemenea, relevată critic. Pornind de la ideea că, în raport cu Feuerbach și cu soluțiile date de acesta problemei religioase, Marx vizează cauzele mai profunde ale religiei și posibilitățile social-istoric realiste ale dezalienării religioase, Ion Ianoși afirmă: „Superioritatea categorică a lui Marx și Engels față de Feuerbach rezidă nu numai și *nu atît* (subl. ns. — P.B.) în profunzimea explicațiilor teoretice în stare să demistifice geneza și funcționarea conștiinței false sau cu bună știință falsificate; ea rezultă — în mod paradoxal — și din ulterioara scădere a interesului lor față de această rezultantă a unor mai profunde cauze, care vor trebui cu precădere tămăduite" (p. XXXVII). Iată un exemplu de felul în care, după părerea noastră, *nu* trebuie să ne exprimăm ideile, mai ales într-un studiu ce se adresează unor largi mase de cititori. Cum să înțelegem opinia autorului după care superioritatea lui Marx și Engels asupra lui Feuerbach rezidă „*nu atît în profunzimea explicațiilor teoretice*"? Dar atunci în ce rezidă? Este greu de înțeles și imposibil de acceptat ideea că această superioritate ar rezulta (chiar dacă autorul încearcă să nuanțeze ideea, prin adăugarea lui „și"!) din „ulterioara scădere a interesu-

lui'' lui Marx și Engels față de religie. Am văzut deja că afirmația privind scăderea treptată a interesului lui Marx și Engels față de religie este lipsită de temei. Este adevărat că, în continuarea citatului de mai sus, autorul adaugă: ,,Accentul primordial acordat relațiilor uman-pămîntene și însănătoșirii *lor* istorice readuce religia într-un cadru derivat și funcțional'' *(ibidem)*. Dar, această frază se dovedește și ea parțial gratuită, parțial inexactă. Încă din primele sale studii critice la adresa religiei și a concepțiilor idealiste despre religie, pentru Marx religia se situează *,,într-un cadru derivat și funcțional''*. Iar dacă această critică a religiei se va adînci ulterior, faptul se explică nu pur și simplu prin ,,accentul primordial acordat relațiilor uman-pămîntene și însănătoșirii *lor* istorice''. Interesul pentru aceste relații există și el, la rîndul său, încă din primele lucrări mai importante ale lui Marx. Aspectul cel mai important și care îi scapă lui Ion Ianoși este acela că, în ce-i privește pe Marx și Engels, chiar dacă preocupările lor *,,religiologice''* au fost inegale, sporadice, întîmplătoare etc. — în orice caz diferite de cele ale unui specialist în problemele religiei, în sensul de azi al cuvîntului —, dezvoltarea directă sau mediată a concepției marxiste despre religie derivă din evoluția teoriei marxiste a socialului.

★

Cum spuneam, studiul introductiv și antologia pot fi judecate și separat, ca părți distincte. Ceea ce nu înseamnă însă că am nega existența multiplelor relații teoretice dintre acestea. Într-un fel sau altul, concepțiile autorului despre umanismul marxist se materializează, cum este și firesc, în selecționarea, sistematizarea și prezentarea textelor clasice, cuprinse în cele două volume ale antologiei. Or, tocmai în funcție de ideile coordonatoare ale studiului introductiv, ceea ce caracterizează principiile și metodele de antologare folosite de Ion Ianoși este, *în primul rînd*, tendința de a releva prezența plenară a umanismului marxist, în cadrul unei tematici și problematici extrem de vaste, fixate printr-o interpretare foarte largă a ceea ce înseamnă umanism marxist. Cu *alte cuvinte*, primează grija de a releva *prezența* umanismului, în manifestările sale extraordinar de variate și complementare, și într-o mai mică măsură preocuparea pentru natura și esența *conceptuală* a acestuia.

S-ar putea ca tocmai acest specific al antologării folosite să fi contribuit, cel puțin în parte, la o *a doua* caracteristică a selectării textelor prezente în aceste două volume. Pare *evident că Ion Ianoși a preferat în locul unei* antologii de texte esențiale, mai puține la număr, dar mai extins reproduse, și, drept urmare, mai bogate în semnificații, reproducerea cît mai multor texte, de astă dată în mod explicabil foarte restrînse, iar nu puține dintre ele de dimensiunea doar a cîtorva rînduri (nu avem în vedere, firește, textele concise, de o extraordinară relevanță, de genul *Tezelor despre Feuerbach)*. Or, se pune în mod justificat întrebarea: cît de mult a cîștigat cititorul, realmente, de pe urma acestei metode? Este adevărat că, sub raportul tematicii ideilor, a sporit oarecum varietatea lor, iar din punctul de vedere al accesibilității au putut fi ocolite texte mai dificile pentru un cititor lipsit de o temeinică cultură de specialitate. Acesta este însă doar un aspect și, din păcate, nu el predomină în ansamblul textelor cuprinse în această culegere. Fărîmițarea prea accentuată și prea frecventă a textelor a atras după sine, adesea *în mod inerent*, și frustrarea de idei cel puțin a unora dintre aceste texte ,,scurtate''. Cîteva exemple, din numărul prea mare al celor posibile, ni se par relevante. În subdiviziunea *Înstrăinarea religicasă* sînt reproduse, bunăoară, următoarele cuvinte ale lui Karl Marx dintr-un articol la care ne-am mai referit: ,,Vom vedea dacă adepții *jumătăților de măsură*, cei care nu sînt nici reci, nici fierbinți, ci călduți vor accepta mai curînd *teroarea credinței* decît *teroarea rațiunii''*. Aceste afirmații reprezintă, de fapt, finalul articolului din tinerețe al lui Marx, intitulat *,,« Rhein-und Mosel-Zeitung » ca mare inchizitor''* (1843). Or, un asemenea text trunchiat rămîne de neînțeles ca semnificație chiar și unui bun cunoscător al filozofiei marxiste. Despre ce ,,jumătăți de măsură'' este vorba? Cine sînt, de fapt, cei ,,călduți'' și de ce oscilează ei între a admite *,,teroarea credinței''* sau *,,teroarea rațiunii''*? Cititorul care vrea să înțeleagă ceva trebuie să recurgă la lectura *întregului* articol din care el a fost decupat, articol aflat în lucrarea *Marx, Engels*: *,,Scrieri din tinerețe''*.

Și în cazul acestui citat și a multor altora, procedeul selectării și reproducerii de texte aidoma unor telegrame își sporește consecințele negative, mai ales atunci cînd aceste texte sînt extrase din unele lucrări de tinerețe ale lui Marx și Engels, cărora, după cum bine se știe, le este propriu, adesea, un limbaj foarte abstract și deci prin sine însuși greoi pentru cititorul neavizat, căruia i se adresează culegerea de față. Să încercăm a afla, de pildă, cam ce ar putea înțelege un asemenea cititor din următorul text al lui Engels, reprodus în subdiviziunea *Filistinismul și filistinul*: ,,« Omul » poartă aproape fără excepție *une redingote à la propriétaire* (= surtuc lung) și se vădește și prin aceasta a fi un *épicier* (= băcan, mic negustoraș) pur sînge''.

Ar fi o iluzie speranța că vreun cititor ar putea înțelege, doar din aceste două rînduri și jumătate de text, esența conflictului teoretic dintre Engels și adepții „adevăratului socialism german", altfel spus ideile lui Engels despre caracterul ideologic înșelător al abstracțiunii burgheze și mic-burgheze a conceptului de om.

Să mai poposim, în sfîrșit, asupra altor două exemple, de același gen. În subdiviziunea intitulată *Libertăți iluzorii și libertăți autentice* sînt reproduse, de pildă, două scurte citate, distincte unul de altul, dar culese de pe una și aceeași pagină a articolului lui Marx *Dezbaterile în legătură cu libertatea presei* (1842). Primul text este următorul: „Esența presei libere este esența rațională, morală, plină de caracter a libertății". Al doilea reprezintă, de fapt, doar *o jumătate* de frază: „... libertatea este esența generică a întregii existențe spirituale, prin urmare și a presei". Or, asemenea „mini-texte" sînt greu de înțeles, dacă nu chiar de neînțeles, pentru oricine nu cunoaște temeinic evoluția teoretică a tînărului Marx. Ele mai suscită apoi și o altă problemă, de metodologie: putem, oare, considera că ideile conținute în cele două texte de mai sus sînt caracteristice pentru umanismul marxist dezvoltat, așa cum îl prezintă Ion Ianoși în studiul său introductiv?

În cele două volume ale antologiei întîlnim numeroase asemenea exemple de selectare și reproducere a unor texte trunchiate ceea ce ne face să considerăm că tocmai în' această direcție trebuie căutată una dintre principalele neajunsuri ale culegerii.

O ultimă observație. Oricîte rezerve sau circumstanțe favorabile am invoca, ni se pare că nu putem neglija faptul că între un citat decisiv, dintr-o lucrare teoretică esențială, și un fragment oarecare dintr-o scrisoare, fără îndoială revelator și el în anumite privințe, rămîne totuși o deosebire ce trebuie luată serios în considerare de către exeget, din punctul de vedere al încercării de a construi o imagine globală a umanismului marxist. Cum, de asemenea, nu putem pune semnul egalității, din unghiul acelorași exigențe și finalități teoretice, între un citat dintr-o scrisoare sau articol, datînd din fragedă tinerețe sau chiar din copilăria autorilor antologați, și fragmentele selectate din lucrări esențiale pentru înțelegerea configurației umanismului marxist-leninist.

Dar, dincolo de aceste aspecte, mai puțin realizate, și de unele soluții, după opinia noastră, discutabile, antologia *Marx, Engels, Lenin — Despre om și umanism* constituie și rămîne *o realizare importantă a publicisticii teoretice din țara noastră*. Ceea ce ne și îndeamnă să subliniem necesitatea unei mai mari atenții din partea teoreticienilor din țara noastră față de asemenea apariții editoriale.

Zeitschrift für philosophische Forschung

R. F. Germania

Nr. 2/1977

Din sumar: H. KRINGS, Stat și libertate; P. ROHS, Apercepție transcendentală și temporalitate originară; M. FORSCHNER, Asupra evoluției filozofiei statului și dreptului a lui Rousseau; P. JANSSEN, Reflecție și raportare la lume. O analiză a înțelegerii *Cogito*-ului de către M. Merleau-Ponty.

Nr. 3/1977

Din sumar: O. GRÜNBAUM, Este psihanaliza o pseudo-știință? K. Popper versus S. Freud (I); O. HÖFFE, Imperativul categoric al lui Kant, criteriu al moralității; H. RADERMACHER, Indeterminabilitate și limbaj; L. BRUNO PUNTEL, Ideea și problematica unei semantici formale.

ELABORAREA ONTOLOGICĂ A CONCEPTULUI MORALEI ÎN ETICA LUI SPINOZA

DE

NICULAE BELLU

„Aşadar, *omului nu-i este nimic mai folositor decît omul*". (Spinoza [1])

„Indivizii au pornit întotdeauna de la ei înşişi...". (Marx [2])

I. FUROR THEOLOGICUS

Printre martirii filozofiei, în rînd cu Giordano Bruno ars pe rug, dar sortit unui rug secular al ideilor iconoclaste, se află Benedict Spinoza, repudiat simultan de Biserică şi de Filozofia dominantă a epocii, a cărui faimă transmisă şi preluată sub povara acestui stigmat a atribuit cercetărilor sale, mult timp, o aură malefică. Furia teologică a lucrat adînc şi tenace la respingerea demersului spinozian, denunţat ca imoral şi ateu, ca tentativă vizînd disoluţia temeliilor societăţii, întrucît dislocă fundamentele credinţei şi îi deschide omului perspectiva unui sens emancipator al propriei sale existenţe, în măsura în care se lasă condus nu de prejudecăţi şi spaime, ci de raţiunea propriei sale naturi sensibile. Furia teologică era, astfel, legitimă, căci nu numai rezultatele, dar cercetările înseşi, ipotezele ei se dovedeau subversive. Subversive prin cutezanţa de a pune întrebări şi de a solicita intervenţia raţiunii critice acolo unde spiritualitatea epocii se întemeia neturburată pe dogme atestate şi pe coincidenţa acestora cu ideile de uz comun, cu sentimentele corespunzătoare, transmise şi cultivate sub auspiciile dogmei pe care o confirmau în climatul acestui cerc vicios al rutinei sacralizate.

Imoralitatea şi ateismul cercetărilor spinoziene se instituiau ca atare şi alarmau mărginirea epocii prin chiar această răsturnare de perspectivă, care îl definea pe Dumnezeu ca substanţă universală, ca Natură şi îl situa astfel pe om, el însuşi un mod al naturii, ca identic prin substanţă cu Dumnezeu şi chiar prin aceasta situîndu-se ca alternativa lui Dumnezeu, întrucît propria sa fiinţare sensibilă şi spirituală îşi avea cauza în sine-însuşi, *causa sui*, în propria sa natură, fiindu-şi sieşi suficient, ca om, şi astfel apt să se dezlege de sclavia imaginară a unei cauze străine, atotputernice şi discreţionare.

Pentru secolul XVII această nouă direcţie apărea ca o sfidare de un radicalism extrem ; precauţiile de limbaj şi chiar concesiile pe care Spinoza le concepe ca stratageme menite să surprindă şi dejoace cerbicia prigoanei împotriva noilor direcţii ale gîndirii izbutesc numai în parte, ducînd cel mult la atenuări şi nuanţări în exprimarea *furiei teologice*, cu atît mai mult cu cît, de altă parte, paralel cu oprobriul intelectual vizat prin anatema filozofică a teologilor, disputele în jurul carteziansmului dădeau expresie tendinţelor dinamice ale epocii, greu de stăvilit numai prin apelul la autoritatea înfricoşătoare a rugului

[1] B. Spinoza, *Etica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 231.

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, p. 78.

Rev. filoz., **XXV**, 1, p. 95–110, Bucureşti, 1978.

propriu-zis, sau a oprobriului și anatemei care îl întruchipau și-i realizau menirea într-o ipostază mai puțin spectaculoasă. Încît, dacă s-au exprimat opinii extreme potrivit cărora nu numai cartea, dar autorul însuși ar fi trebuit să fie suprimat odată cu ea, spiritualitatea oficială a epocii își ia totuși asupra sa îndatorirea de a demonstra vanitatea argumentului spinozian, lucrînd asiduu la reevaluarea înțelepciunii divine și a voinței sale bune în facerea lumii și discreditînd ca *„spinozism"*, imoralism și ateism orice abilitare a puterii de determinare a omului însuși asupra condiției sale. Disputa teologică tradițională asupra atributelor lui Dumnezeu își părăsește, prin chiar acest fapt, vechiul ei cadru problematic și devine — în polemica voalată, mai rareori directă, cu argumentul spinozian — o dispută asupra atributelor omului și în acest sens asupra limitelor care îngrădesc creația divină chiar din perspectiva teologiei, în măsura în care aceasta își caută întemeierea așezînd credința pe **rațiuni** care vizează să o legitimeze, dar neobținînd — prin aceasta — „decît să tîrască teologia sub imperiul rațiunii"[3].

În fața teologiei, care „cheamă în ajutor rațiunea pentru a alunga rațiunea", urmărind „ca prin certitudinea rațiunii să arate că aceasta este lipsită de certitudine", Spinoza întreprinde un demers opus, plecînd în căutarea temeiurilor explicative a ceea ce există, întrucît există. Nu, însă, pentru a legitima existentul, în sensul teologiei, ci numai pentru a-l face inteligibil, ca o analitică a existentului, întrucît există, și ca o critică a teologiei, întrucît aceasta învăluie, disimulează și denaturează ceea ce se poate cunoaște despre adevărata cauză a stărilor existente.

Căci, întrucît sînt, stările existente urmează să fie gîndite înainte de toate sub această lumină, descărcate de orice aureolă, eliberate de orice prejudecată, văzute în nuditatea facticității lor, iar faptele însești descusute, interogate pînă la descifrarea cauzelor care le determină să fie ceea ce sînt. Dar, un asemenea demers se vede îngrădit nu numai de rezistența obiectului de cunoscut, care nu-și dezvăluie, ba chiar își învăluie complexitatea cauzelor care îl determină, ci — totodată — de dificultatea exprimării și comunicării datelor care rezultă pe parcursul cercetării, ca și a concluziilor mai generale, dacă acestea nu pot fi demonstrate direct pe calea experienței, și cu atît mai mult dacă ele riscă să vină în contradicție cu înțelesul comun al lucrurilor, denaturat de aparențe dar fixat în această denaturare prin uzul practicii și prin abuzul teologiei.

Dar uzul practicii și abuzul teologiei nu sînt exterioare existenței, ci incluse în corpul acesteia, indiferent de conținutul lor de adevăr sau fals și indiferent de efectele, bune sau rele, pe care le produc. Încît, se nasc întrebări asupra naturii acestor fenomene, de unde vin ele, cine le produce, cum sînt ele posibile și cui servesc, de vreme ce oamenii — în căutările lor — țin seama de toate acestea și le iau ca repere, înainte chiar de a se întreba cît adevăr, sau cît neadevăr conțin ele, ci luîndu-le ca bune și irevocabile, fie că ascultă, fie că nu de îndemnurile lor. O asemenea nesăbuință a oamenilor, consideră Spinoza, nu trebuie numai judecată, condamnată și disprețuită, ci înainte de toate explicată pentru a fi înțeleasă, ca un prim pas — dar un pas important — pentru desprinderea din universul unei asemenea orbiri. Demersul teoretic vizează, astfel, o continuare practică și conține chiar, în fiecare moment al ei, premisa, uneori chiar anticiparea unei acțiuni, ca o deschidere continuă spre o practică, o practică în stadiul proiectului care o anticipează, dar un proiect numai virtual, condiționat de opțiunea și voința oamenilor și lipsit de realitate în afara unei asemenea participări.

Datorită acestei conexiuni, cercetarea spinoziană vizează o etică și o politică. Demersul ontologic nu se încheie cu o filozofie a naturii, ci începe numai din acest punct, pentru a se întemeia pe o cunoaștere a spațiului obiectiv al omului și a naturii obiective a omului însuși, atunci cînd interogația filozofică se confruntă cu întrebările asupra cauzelor nefericirii și orbirilor sale.

Ceea ce urmează, cu necesitate, să fie explicat, nu este — așadar — numai lumea obiectivă, independentă de om, ci și cea subiectivă, dar în conexiunea acestor termen opuși. Nu numai existentul sub forma stării

---

[3] De reținut că angajarea instrumentelor rațiunii în apărarea teologiei este privită de Spinoza ca o contradicție în termeni, întrucît mai curînd îi dăunează credinței (religiei) decît o servește și întărește, după cum îi dăunează în același timp rațiunii înseși, pe care pretinde că o prețuiește : „fiindcă ei vor să cheme în ajutor rațiunea pentru a alunga rațiunea și îndrăznesc ca prin certitudinea rațiunii să arate că aceasta este lipsită de certitudine. Ba chiar, în timp ce se străduiesc să dovedească prin demonstrații matematice adevărul și autoritatea teologiei și să tăgăduiască autoritatea rațiunii (a științei — n.ns. Nic. B.) și luminii naturale, ei nu fac decît să tîrască teologia sub imperiul rațiunii și se pare că presupun lămurit că teologia nu are nici o strălucire în afară de aceea pe care i-o dă lumina naturală (nu supra-naturală n.ns. Nic. B.) a rațiunii". *Tratatul teologico-politic*, Edit. științifică, 1960, p. 228.

sale neutre, ci și raportul omului, ca subiect sensibil, față de condiția sa, dar observînd că el însuși este un moment al condiției sale, care îi este — de aceea — numai aparent exterioară, dacă împrejurările înseși rezultă din activitatea oamenilor și o exprimă, deși apar ca instituindu-se în afara lor și fără de ei, întrucît le stau împotrivă și îi apasă. Interogația filozofică întreprinsă de Spinoza ține de această intenționalitate, care plasează demersul ontologic la temelia acelor forme de existență, sau mai corect spus, la temelia tuturor formelor de existență, cărora Spinoza le descoperă substanțialitatea și particularitatea în structura de ansamblu a existenței ca existență.

Astfel, cele cinci părți ale Eticii dau curs acestei **extensiuni a demersului ontologic** :

I. *Despre dumnezeu*, care este substanța unică a tot ce există, căci tot ce există se găsește (cu sens potențial) în dumnezeu (în substanța universală) și nimic nu poate să existe sau să fie conceput fără această substanță[4] ;

II. *Despre natura și originea sufletului* — această trecere, care azi apare evident naivă (nesocotind lucrarea de fundament a stadiilor intermediare, fără de care *sufletul* însuși nu poate fi înțeles ca emergență naturală), indică totuși — cum Spinoza însuși explică — sensul și legitimitatea unei teorii neteologice despre « natură-substanță-dumnezeu » : „Trec acum la explicarea lucrurilor care au trebuit să decurgă cu necesitate din esența lui dumnezeu sau din existența eternă și infinită. Nu însă a tuturor ... ci le voi explica numai pe acelea, care pot să ne ducă oarecum de mînă la cunoașterea sufletului omenesc și a fericirii sale supreme"[5].

Urmează : III. *Despre originea și natura afectelor*, care le reabilitează pe temeiul naturalității lor, căci „în natură nu se întîmplă nimic care să poată fi pus pe seama ei ca un viciu" [6].

IV. *Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor*, unde cercetarea pleacă de la definiția sclaviei ca neputință a omului „de a-și înfrîna afectele", „căci omul supus afectelor nu mai este stăpîn pe sine"[7], pentru a trece la o analitică a acestora („ceea ce este bun sau rău în afecte"[8]), dar depășind acest stadiu spre o descifrare mult mai complexă a naturii umane, care ridică orizontul afectelor la stadiul interacțiunii lor cu un gen de produse (rezultate) ne-naturale ale activității umane, *idei universale* sau *modele*, designate în literatura contemporană ca **valori** : „Căci oamenii obișnuiesc să-și formeze atît despre lucruri naturale, cît și despre cele făurite prin meșteșug, idei universale pe care le consideră drept modele ..."[9],

V. *Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului*, elaborîndu-se aici schița unei teorii privind coliziunea interioară a momentelor care participă la actul moral (de la puterea afectelor — IV, la puterea intelectului — V, și de la sclavia sau orbirea morală a omului — IV, la libertatea sa morală — V), cu **deplasarea** corespunzătoare a centrului de greutate de la simplul echilibru interior, contemplativ, dintre un *bine abstract-imaginar* și opusul său *abstract-imaginar, răul*, spre cîmpul viu și activ contradictoriu al acțiunilor omului, deci al faptelor sale, care dau prin sensul lor (în această corelație **om-fapte**) măsura adevărată a distincției dintre virtute și viciu. Căci, constată Spinoza, „cel mai pasiv suflet (dominat de slăbiciune și pasiune — n. ns., Nic. B.) este sufletul ale cărui idei neadecvate constituie cea mai mare parte a lui, așa fel că îl recunoaștem mai mult după ce suferă decît după ce face ; și, dimpotrivă, sufletul cel mai activ este acela ale cărui idei adecvate constituie cea mai mare parte a lui, așa încît, deși are tot atîtea idei neadecvate ca și celălalt, este totuși recunoscut mai mult prin ideile atribuite virtuții omenești, decît prin acelea care arată slăbiciunea omenească"[10].

Această ex-centrare a cîmpului moralei de la *în-sine* ca entitate abstractă contemplativă, la corelația **om-faptă** ca fiind **locul privilegiat**, deși nu exclusiv, de instituire a diferenței specifice care definește actul moral, devine punctul axial al întregii noi teorii și totodată *casus belli* care deslănțuie și amplifică *furor theologicus*.

Încă în Partea a IV-a, la *Definiții*, Spinoza arătase că : „Prin virtute înțeleg același lucru ca și prin putere ; cu alte cuvinte (după prop. VII, P. III) virtutea, întrucît se referă la om, este însăși natura sau esența sa, întrucît el are puterea de a săvîrși anumite lucruri, care pot fi înțelese numai prin legile naturii sale"[11].

Această inerență umană a virtuții este o adevărată proclamație de emancipare și în-dependență, de autonomie a omului față de orice altă putere discreționară, în afara propriei sale naturi sau esențe, iar aceasta constă anume în „puterea de a săvîrși anumite lucruri" potrivit legii naturii sale. În această confruntare dinamică a „puterii

[4] B. Spinoza, *Etica*, p. 53.
[5] *Ibidem*, p. 87.
[6] *Ibidem*. p. 144.
[7] *Ibidem*, p. 215.
[8] *Loc citat*.
[9] *Ibidem*, p. 216.
[10] *Ibidem*, p. 303.
[11] *Ibidem*, p. 219.

de a săvîrși", care este „esența actuală"[12] a omului, cu trecerea acestei puteri în „actul de a săvîrși", deci în această transformare a unei puteri potențiale în acțiunea care o realizează, constă în același timp esența (natura) omului și însăși virtutea. Nu pentru că omul ar **deține** virtutea, ca ceva dat și finit, dar pentru că însăși ființarea sa, ca om, natura ființării sale **e un proces** pe parcursul căruia este asimilată (con-ținută) în sine puterea sau virtutea de a-și menține existența naturii sale, sau esența sa **actuală,** în același timp reală și în mișcarea devenirii sale. Cum spune Spinoza, în demonstrația sa la Propoziția VII, Partea a III-a: „Din esența dată a oricărui lucru, urmează cu necesitate ceva, iar lucrurile nu pot avea decît ce urmează cu necesitate din natura lor determinată"[13].

Se poate, evident menționa aici că o asemenea absolutizare a necesității mai curînd închide și oprește mișcarea, decît o deschide și dezvoltă; cu atît mai mult cînd Spinoza precizează că puterea sau năzuința prin care ceva tinde să-și mențină existența „nu e nimic în afară de esența dată sau actuală a lucrului însuși"[14].

Dar Spinoza sondează, aici, resursele dezvoltării naturii umane ca decurgînd din propria sa cauză, fără nici un impuls inițial sau străin, ajungînd — totuși — la punctul în care esența umană implică puterea de a acționa și acțiunea însăși, corelația om-faptă, cînd fapta, sufletul activ distinge și definește esența actuală, care se actualizează a omului, din care „urmează cu necesitate ceva", iar acest ceva nu poate avea — ca note ale sale — decît „ceea ce urmează cu necesitate" din natura astfel determinată a omului. Chiar dacă rămîne la această abstracție, Spinoza deschide un nou orizont posibil, sau atinge punctul de la care o asemenea deschidere se impune ca pasul imediat următor. *Furor theologicus* apare ca fiind conștiința sensibilizată și alarmată de ipoteza unei asemenea dezvoltări, concentrîndu-și atenția asupra acestui punct, atît de subtil și contradictoriu, și asupra căruia gîndirea epocii nu știa nimic mai mult, decît atît cît abia investigația lui Spinoza izbutea să aducă la lumină, dar tocmai de aceea mai vulnerabil la prima vedere, promițînd cîștigul cauzei de partea **furiei** indignate de insolența rațiunii și reinstaurarea liniștei spirituale tulburate.

Căci, dacă Spinoza, pentru a ajunge aici, începe cu cercetarea înțelesului lui Dumnezeu, descifrat și explicat ca substanță universală, deci ca natură, tot ce se repercutează pe această cale asupra descifrării și înțelegerii omului, și cu deosebire această *inerență a virtuții*, înainte de orice bine și rău, în chiar felul de a fi al omului ca ținînd de natura sau de esența sa[15]; acest întreg lanț deductiv implică cu aceeași rigoare logică un Dumnezeu care nu este, nici el, decît ceea ce decurge cu necesitate din natura sa, încît — nici el — nu poate face, nu poate produce, decît ceea ce face sau produce de fapt, respectiv lumea așa cum este, încît răul își deține, ca și binele, întreaga sa legitimare din chiar natura lui Dumnezeu, el însuși robul orb al naturii sale, supusul necesității oarbe.

Leibniz face o scurtă incursiune în literatura problemei, pe care o numește: **pretinsa necesitate.** Polemica îl vizează îndeosebi pe Spinoza. Căci, după ce comentează argumentele invocate de cîțiva dintre precursori, printre care — ultimii — Pierre Abailard și Hobbes, Leibniz scrie: „Spinoza a mers mai departe: se pare că el a propovăduit în mod expres o necesitate oarbă, refuzîndu-i autorului (tuturor) lucrurilor inteligența și voința și imaginîndu-și că binele și perfecțiunea nu depind decît de noi și nu de el. Este adevărat că sentimentul lui Spinoza asupra acestui subiect are ceva obscur ... Pe alocuri, chiar, el își atenuează vederile asupra necesității. Totuși, în măsura în care poate fi înțeles, el nu-i recunoaște deloc lui Dumnezeu bunătate propriu-zisă, și el propovăduiește că toate lucrurile există prin necesitatea naturii divine, fără ca Dumnezeu să facă nici o alegere"[16].

Ceea ce respinge cu persuasiune teologia, iar Leibniz își destăinuie explicit finalitatea teologică a filozofiei sale, este în esență recunoașterea unei necesități obiective, care ar decurge din natura însăși a lucrurilor, în absența intelectului și a voinței (bune-rele). „Înseamnă a confunda, cum scrie Leibniz în continuarea demonstrației sale, ceea ce este necesar dintr-o necesitate morală, adică potrivit principiului înțelepciunii și al bunătății, cu ceea ce este (ar fi) dintr-o necesitate metafizică și brută. Astfel, Spinoza caută o necesitate metafizică în evenimente; el nu

---

[12] *Ibidem*, p. 153: „Năzuința prin care orice lucru tinde să-și mențină existența nu e nimic în afară de **esența actuală** (s. ns. *Nic. B.*) a lucrului însuși".

[13] *Ibidem*, p. 153.

[14] *Loc. cit.*

[15] Spinoza atribuie naturii omului virtutea ca putere de a acționa, fără să surprindă — aici — efectul unei epoci efervescente și revoluționare, cînd **om** și **epocă** își determină reciproc natura și dispozițiile.

[16] G.W. Leibniz, *Essais (de Théodicée) sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, în „Oeuvres de Locke et Leibnitz", Firmin Didot Frères, Paris, 1839, p. 576.

credea că Dumnezeu a *fost determinat* de bunătatea și perfecțiunea sa (pe care acest autor le tratează ca himere în raport cu universul), ci prin necesitatea naturii sale: cum semicercul este obligat să nu conțină decît unghiuri drepte, fără să posede vreo cunoștință sau voință cu privire la aceasta" [17].

Starea de alarmă, care explică atît furia, cît și persuasiunea teologică a polemicii împotriva lui Spinoza, decurge însă nu atît din stupefacția pe care o produce noutatea, insolitul ontologiei lui Spinoza, cît datorită efectului de cataliză pe care îl producea, întrucît dezvoltă pînă la un punct concludent curentele de idei iscoditoare ale epocii, alimentate de cartezianism, dar vegetînd tocmai pe dualismul și ezitarea acestuia în fața fortăreței spirituale a providenței înțelepte și bune. Abia acum va fi devenit mai limpede, că toate curentele de idei care vizau delimitări de supremația absolută a lui Dumnezeu, întrucît întruchipează înțelepciunea și bunătatea, lucrau coroziv și distrugeau atît încrederea în Dumnezeu, cît și stabilitatea așezărilor pămîntești, care își găsea legitimitatea în cea dintîi. Într-o formulare ambiguă, Leibniz constată: „Toate aceste dogme, deși puțin diferite între ele, anume: 1. că natura dreptății este arbitrară; 2. că ea este precizată, dar că nu este sigur că Dumnezeu o respectă; în sfîrșit, 3. că dreptatea pe care noi o cunoaștem nu este aceea pe care el o respectă, distrug și încrederea în Dumnezeu, care ne dă liniștea, și dragostea de Dumnezeu, care ne dă mulțumirea. Nimic nu împiedică ca un asemenea Dumnezeu să nu se folosească de ea ca tiran și ca ostil al oamenilor de bine și ca el să se împace cu ceea ce noi numim rău" [18].

Ceea ce Leibniz numește „pretinsa necesitate" sau „necesitate metafizică și brută", pe care Spinoza o caută în evenimente, își capătă astfel cîte ceva din înțelesul său suprimat sub aparența ezoterică a disputei, pe care conceptele spinoziene o forțează vizînd s-o depășească. Este îndeobște cunoscut faptul că la Spinoza necesitatea este pusă în lumină cu accentuarea notelor care nu lasă loc întîmplării, dar aceasta vizînd cu precădere mecanismul legilor naturii **naturante** [19], lăsînd loc pentru alt tip de legi ale naturii **naturate**, în care înțelegerea necesității devine posibilă, ceea ce introduce mutații esențiale în modul de ființare atît al necesității, cît și al libertății. Ceea ce acuză Leibniz, în consensul *furiei teologice*, este — însă — tocmai lipsirea naturii (lui Dumnezeu) de inteligență și finalitate, deci de voință bună, lăsîndu-i cel mult nepăsarea, indiferența, dacă nu chiar „răspunderea" în sens cauzal pentru toate neajunsurile și relele lumii. „Mărturisesc chiar — se destăinuie Spinoza — că această părere care subordonează totul nu știu cărei voințe nepăsătoare a lui Dumnezeu și care susține că toate atîrnă de bunul lui plac se îndepărtează mai puțin de adevăr decît părerea acelora care susțin că dumnezeu le face pe toate avînd în vedere binele" [20].

Or, Leibniz avansează tocmai în acest punct presupoziția unei „necesități morale",

---

[17] *Ibidem*, p. 577.

[18] *Ibidem*, p. 578.

[19] „De aceea, toate sînt determinate din necesitatea naturii divine, nu numai să existe, ci de asemenea să existe și să acționeze într-un chip anumit, așa că nu există nimic contigent" (*Etica*, p. 70). Dar Spinoza este confruntat cu dificultățile elaborării unei ontologii generale deterministe vizînd eliberarea gîndirii de arbitrariul fideist al „voinței bune" (Dumnezeu) care a regizat facerea lumii. Încît, încă de la primele definiții, Partea I, Despre Dumnezeu, VII, precizează: „Numesc liber, lucrul care există numai din necesitatea naturii sale și care de la sine se determină să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrîns, lucrul care este determinat de alt lucru să existe și să lucreze într-un fel anumit și nu într-altul" (p. 40). De unde rezultă că natura lucrează numai după legile naturii sale și neconstrînsă de nimeni (p. 59); că numai natura este cauza liberă și că acțiunea fiecărui lucru este liberă numai întrucît decurge din legile propriei sale naturi, legitate care își întinde (și extinde) cîmpul atît asupra naturii naturante („ceea ce este prin sine și se concepe prin sine"), cît și asupra naturii **naturate** („ceea ce **derivă** — subl. ns. *Nic. B.* — din necesitatea naturii lui dumnezeu ori din fiecare din atributele lui"), care implică modificări de esență privind *intelectul* și *voința*, făcîndu-le să se diferențieze prin natura lor **naturată** de esența naturii lor *naturante*. Această diferențiere este indicată explicit de Spinoza, chiar dacă într-o manieră deductivă: „Apoi, ca să spun aici ceva și despre intelectul și despre voința pe care le atribuim deopotrivă lui dumnezeu ... atunci trebuie înțeles desigur prin fiecare din aceste atribute altceva decît înțeleg oamenii în mod obișnuit. Căci intelectul și voința care ar constitui esența lui dumnezeu ar trebui să difere cu totul de intelectul și de voința noastră ... Căci efectul diferă de cauza sa ... Însă intelectul lui dumnezeu este cauză atît a esenței, cît și a existenței intelectului nostru; deci intelectul lui dumnezeu ... se deosebește de intelectul nostru ... *și nu poate să se potrivească cu intelectul nostru în nici o privință în afară de nume* (subl. ns. — Nic.B.) — cum spuneam" (*Etica*, p. 60—62).

[20] *Etica*, p. 76.

de care o întărește adăugînd : ,,și este întotdeauna o fericită necesitate de a fi obligat să acționezi conducîndu-te după regulile perfectei înțelepciuni" [21], pe care i-o atribuie lui Dumnezeu, căci pleacă de la convingerea că pînă și ,,legile mișcării care se găsesc efectiv în natură și sînt verificate prin experiență... nu se nasc în întregime din principiul necesității, ci ele se nasc din principiul perfecțiunii și al ordinii ; ele sînt un efect al alegerii și înțelepciunii lui Dumnezeu. În așa fel încît — încheie Leibniz demonstrația sa — aceste, frumoase legi sînt o dovadă minunată a unei ființe inteligente și libere, împotriva sistemului necesității absolute și brute a lui Straton și Spinoza"[22]. Pentru a i se opune, așadar, lui Spinoza un concept al ,,necesității morale", care ar decurge dintr-o inteligență universală animată de principiul perfecțiunii și al ordinii sau armoniei universale (Dumnezeu), Spinoza este redus — fără distincție și nuanțe — la formula unei necesități ,,brută și geometrică", ,,necesitate oarbă", ,,prin care totul emană din natura divină, fără să fie nici o alegere a lui Dumnezeu, și fără ca alegerea omului să-l ferească de necesitate"[23].

Acestă simetrie leibniziană a explicării omului cu explicarea lui Dumnezeu, în timp ce analitica lui Spinoza descoperă, dimpotrivă, diferența activă și chiar contradicția celor două naturi în unitatea care le face posibile, indică punctul nevralgic, disonanța de perspectivă socială a întregii confruntări, învăluind într-o dispută asupra bunătății lui Dumnezeu problema reală a condiției inumane a omului, pe care Spinoza se străduie s-o distingă și delimiteze de problema teologică și în opoziție cu aceasta. Căci, cercetarea spinoziană asupra naturii și inclusiv asupra ideii de Dumnezeu descoperă pas cu pas și în cele din urmă că natura umană, ca natură **naturata** este un imperiu dintr-un imperiu *(imperium in imperio)*, guvernîndu-se după propriile sale legi, în același timp naturale, dar **naturata, și omenești** propriu-zise, ca fiind nemijlocit elaborate de oameni potrivit naturii lor complex unitare, ca diversificare a unicului și unificare a diversității într-un raport de unitate și opoziție, de convergență și divergență, care instituie cîmpul libertății în chiar procesul acestor conexiuni. De aceea, *anume, demersul spinozian se constituie* într-o Etică și se finalizează într-o Etică, căci toate nivelele anterioare își află un sens abia din perspectiva omului care le pune în valoare și tinde — cercetîndu-le — să se cunoască pe sine în spațiul real dintre limite și posibilități, devenind — prin aceasta — demiurgul propriei sale emancipări.

Cînd Leibniz crede a fi observat, la Spinoza, că afirmînd necesitatea oarbă, fără inteligență și voință (bună), a naturii, omul este conceput ca pasiv și neputincios, el nu face decît să respingă — refuzînd să analizeze dincolo de opacitatea spirituală a epocii — înțelesul real al cercetărilor spinoziene, care tind, dimpotrivă, să reabiliteze și să potențeze izvoarele de energie ale demersului uman, care țin de propria sa natură, eliberîndu-l pe om de miturile și prejudecățile care îl înfricoșază și paralizează, anihilîndu-i puterea sa reală de inițiativă istorică. Întreaga problemă gravitează în jurul acestui ax : **cum este posibilă o inițiativă umană?** Sau : **este o inițiativă umană posibilă?** Și dacă da, care sînt condițiile fundamentale ale acestei posibilități? Iar, în acest context, este binele posibil? Și dacă da, care sînt condițiile posibilității sale? Ceea ce revine la cutezanța de a pune întrebarea : întrucît legile naturii sînt oarbe, iar omul începe prin a fi natură, este oare posibilă trecerea necesității oarbe a naturii într-o **stare diferită a necesității,** corespunzătoare naturii omului, care fiind natură, este în același timp om, inteligență și voință, natură umanizată, definindu-se prin aptitudinea de a introduce lumina rațiunii sale și măsura vizărilor sale acolo unde, fără de el, nu este decît necesitatea oarbă brută? Poate fi, așadar, omul liber? — întrucît e și rămîne natură? Poate fi omul-om, fără să se dezică de propria sa natură, fără să se rușineze de ea și fără să se supună penitenței, ci — dimpotrivă — respectînd-o și cultivînd-o? Poate fi, deci, omul moral, fiind în același timp viu, activ și recunoscîndu-și ca legitime și necesare manifestările libere ale vieții sale? Dar necesitatea, poate fi sau deveni ea liberă? Și poate fi sau deveni morală?

Controversa postumă cu Leibniz apare, astfel, ca exprimînd conflictul acut și profund al epocii cu sine însăși în procesul propriilor sale căutări privind resursele posibile ale emancipării și legitimarea lor, în fața neputinței și a stagnării care își căutau compensația în apologia armoniei universale. Iar extinderea spinoziană a ontologiei pînă la căutarea legilor necesare ale sufletului și ale moralei, anulîndu-le acestora vechea lor imagine supranaturală, le restituia imperiului rațiunii reabilitîndu-le și legitimîndu-le ca resurse de energie ale noului curs al istoriei. *Furor theologicus* dă măsura rupturii care astfel se instituia, dar a cărei lungă geneză contradictorie și contrafăcută se întinde, în termenii ei fundamentali, pînă la viitoarea mare cotitură a istoriei, după două-trei secole și dincolo de ele, cînd inițiativa socialistă a lumii se află confruntată din nou, deși pe alte baze și cu alte resurse umane și materiale,

---

[21] *Essai de Théodicée ...*, p. 626.

[22] *Idem*, p. 627.

[23] *Ibidem*, p. 635.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

cu aceeași problemă a descoperirii și valorizării aptitudinilor naturii umane și a disponibilităților ei de energie creatoare, apte să-și imagineze, să proiecteze și să construiască pas cu pas, prin exprimentări reluate și continuu ameliorate, un univers uman emancipat, al cărui principiu de guvernare să fi devenit necesitatea înțeleasă și controlată de oamenii liberi, iar ca atare o *necesitate morală*. Necesitatea morală care la Leibniz nu apare decît ca noțiune de paradă, vizînd să contracareze, anuleze sau să dilueze *dura necesitate* a realismului spinozian, sau — cel mult — ca o analogie, cum scrie Leibniz în scurtul său rezumat la *Théodicée*, „care devine efectivă, nu prin însăși esența lucrurilor, ci prin ceea ce este în afara lor, anume, prin voința lui Dumnezeu" [24]. Dar, prin aceasta, *necesitatea morală* apare ca o simplă contradicție în termeni, iar omul este prin chiar aceasta condamnat la o eternă non-libertate morală și la o veșnică penitență pentru încălcarea non-libertății sale morale, ca și la o veșnică duplicitate cu demnitatea distincției sale umane la care, pe de altă parte, aspiră și pe care și-o revendică.

II. NECESITATEA MORALĂ CA DETERMINAȚIE A NATURII UMANE

> „Justificarea mea e aceasta: în natură nu se întîmplă nimic care să poată fi pus pe seama ei ca un viciu ... Deci afectele de ură, mînie, invidie etc... au anumite cauze prin care sînt explicate și au anumite proprietăți deopotrivă de vrednice de cunoașterea noastră ..."[25].

Hegel îl apără pe Spinoza de învinuirea că filozofia sa „ar omorî morala" : „Neavenită este critica potrivit căreia filozofia lui Spinoza ar omorî morala; ...". Totodată argumentul hegelian rămîne echivoc și inadecvat cînd spune, în continuare: „se desprinde din ea rezultatul înalt că orice e senzorial este numai mărginire, că nu există decît o unică substanță adevărată și că în ea libertatea omului constă în a se îndrepta către substanța unică și în a se conduce în felul său de a simți și a voi după Unul etern"[26].

Deci, Spinoza nu omoară morala întrucît:

1. se desprinde din filozofia sa rezultatul înalt că orice e senzorial este numai mărginire;

2. că nu există decît o unică substanță adevărată;

3. că libertatea omului constă în a se îndrepta către acea substanță unică;

4. și a se conduce în felul său de a simți și a voi după Unul etern.

Se întrețese, astfel, o stare de confuzie despre care cel mai puțin ce s-ar putea spune este că Hegel îl citește pe Spinoza, după un secol și jumătate, cu alți ochi, din perspectiva unei alte experiențe istorice, desprinzîndu-se de aici nu o apărare, cît mai curînd o receptare diluată a obiectului celebrelor încleștări din epoca furiei teologice și o înclinare spre diminuare și minimalizare a legitimității sale. Este adevărat că, în lecția sa despre Leibniz, Hegel observa că acesta „are plicticosul gînd că Dumnezeu a ales între infinit de multe lumi posibile pe cea mai bună: *optimism*. Aceasta este o expresie proastă, populară; e un fel de trăncăneală... Voltaire a persiflat-o în chip spiritual"[27]. Dar sensul confruntării cu spinozismul și îndeosebi întreaga reevaluare spinoziană a conceptelor naturii umane sînt fie eludate, fie văzute într-o lumină care le scade semnificația, le apropie, ba chiar le împacă înlăturînd asperitățile și reducînd la nuanțe poziții altfel ireconciliabile, adverse, nu fără a relua totodată, la modul analizei istorice, nu însă neutre, nici academice, principalele capete de acuzație din epoca **furiei**. „Trebuie, evident, să i se reproșeze acestei filozofii faptul că Dumnezeu este conceput numai ca substanță și nu ca spirit, nu ca concret. Prin aceasta este negată și independența sufletului omenesc..."[28]. Sau: „Împotriva *substanței universale spinoziste* se revoltă reprezentarea libertății subiectului; deoarece eu sînt subiect, sînt spirit etc., or, determinatul este, potrivit lui Spinoza, numai modificarea. Acesta este elementul revoltător pe care-l are în sine sistemul lui Spinoza și care produce indignare împotriva lui; căci omul are conștiința libertății, a spiritului, care este negativul corporalului; el are conștiința că el este ceea ce e el într-adevăr numai în ceea ce e opus corporalului"[29].

După cum se vede, din cele patru determinări care păreau să legitimeze susținerea că la Spinoza morala nu dispare (nu moare) nu mai rămîne nimic esențial în măsură să o ateste. Mai potrivită, însă, este observarea faptului că atît apărarea, cît și rechizitoriul, stau sub viciul unei respingeri apriori a fluenței termenilor contrarii, trecerea de la natura sensibilă la suprasensibil și idei universale, sau de la necesitate la libertate, cu atît mai surprinzător cu cît nu altul decît Hegel este,

---

[24] *Idem*, p. 653.
[25] *Etica*, p. 144.
[26] G.W.F. Hegel, *Istoria filozofiei*, București, Edit. Academiei, 1964, vol. II, p. 469.
[27] *Ibidem*, p. 513.
[28] Ibidem, *loc. cit.*
[29] *Ibidem*, p. 467

de astă dată, conştiinţa filozofică care le mînuieşte.

Deci, încă Hegel atestă în fond că spinozismul ar omorî (totuşi) morala, întrucît este negată independenţa sufletului omenesc, independenţa faţă de corporalitate, conştiinţa libertăţii, conştiinţa că numai ca opus corporalului, omul este „ceea ce e el într-adevăr".

Or, Spinoza elaborează — dimpotrivă — o cercetare vizînd să determine condiţiile de posibilitate ale moralei într-o perioadă istorică în care eroziunea dogmelor morale tradiţionale (feudale) pe fondul dezvoltării relaţiilor sociale noi (capitaliste) crea o stare de vid moral, de derută şi corupţie, încurajînd autoritarismul şi descurajînd angajarea liberă a indivizilor în căutarea şi experimentarea unor soluţii de perspectivă. Dar, care poate fi sensul sau punctul de sprijin al unui asemenea demers practic într-o situaţie de confuzie şi confruntări oarbe, cînd criza de autoritate a divinităţii şi a moralei religioase nu-i lasă omului decît certitudinea singurătăţii sale, pradă hazardului şi trăind în spaima propriei sale nesiguranţe. Spinoza descifrează, în acest context, dimensiunea omului ca individualitate, care tocmai se trezea la viaţă activă (sub înfăţişarea burghezului). El supune conştiinţei critice a timpului său problema recunoaşterii de fapt a condiţiei omului în criză, care îşi trăia încă pasiv destinul lipsei sale de perspectivă, ca o condiţie necesară a depăşirii sau răsturnării stării de criză, prin înţelegerea de către om a propriei sale condiţii şi angajarea sa voluntară, liberă în cursul viu al vieţii active. Ceea ce descoperea Spinoza era sensul unei dezvoltări necesare, care — smulgîndu-l pe individ de sub autoritatea vechilor instituţii încremenite şi decadente, dar şi de sub ocrotirea propriilor sale credinţe imaginare (îndeosebi religioase) — îl plasa în faţa existenţei sale nude, nefalsificată de iluzii. Procesul e, evident, confuz şi contradictoriu în realitatea sa fenomenală, dar Spinoza surprinde sensul rupturii de trecut şi sensul tendinţelor reale-posibile, cărora le caută legitimitatea teoretică şi le dă expresie. Negativul trece în pozitiv. Dispersarea indivizilor apare ca descoperirea lor de sine şi ca condiţie a realizării de sine, plecînd — fiecare — de la el însuşi, de la năzuinţa de a-şi menţine existenţa (ameninţată) şi găsind tocmai aici resursele de energie, puterea de a acţiona şi de a se realiza — în condiţiile date — ca individualitate şi ca om. În acest spaţiu, orice aprioriism, orice principiu imuabil dispare, în afara năzuinţei fiecăruia de a-şi menţine existenţa sa ca om (natură umană) şi de a se realiza ca atare, încît orice morală luată în sine, cu principiile şi cu rezonanţa ei efectivă este *condamnată ca neviabilă, lipsită de autenticitate* şi forţă, neputincioasă şi duplicitară.

Moartea moralei (în înţelesul ei tradiţional, în cazul lui Spinoza: religioasă şi feudală) nu este, evident, inventată pentru a i se atribui lui Spinoza acest păcat infamant. Ea exprimă o stare de fapt, designată ca moarte cu sens metaforic, dar indicînd încetarea pulsului unui anumit mod de a concepe şi a trăi viaţa, dincolo de care pare a se întinde haosul lumii şi fără de care oamenii înşişi, dominaţi de propria lor practică anterioară, refuză să-şi regîndească vechile alibiuri şi să înţeleagă ce se petrece cu ei şi în jurul lor. E o moarte socială a unui tip determinat de morală dar care „moare de moarte bună" şi căreia Spinoza nu putea decît — cel mult — să-i iscălească actul de deces.

Dar este, totodată, o naştere, cînd o nouă practică socială şi un nou mod de a trăi şi a înţelege viaţa îşi fac loc cu necesitate în istorie. Cît priveşte cercetarea spinoziană, ea *apare, aici, ca o maieutică. Totul* se deduce cu necesitate din condiţiile existenţei, înţelese în mod raţional. Căci, cum scrie Spinoza: „Deoarece raţiunea nu porunceşte nimic contrar naturii (iar aici se are în vedere natura *naturata*, concept totuşi insuficient elaborat — n.ns. — Nic. B.) înseamnă că ea porunceşte ca fiecare să se iubească pe sine, să caute folosul său, adică ceea ce-i cu adevărat folositor, să dorească tot ce-l duce cu adevărat pe om la o mai mare desăvîrşire şi, în mod absolut, ca fiecare să năzuiască, pe cît îi stă în putinţă, să-şi menţină existenţa"[30].

Nu e nici o dificultate să se observe, aici, cît de puţin s-a preocupat Hegel să-l citească, fie şi cu o minimă dispoziţie receptivă, pe Spinoza. Se vede bine că nici senzorialul nu este considerat „numai mărginire", nici „libertăţii spiritului" nu i se opune „corporalitatea," nici nu se neagă „independenţa sufletului omenesc", nici nu i se atribuie omului dispoziţia şi nu i se face îndemnul de „a se conduce în felul său de a simţi şi a voi după Unul etern". Toate acestea sînt principii care definesc o morală a dominaţiei şi a înstrăinării de sine a omului, cu care Spinoza tocmai se confrunta, cercetînd şi reconstituind pas cu pas adevărul despre *omul semnificativ* al epocii sale, adevăr ascuns în spatele simulacrului de moralitate, care-şi dezvăluia şi neputinţa, şi starea sa muribundă. Iar, împotriva simulacrului de moralitate, căreia Hegel îi face apologia în disensiune de fond cu Spinoza, deşi pe alocuri disimulată, ipoteza spinoziană vizează condiţiile de posibilitate ale unei moralităţi autentice, necesare, nu impuse de o teologie sau de o doxo-(dogmato)logie, ci plecînd de la om, de la natura sa sensibilă şi raţională, individuală şi socială, potrivit înţelesului tezei pe care o va formula, după

[30] *Etica*, p. 231.

un secol, Kant : „omul este o ființă care are nevoi..."[31], reluată de Hegel și reelaborată de Marx, dar păstrîndu-și — prin toate aceste avataruri ale filozofiei — stigmatul ei spinozian genuin.

A înțelege natura umană ca a unei ființe care are nevoi și a cerceta procesul de geneză și instituire, apoi de dezvoltare, de diferențiere și ramificare a acestora, în sfîrșit coliziunea dintre nevoi (trebuințe) datorită încrucișării și contrapunerii lor pe fondul diversificării și al ponderii care îi revine fiecăreia, sau pe care tind să și-o atribuie, această investigare a sistemului nevoilor (trebuințelor) omului, ca și — pe acest temei — a ideilor, cînd adecvate, cînd neadecvate, pe care omul și le face despre trebuințele sale; toate acestea constituie, astfel, osatura ontologică a demersului spinozian care vizează o știință (o cunoaștere) dinăuntru a mecanismului moralității, o Etică.

Dar, această așezare ontologică a întregii morale pe sistemul trebuințelor (nevoilor) omului, abilitînd trebuințele omului ca fiind compatibile, întrucît sînt raționale, cu solicitările și rigorile moralei, centrează întregul sistem problematic al moralei pe chiar natura umană și lasă fără obiect necesar orice altă instanță sau putere (supra-naturale) în afara acelora care țin de însăși natura omului rațional, încît „omului nu-i este nimic mai folositor decît omul"[32]. Iar îndatorirea care decurge de aici, „ca fiecare să se iubească pe sine, să caute folosul său" exprimă — la Spinoza — nu sensul ego-centrării și individualismului adversativ, produs de relațiile concurențiale și de lupta pentru existența zilnică, ci — încă — revelația proaspătă a auto-descoperirii de sine a omului ca **agens**[33] (factor activ), cum va spune Rousseau, ca **scop în sine-însuși** (nu numai ca mijloc)[34] cum va spune Kant, sau — în sfîrșit — ca **centru de inițiativă**[35], cum va explicita Gramsci actualitatea contemporană a reconsiderării conceptului de om, care inaugurează prin aceasta, plecînd de la om, un alt înțeles a ceea ce este moral și imoral ca pivotînd în jurul omului, ca soarele întregului sistem. E o revoluție copernicană. A se iubi pe sine ca om este alternativa iubirii de Dumnezeu. Și este totodată alternativa unei iubiri adevărate, necesare, condiția prețuirii rationale de-sine și a respectului de sine, ca om, a demnității umane ca respect de sine în celălalt, alternativă la iubirea de Dumnezeu (fie și sub formula : iubirea *de sine* în Dumnezeu) care exprimă starea înstrăinării de sine a omului, absența propriei sale prețuiri, disprețul de sine și de celălalt, ca om, în căutarea unei compensații în Dumnezeu, care nu face decît să consolideze și statornicească degradarea valorii proprii, punînd în același timp iubirea de Dumnezeu sub semnul acestei substituții îndoielnice și în esență duplicitare.

Ceea ce se obține, astfel, pas cu pas, pe temeiul demersului ontologic este o înțelegere nouă a situației morale, ca fiind prelungirea necesară a situației de viață, dar într-un stadiu încă nereal, cînd se află numai ca posibilitate și a cărei devenire ca fapt de realitate atîrnă de ideile adecvate sau neadecvate ale omului, de rațiunea și de puterea voinței sale, care dau împreună, prin chiar aceste note distinctive, configurația proprie a dimensiunii morale conținută ca suprimată în deciziile și actele umane.

S-ar spune că dispare morala, cum se va spune — în anii revoluției din fizica modernă — că dispare materia. Ea nu dispare, evident, dar gîndirea ajunge, pe calea cercetărilor sale succesive și sub impulsul practicii sociale (în cazul moralei) la o nouă reprezentare a ceea ce este morala ca atare, la un nou concept. Gîndirea ezită, însă, aici, ca în fața necunoscutului. Și este firesc să fie așa, cel puțin pînă la un punct, dacă se ține seama că sub această nouă reprezentare morala apare difuză, dizolvată în situațiile de viață și de aceea greu de imaginat într-un sens figurativ, tot așa cum materia fără masă de repaus pare a-și fi pierdut substanțialitatea sau consistența; deși progresul cunoașterii materiei și apropierea de adevărul ei s-a obținut tocmai cu sacrificiul reprezentării atomiste tradiționale.

Or, reprezentarea ontologică a moralei, întrucît o concepe ca fiind cosubstanțială condiției umane, ca dizolvată în faptele de viață, dar nu diluată ci cu atît mai simbiotic prezentă și activă îngăduie să se intercepteze în complexitatea naturii umane, **extensiunea necesității** asupra liberului arbitru, guvernat de indicatorii moralei, și **intensiunea morală** asupra necesității înseși, asupra trebuințelor vitale și implicit efectiv-spirituale ale omului dezvoltat ca individualitate rațională, extensiune și intensiune care legitimează, în interacțiunea lor obiectivă, determinarea acestei interacțiuni specifice ca **necesitate morală**, întrucît nu dispare ca necesitate pură și oarbă, decît pentru a reapare ca necesitate a naturii umane, ajunsă la un anumit stadiu

---

[31] Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, Edit. științifică, 1972, p. 150.

[32] *Etica*, p. 231.

[33] Jean Jacques Rousseau, *Discurs asupra inegalității între oameni*, București, Edit. Științifică, 1958, p. 87—88.

[34] Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Edit. Științifică, 1972, p. 46; 47.

[35] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 47—48.

al instituirii şi dezvoltării de sine, decantată pe temeiul propriilor sale trebuinţe şi dispoziţii (aptitudini, aspiraţii) parte umanizate, parte umane prin chiar geneza lor. În care sens astfel bine determinat, complexitatea nouă şi profund specifică a naturii umane produce şi este condiţionată de o necesitate diferenţiată înăuntrul său, ca efect al procesului de umanizare, şi a cărei diferenţă — acel **ceva diferenţiat** al necesităţii — guvernează la rîndul ei ca **necesitate morală** asupra procesului care i-a dat naştere.

Spinoza nu poate, nici el, trece mult dincolo de timpul său, încît această mişcare ascunsă este abia sondată prin extensiunea ontologiei în sferele universului uman afectiv şi al conştiinţei morale. Dar inaugurînd o ontologie a moralei, respectiv sondînd universul moral dintr-o perspectivă ontologică adecvată, Spinoza restituie moralei vigoarea ei genuină, diluată pînă la anulare prin dezumanizarea şi înstrăinarea ei de om, prin atribuirea ei unei forţe dominatoare, care-l înfricoşează pe om şi îl reprimă. Această restituţie este un act de fundare, întrucît deschide omului — împotriva negării de sine prin umilinţă şi ispăşire — apetitul afirmării de sine, gustul şi plăcerea acţiunii, nu numai sub biciul lipsei, al nevoii elementare, ci şi din disponibilităţi inventive, din curiozitate şi pasiune creatoare, dintr-o nevoie de împlinire, care — toate — dau note ale necesităţii morale. Această restituţie reabilitează universul afectiv şi întemeiază o critică pozitivă a pasiunilor, angajează o confruntare teoretică cu apriorismul fideist pentru fiecare perimetru axiologic.

Eticul se reinstituie ca domeniul predilect al practicii, al acţiunii şi iniţiativei, anticipînd cu un secol şi jumătate definiţia descriptivă şi încărcată de conţinut social pe care o va elabora Hegel, descoperindu-i în stat, societate civilă, familie, conţinutul său substanţial, ca şi izvorul puterii sale. Înainte, însă, de a se fi ajuns la această reprezentare şi deschizînd drumul spre ea, Spinoza scrie : „Prin virtute înţeleg acelaşi lucru ca şi prin putere ; cu alte cuvinte virtutea, întrucît se referă la om, este însăşi natura sau esenţa sa, întrucît el are puterea de a săvîrşi anumite lucruri, care pot fi înţelese numai prin legile naturii sale"[36].

Această semnificare ontologică a virtuţii este, în modul cel mai evident, viguros polemică, distructivă, contestînd orice înţeles ne-natural, supra-natural al moralei. Dar este totodată viguros prospectivă, căci vizează să abiliteze — invocînd autoritatea argumentului naturalist (natura umană) — o nouă reprezentare a moralei, un nou model, altul decît cel tradiţional fideist, al renunţării şi umilinţei, împotriva căruia sînt încurajate, ridicate la valoare însuşirile umane care alimentează şi dinamizează acţiunea, spiritul de iniţiativă şi întreprindere, în general tot ceea ce se exprimă sau realizează ca „putere de a săvîrşi anumite lucruri" sub auspiciile raţiunii. Deşi Spinoza explică libertatea numai prin înţelegerea necesităţii, el este purtat de ontologia sa morală pînă la punctul în care nu simpla înţelegere, ci abia **puterea de a săvîrşi** cu înţelegere coincide cu actul liber, anticipînd definirea actului liber nu numai prin cunoaştere, ci şi prin practică.

★

Încît, se poate constata că ceea ce cercetează şi descifrează Spinoza în *Etica* sa, extinzînd perspectiva ontologică asupra moralei, sînt condiţiile de posibilitate ale unei etici prospective şi emancipatoare, profund revoluţionară prin conţinutul şi funcţia ei în epocă, discreditînd miturile dominaţiei şi aducînd sub conul de lumină durul adevăr, abia disimulat şi anume că în condiţii de dominaţie, morala devine cu necesitate un instrument al acesteia.

Furor theologicus îşi destăinuie, astfel, resorturile statutului său secular, în faţa demersului ontologic care tinde să replaseze continuu morala în spaţiul posibil dintre autenticitate şi emancipare.

---

[36] *Etica*, p. 219.

SPINOZA ŞI HEGEL DIN PERSPECTIVA CRISTALIZĂRII VIZIUNII INTEGRALIST-SISTEMICE ÎN FILOZOFIE

DE
NADIA STAHOVSCHI

Destinul filozofiei lui Spinoza se înscrie cu o traiectorie aparte şi aceasta nu numai datorită interpretării filozofiei spinoziste, recunoscută ca fiind cea mai variată şi, mai ales, axată pe direcţii *radical opuse*.

Recunoscut ca mare gînditor al secolului XVII, Spinoza nu a lăsat o şcoală şi, timp de un secol, filozofia sa, practic, nu a avut nici un ecou în gîndirea europeană. În schimb, la sfîrşitul secolului XVIII — începutul sec.

al XIX-lea a început să se resimtă influenţa ei în iluminismul german şi în filozofia clasică germană. Mai mult, Hegel a afirmat că situarea pe poziţia spinozismului „este începutul esenţial al *oricărei filozofări*. Cînd începi să filozofezi trebuie să fii mai întîi spinozist"[1].

În ce sens? Este oare o exagerare? În legătură cu aceasta se ridică următoarele întrebări:

1) de ce influenţa spinozismului (avem aici în vedere concepţia filozofică şi nu alte planuri posibile, cum ar fi — de exemplu — critica istorică a bibliei) s-a manifestat cu un secol de întîrziere?;

2) această influenţă merge pe linia elaborării unor *principii fundamentale* ale filozofiei sau vizează aspectele şi problemele ei speciale? Respectiv, conţine filozofia lui Spinoza încercarea unor răspunsuri la probleme „eterne" ale filozofiei, iar aceste „răspunsuri" ar deţine calităţi perene?.

3) Reconsiderarea întîrziată a filozofiei spinoziste se datorează unor *nevoi imanente* în dezvoltarea problematicii filozofice, sau unor contexte socio-culturale istorice cu implicaţii acut ideologice?[2].

Ni se pare că un răspuns concludent la aceste întrebări poate să fie formulat, în mare parte, analizînd influenţa filozofiei spinoziste asupra celei hegeliene, în mod deosebit în aspectele în care influenţa spinozismului a fost conştientizată şi valorificată explicit de către Hegel.

Scopul studiului de faţă este de a arăta că stabilirea raportului dintre spinozism şi hegelianism, mai mult ca orice altă corelaţie teoretică, scoate la iveală pregnant faptul că:

— *gîndirea lui Spinoza se situează pe magistrala evoluţiei problematicii filozofice*;

— reconsiderarea întîrziată a spinozismului are rădăcini nu numai în specificul filozofiei lui Spinoza însuşi, ci în egală măsură şi în particularităţile *raporturilor istorice dintre filozofie şi ştiinţă în epoca modernă*;

— afirmaţia lui Hegel, citată mai sus (spinozismul ca început al oricărei filozofări) are un temei foarte serios şi este valabilă *mai ales pentru secolul XX*! În anumit sens — şi încă unul esenţial — după cum relevase Hegel, azi „Spinoza este un punct principal al filozofiei moderne: sau spinozism, sau nici o filozofie"[3]. Vom vedea în cele ce urmează mesajul contemporan al acestei interpretări.

Atitudinea lui Hegel faţă de Spinoza este exprimată pe larg în *Prelegeri de istoria filozofiei*, iar într-o formă concentrată în *Ştiinţa Logicii*. Punctul de vedere al lui Spinoza asupra ultimelor fundamente ale universului — punctul de vedere al substanţei — este înglobat de Hegel în *geneza conceptului* ca un moment necesar[4].

Conceptul de *substanţă*, ca principiu unificator, a fost însă indispensabil gîndirii filozofice încă din antichitatea tîrzie, la fel ca şi scolasticii medievale şi gîndirii ştiinţifice din secolul al XVII-lea. „*Substanţialitatea*" stilului de gîndire a fost acel element care în secolul al XVII-lea *unea*, la un nivel profund, gîndirea ştiinţifică şi cea filozofică. Pe conceptul de substanţă şi însuşirile ei se sprijinea în fond orice explicaţie cu caracter teoretico-ştiinţific.

De ce atunci Hegel indică accepţia spinozistă a conceptului de substanţă şi nu pe cea a lui Descartes? În analiza „mişcării substanţialităţii", Hegel integrează, de asemenea ca momente necesare şi raportul dintre substanţa *activă* şi cea *pasivă* — concepţie ce-şi trage rădăcinile din scolastica medievală şi, mai adînc „din antichitate". Şi totuşi el porneşte de la substanţa spinozistă.

În secţiunea III a *Stiinţei Logicii*, primul capitol privind categoria de absolut, este organizat conform conceptelor principale ale filozofiei lui Spinoza[5]. Termenul de absolut, care joacă un rol important în filozofia clasică germană, este folosit de Hegel în accepţia sa originară, conferită de Nicolae Cusanus: dumnezeul total dezantropomorfizat al lui Cusanus este definit ca un „maximum absolut", respectiv ca o „infinitate absolută", înţeleasă ca „unitate supremă" a universului. Tocmai acestui aspect al absolutului „îi corespunde conceptul *substanţei spinoziste*... Substanţa acestui sistem e o *substanţă unică*, o inseparabilă *totalitate*"[6].

Este un loc comun că substanţa unică a lui Spinoza depăşeşte dualismul cartezian. Mai important este însă altceva: *substanţa* ştiinţei secolului XVII (care, pe atunci nu se rupsese încă de filozofie, ci numai îşi impusese propriul ideal de cunoaştere) ca *principiu unificator*, are sensul unor însuşiri (una singură la Descartes, mai multe la Locke etc.) esenţiale şi *comune lucrurilor variate* — fapt

---

[1] G.F.W. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 443.

[2] Detaşăm aceste aspecte, deoarece în istoria filozofiei mai există cazuri de o astfel de influenţă întîrziată — cum, bunăoară, ne arată soarta filozofiei lui Nietzsche. Însă, deobicei, atunci nu este vorba de *principii*, ci de aspecte secundare.

[3] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 441.

[4] Vezi G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 529.

[5] „Absolutul. A. Expunerea absolutului; B. Atributul absolutului; C. Modul absolutului".

[6] Hegel, *Ştiinţa Logicii*, ed. cit., p. 529

de asemenea sesizat de Hegel. Lucrurile concrete, avînd ca determinare esențială această însușire — întinderea — *analiza concret științifică*, practic, nu avea nevoie de conceptul substanței. După Spinoza, însă, chiar corpurile întinse, în mod necesar țin de substanța întreagă (sub atributul întinderii) și nu pot să fie concepute fără restul substanței. Aici *principiul integrator se impune în prim plan*: totalitatea se preconizează ca o condiție necesară în înțelegerea lucrului individual[7].

În elaborarea concepției despre substanță Spinoza, pe de o parte, a sintetizat toate tendințele panteiste și organiciste din tradiția de gîndire medievală și renascentistă, care încearcă să prezinte universul ca un întreg organizat, unic și nedeterminat din afară[8]. Pe de altă parte, el a fost influențat puternic de *gnoseologia* carteziană — raționalistă, care nu admitea nici un concept dacă nu era clar sau riguros dedus „după metoda geometrică" și care, de fapt, se sprijinea pe o variantă de ontologie, *opusă* celei *integraliste* (panteiste, organiciste) și anume, pe ontologia *mecanicistă*.

De aici rezultă „cromatica" proprie concepției lui Spinoza. Pe de o parte ea este evident — așa cum o califică Hegel — *panteistă*, dar deosebită, atît de panteismul sistemelor medievale (cum sînt al lui Avicenna, Averroes și Maimonide), cît și de panteismul renascentist. Și anume, Spinoza eliberează conceptul de natură — atît în aspectul ei esențial (*natura naturans*) cît și cel fenomenal (*natura naturata*) — de toate urmele antropomorfismului și organicismului[9], de determinații proprii panteismului (calitative, ca „forțe fluide", spirite, forme etc.), de tot ceea ce nu se conformă cu criteriul cartezian al claritații. Dumnezeu nu este dizolvat în natură; el este *identificat* cu substanța, ca principiu integrator în primul rînd.

Prin această „purificare", de pe pozițiile gnoseologiei raționaliste, se pierde însă dimensiunea *dinamică* a concepțiilor panteiste ale Renașterii: întrucît gnoseologia raționalistă nu consideră clar decît conceptul mișcării mecanice, mișcarea se transformă în *modus infinit*, așa încît legătura dintre substanța imobilă și modificarea ei dinamică rămîne absolut neclară.

Pe de altă parte, efortul lui Spinoza de a lega *principiul integrator* de gnoseologia științifică îl conduce *în afara* granițelor panteismului organicist la *depășirea* acestuia, ceea ce conferă gîndirii sale o marcă profund contemporană. Și aici intervine un moment antinomic decisiv, din care rezultă o „tensiune dramatică" proprie sistemului filozofic spinozist: știința vremii nu deținea instrumente epistemologice adecvate pentru „operaționalizarea" *substanței ca întreg*! Urmarea iminentă este: caracterul *scindat din interior* al construcției ontologice spinoziste:

— pe de o parte substanța, ca esență a universului, apare ca un principiu integrator, unde totalitatea legăturilor dintre lucruri finite este un produs al acesteia și inclus în ea (valență majoră, valorificată de Hegel!);

— pe de altă parte, acolo unde se conturează legăturile concrete dintre lucruri individuale — coerența întregului *se estompează* și apare, în prim plan, un lanț de lucruri finite, legate prin *cauzalitatea liniară*[10].

Hegel, fiind de acord cu accepția spinozistă a substanței, ca principiu absolut integrator, sesizează și *limitele* acesteia: 1) „Substanța absolută — spune Hegel — este adevărul, dar ea încă nu este *tot* adevărul; ea trebuie gîndită totodată ca activă în sine, ca vie..."[11]; 2) Substanța lui Spinoza este calificată ca „acosmism"[12] (în sensul lipsei de organizare internă a substanței), ca un „abis" în care lucrurile dispar fără urmă, sau într-o altă formulare hegeliană „„absența reflectării-în-sine"[13], deci, care nu are structură internă, capabilă să se dezvolte.

Determinările — cele două atribute: întindere și gîndire — pe care Spinoza le consideră ca exprimînd esența substanței — „sînt acceptate", după Hegel, în chip empiric, din

---

[7] Argumentarea amplă a acestei teze cu profunde rezonanțe teoretico-epistemologice actuale am făcut-o în studiul nostru: *Universul spinozist și destinul omului* („Revista de filozofie", nr. 7, 1973) la care ne vom mai referi, dat fiind că în articolul de față se *continuă* unele idei de bază formulate anterior.

[8] Despre modificarea conținutului conceptelor folosite de Spinoza sau „neconcordanța dintre gînd și concept", vezi studiul nostru menționat, p. 822.

[9] V.V.Sokolov, în lucrarea fundamentală *Filosofia Spinozi i sovremennosti* (M.G.U.,1964), vorbește de aspectul *organicist* în interpretarea substanței (p. 194). În corespondența lui Spinoza există analogii cu organismul uman, dar ca *analogii ilustrative și nu ca argumente*! De aceea ni se pare mai potrivită calificarea acestei concepții sui generis ca „*integralistă*" și nu „organicistă".

[10] Analiza desfășurată a construcției ontologice a lui Spinoza am făcut-o în studiul citat mai sus unde am relevat și explicat mecanismul ambiguității conceptelor fundamentale ca mod, cauză etc.

[11] Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. II, ed. cit., p. 443.

[12] *Idem*, p. 453.

[13] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 532.

exterior: „...unicul absolut este considerat.. *sub aspectul acestor două determinaţii*: o dată cu totalitatea de reprezentări, altă dată ca totalitate de lucruri şi de schimbări ale lor..."[14]. Însă, mişcarea lor „cade în afara absolutului", „...lipseşte deci, necesitatea înaintării absolutului pînă la neesenţialitate, precum şi rezolvarea acesteia, în sine şi pentru sine însăşi, în identitate; sau lipseşte atît devenirea identităţii, cît şi cea a determinaţiilor ei"[15]. Prin urmare, Hegel reclama, atît *lipsa de structură* a totalităţii esenţei, cît şi lipsa explicării *producerii* lumii fenomenului de către substanţă.

El consideră că sistemul spinozist conţine concepte de la care pornind, se poate dezvolta substanţa spinozistă, de la *un întreg fără* arhitectonică internă, pînă la stadiul de „concept", ca totalitate dinamică *structurală interior*. Printre noţiunile cele mai importante care ar conţine o asemenea posibilitate sînt: *cauza sui* şi *negaţia*.

Interpretarea şi dezvoltarea hegeliană a noţiunii „cauza sui" are, însă, la Hegel o dublă menire: *prima*, — de a interpreta substanţa în sensul idealismului obiectiv al identităţii gîndului şi existenţei; *a doua*, de a fundamenta *mecanismul* producerii determinaţiilor interne ale substanţei (= restructurării ei) şi a lumii lucrurilor senzoriale, discrete.

Formulările lui Spinoza, care toate conţin „conceperea" unei existenţe ca criteriu al *veridicităţii* (a fi conceput clar şi distinct înseamnă a exista cu adevărat!) reprezintă, după cum nu e greu de văzut, aplicarea riguroasă a tezei raţionalismului despre criteriul adevărului. (Pe această bază fundamenta şi Descartes, în epoca modernă, existenţa lui Dumnezeu). Aceste criterii Hegel le ontologizează, considerînd că prin aceste formulări „*identitatea* gîndului şi a existenţei este stabilită îndată, la început"[16]. Prin această operaţie, unitatea spinozistă se transformă în identitate, iar Spinoza apare ca un idealist obiectiv.

După aceea Hegel procedează la „dinamizarea" substanţei, de asemenea într-o modalitate care ar *conferi însuşi* spiritului, viaţa, dinamismul şi structura. Logica se desfăşoară în felul următor: cauza de sine — înseamnă a se produce pe sine; iar conceptul de cauză înseamnă a produce un efect, altceva, decît cauza: prin urmare, substanţa — întregul nedeterminat — produce un altul al său— apoi suprimă această diferenţă, se întoarce la sine, proces prin care se „autodetermină". Avem tabloul negării negaţiei hegeliene: totalitatea, care este conceptul nedeterminat, produce negaţia sa — lucrurile finite, apoi neagă de data aceasta diferenţa, independenţa acestora şi se întoarce la sine[17].

Prin urmare, Hegel consideră că dacă Spinoza ar fi dezvoltat mai mult ceea ce se conţine în „cauza sui", substanţa lui nu ar fi fost rigidă, iar în concepţia spinozistă s-ar fi introdus principiul dinamic în următoarele sensuri: mecanismul producerii „neesenţialului" şi autodeterminării întregului; rezultată din această producere este negarea negaţiei în sensul ei specific: *afirmaţia* — întregul nedeterminat (o substanţă spinozistă ca totalitate nediferenţiată); *negaţia* acesteia prin altul — lucrurile finite (aici Hegel apreciază teza lui Spinoza că *determinaţia este negaţia* ca unilaterală, ea văzînd numai lumea modurilor)[18]; *negarea negaţiei* — suprimarea independenţei lucrurilor şi întoarcerea conceptului din înstrăinarea sa la totalitatea iniţială, dar deja determinată, organizată. Conceptul de substanţă este, aşadar, dezvoltat pe *linia dialecticii* ideaiiste.

Şi dialectica finitului Hegel o leagă cu autodeterminarea — structurarea-substanţei, reproşîndu-i lui Spinoza că la el mişcarea finitului nu are nici o repercusiune asupra substanţei.

Hegel mai reproşează lui Spinoza un aspect deosebit de important: „deoarece negaţia a fost concepută unilateral"[19], în cadrul gîndirii spinoziste nu se găseşte „principiul subiectivităţii, *individualităţii, personalităţii*"[20]. Omul fiind conceput ca o combinare de moduri, iar negaţia — mişcare în lumea modurilor, atunci nu se afectează substanţa şi *omul rămîne în sfera neesenţialităţii*; respectiv, el nu este legat cu totalitatea, pe care Hegel o desemnează *ca universal*. Deşi, nu trebuie pierdut din vedere că în acest caz Hegel ignoră faptul că Spinoza *încearcă să lege pe om de substanţă prin modurile infinite* ale gîndirii şi ale mişcării, ca şi faptul că în problematica omului concepţia lui Spinoza este la fel de ambiguă ca şi în problematica substanţei şi a modurilor. Oricum, important este că şi în domeniul problematicii omului Hegel continuă principiile lui Spinoza pe linie integralistă.

Problematica totalităţii universului, conceperea lui ca *întreg organizat* — indiferent dacă este vorba de linia „organicistă" sau de o încercare de gen spinozist continuată de Hegel — o asemenea problematică dă naştere unor dificultăţi mari în ceea ce priveşte *infinitatea*. Acest lucru s-a conturat cu toată claritatea încă din antichitate, la Aristotel,

---

[14] *Idem*, p. 530.
[15] *Idem*, p. 531.
[16] Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. II, ed. cit., p. 445.
[17] *Ibidem*, p. 445.
[18] *Idem*, p. 442, 445.
[19] *Idem*, p. 442.
[20] *Ibidem*.

apoi la stoici. Problema se punea în următorul fel : cum poate un univers, care reprezintă o totalitate organizată, asemănătoare organismului, să fie infinit?

Antropomorfismul obliga la conceperea universului ca *limitat*, cel puţin în spaţiu. De aceea şi Aristotel, şi stoicii au conceput lumea ca limitată în spaţiu ; stoicii au situat vidul infinit după graniţa lumii finite. În epoca Renaşterii, Cusanus a fost acela care a făcut diferenţa dintre infinitatea maximului absolut (Dumnezeu) şi infinitatea lucrurilor finite ale naturii. Cea din urmă este tratată ca lipsa de limită. Această *dublă semnificaţie* a conceptului de infinit persistă la toţi gînditorii Renaşterii şi epocii moderne în legătură cu problema raportului Dumnezeu (indiferent de conţinutul real al acestui concept) şi universul natural.[21] Însă cu deosebită acuitate ea s-a pus la cei care concepeau universul de pe poziţii „integraliste".

Aşadar, deosebirea spinozistă dintre *eternitate şi timp*, dintre infinitatea potenţială (mulţimea nelimitată de moduri) şi infinitatea actuală a substanţei are rădăcini în tradiţia veche de gîndire. Ruptura dintre substanţă şi moduri, care există la Spinoza, alimentează dedublarea conceptului de infinit. Hegel, reproşîndu-i lui Spinoza faptul că la el, practic, infinitul este egal cu *mulţimea* (pentru că substanţa, fiind o unitate nedeterminată egală cu abstractul, există numai în această mulţime) continua această dedublare a conceptului. Este bine cunoscută distincţia dintre infinitatea autentică a absolutului şi „infinitatea rea" a lucrurilor materiale. Subzistenţa distincţiei este alimentată atît prin dificultăţile care decurg din înţelegerea universului *ca un singur întreg* infinit, cît şi de poziţia *idealistă* a marelui dialectician, care atribuie determinări integrative unei entităţi *spirituale*. Mai mult, însăşi imaginea asupra absolutului ca cerc, sugerează limite, în timp ce la Spinoza, cel puţin în plan abstract, există o perspectivă de soluţie : unul din atributele substanţei infinite este şi întinderea, ceea ce sugerează infinitatea spaţiului.

În afară de acest *filon principal* al legăturii Spinoza-Hegel, mai există cîteva linii derivate, care, de asemenea, din unghiuri diferite, aprofundează viziunea integralistă. Avem în vedere, de pildă : înţelegerea totalităţii ca o necesitate liberă, sau cele două ipostaze de realizare a libertăţii umane : cea socială (inferioară) şi cea spirituală (superioară). În acest din urmă caz, dacă această dualitate la Spinoza este determinată — după cum am arătat în studiul nostru din 1973 — de către dualitatea *principiului metodologic* (integralism şi mecanicism), la Hegel ea se alimentează din poziţia *idealistă*, care reduce lumea lucrurilor materiale la determinismul mecanicist. În cazul de faţă mecanicismul şi idealismul duc la acelaşi efect.

Tot în cazul liniilor derivate de influenţă Spinoza-Hegel se înscrie şi mult răstălmăcita problemă a „intuiţiei raţionale" ca „iubire de Dumnezeu" : iubirea intelectuală de Dumnezeu, realizată prin „unitatea nemijlocită" a omului cu acesta din urmă (unitate ce reprezintă însuşi acest gen special de intuiţie), reprezintă însăşi „iubirea lui Dumnezeu" prin care acesta „se iubeşte pe sine". Descifrînd această teză în lumina conţinutului *raţionalist* conferit de Spinoza noţiunilor moştenite, rezultă că este vorba de însăşi *cunoaşterea de sine a substanţei-întreg* prin organul creat de ea — *raţiunea umană*. La Hegel, această linie conduce evident spre „Ideea-totalitate" care se autocunoaşte prin conştiinţa umană (în procesul integral al dezvoltării istorice a omenirii).

★

Prin problemele dezbătute pînă acum considerăm că am răspuns la acele întrebări formulate la începutul studiului privind faptul că influenţa lui Spinoza asupra filozofiei lui Hegel merge pe o *linie principală*, legată de evoluţia principiilor fundamentale şi permanente ale filozofiei, de nevoile imanente ale dezvoltării problematicii filozofice, linie care, prin urmare, îşi are surse încă din gîndirea antică (şi care, deci, niciodată nu a dispărut din domeniul meditaţiei filozofice). Este vorba de exprimarea efortului de a *concepe lumea ca o totalitate articulată, un sistem* (dacă modernizăm limbajul)! Astfel ne-am străduit (începînd cu studiul nostru din 1973) să scoatem la iveală faptul că Spinoza a încercat să *exprime ideea integralistă cu mijloacele epistemologice ale ştiinţei secolului al XVII-lea*, ceea ce conferă efortului său un dramatism sublimat.

Mai rămîne, însă, descoperită următoarea întrebare formulată iniţial : cum putea să rămînă neobservată aproape un secol şi jumătate o asemenea tendinţă? Cu alte cuvinte, de ce Spinoza nu a făcut „şcoală" în secolul al XVII-lea?

De obicei, tratarea lui Spinoza ca a unui „caz izolat" şi mai puţin agreat în epocă, este explicată prin campania înverşunată a bisericii şi cercurilor filozofice, legate de doctrine teologice (iar aceste cercuri au reprezentat majoritatea în sec. XVII) contra lui Spinoza, care a fost proclamat nu numai ateu dar şi un *amoral*, ceea ce, în prima jumătate a secolului respectiv nu însemnă puţin, dacă avem în vedere destinul tragic al precedesorului imediat şi conaţionalului lui Spinoza — Uriel

[21] Problema este tratată pe larg în lucrarea citată a lui V.V. Sokolov, *Filosofia Spinozi i sovremennosti* (p. 37, 79—82).

D'Acosta ! Aceasta nu este însă decît o latură secundară a adevărului. Precum am spus la început, se pare că răspunsul se află în caracterul *evoluţiei raportului dintre filozofie şi ştiinţă* în perioada dintre secolele XVII—XIX, ca şi în caracterul ştiinţei din această perioadă.

Precum se ştie, pentru secolul al XVII-lea este caracteristică eliberarea ştiinţei şi filozofiei de sub tutela teologiei, proces în care filozofia şi ştiinţa mergeau mînă în mînă. În afară de aceasta, filozofia şi ştiinţa erau unite printr-o serie de factori, aşa încît adeseori soluţionarea problemelor specific ştiinţifice se înscriau în mod firesc în meditaţia filozofică.

Dobîndind o bază experimentală în plină expansiune, ştiinţa epocii moderne s-a impus rapid ca un factor hotărîtor al dezvoltării întregii culturi şi, deci, a început să ocupe un loc de frunte în conştiinţa teoretică a epocii moderne. Nu numai pentru filozofie, ci şi pentru cultură, în genere, ştiinţa apărea ca o valoare supremă, spre care se orientau, într-un fel sau altul, majoritatea covîrşitoare a şcolilor şi curentelor filozofice. Astfel, ontologia filozofică a fost construită pornind de la generalizarea realizărilor din domeniul ştiinţei concrete. Gnoseologia, de asemenea, se orienta după epistemologia ştiinţelor exacte, în vederea obţinerii unor rezultate egalabile — ca rigurozitate — cu legile ştiinţei : gnoseologia era concepută ca teorie a cunoaşterii ştiinţifice.

Însă, destul de repede a ieşit la iveală faptul că, pe de o parte, filozofia nu este în stare să obţină o astfel de cunoaştere riguroasă, iar ştiinţa nu este în stare să rezolve o serie de probleme mai ales privitoare la natura vie, om şi societate. Mai ales Kant a fost acela care a subliniat diferenţa care există între normele care reglează demersul ştiinţific şi cel filozofic.

Precum am spus, orice concept, care încerca să exprime caracterul „sistemic" al universului, *nu găsea aparat epistemologic corespunzător.*

Despre încercarea lui Spinoza în acest plan s-a vorbit mai sus (şi tocmai aici considerăm că îşi are rădăcina „obscuritatea" tezelor spinoziste). Viziunea integralist-sistemică, în afară de aceasta, aducea cu sine, în mod logic, probleme teleologice, extirpate de ştiinţa triumfătoare şi filozofia mecanicistă a secolelor XVII—XVIII, care le asimila cu cele finaliste ale teologiei.

Viziunea integralistă, însă, izgonită din ontologia filozofică a secolului al XVII şi parţial al XVIII-lea, a renăscut în forme specifice în filozofia clasică germană, mai întîi în problematica gnoseologică. Acelaşi Hegel arată că „*unitatea* care constituie *esenţa conceptului* a fost recunoscută ca *unitate originar-sintetică a apercepţiei*, ca unitate a lui *eu gîndesc*, sau a conştiinţei de sine"[22]. Or, tocmai filozofia germană începe recuperarea spinozismului[23].

Reconsiderarea pertinentă a lui Spinoza se face de către Hegel care a teoretizat specificitatea metodei filozofice de gîndire şi chiar superioritatea ei faţă de cea ştiinţifică, ca un mijloc de a surprinde *totalitatea universului*. Sprijinindu-se pe o reconstruire radicală a ontologiei, de pe poziţii integraliste (facem abstracţie aici de caracterul idealist al construcţiilor hegeliene), anticipînd puternic, în linii mari, abordarea sistemică actuală[24], Hegel a opus ştiinţei filozofia, pentru că a considerat că prima, în *general* nu este în stare să depăşească metodele analitice. Deci, după Hegel, ştiinţa nu are instrumente epistemologice pentru cunoaşterea realităţii concepută ca totalitate, ceea ce, pentru epoca sa, era un adevăr concret. Aşadar, viziunea integralistă asupra realităţii renaşte în filozofie dar este conjugată cu separarea conştientă a acesteia de ştiinţele exacte.

Meditaţia filozofică se îndreaptă către biologie, istorie şi economie politică. Hegelianismul, în aspectele sale sistemice, îşi trage aşadar seva mai ales din aceste noi domenii ale cunoaşterii (în curs de transformare în „ştiinţe pilot") nemaivorbind de practica social-istorică.

În secolul nostru, odată cu formarea abordării sistemice, se începe şi recuperarea filozofiei spinoziste pentru gîndirea ştiinţifică[25]. Chiar dacă această reconsiderare conţine în ea unele modernizări, ea reprezintă şi un act de dreptate istorico-ştiinţifică.

---

[22] Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 581.

[23] Influenţa lui Spinoza se resimte şi în iluminismul german şi în şcoala romanticilor. Atragem atenţia că *mari figuri*, cum au fost Goethe şi Lessing, au recepţionat corect mesajul principal al spinozismului. (Concepţiile organiciste, integraliste ale lui Goethe sînt cunoscute).

[24] Mai dezvoltată, problema este tratată în studiul nostru *Valoarea metodologică actuală a teoriei hegeliene a conceptului*, în „Revista de filozofie", nr. 3 din 1971.

[25] Cf. J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Ed. Gallimard, 1967, p. 62; H. Rombach, *System, Substanz, Structur* (Freiburg, München, 1964, p. 35—36); B.G. Kuzneţov, *Razum i bitie* (Moscova, 1972, p. 135).

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1978

Din sumar : Editorial : Filozofia marxist-leninistă și progresul omenirii ; N. N. ȚELIȘCEV, Internaționalismul socialist — fundament al unui nou tip de relații internaționale ; U. M. GLUȘKOV, Matematizarea cunoașterii științifice și teoria deciziei ; E. K. FIODOROV, De la descrierea naturii la protejarea ei ; B. M. KEDROV, Despre metoda de exprimare a dialecticii pornind de la abstract spre concret ; V. L. ALTUHOV, Antinomiile și modalitatea eliminării lor din cunoașterea științifică matură ; G. G. ȘLIAHIN, Despre organizarea pozitivă a creierului în procesele de memorare ; HEINZ PLAVIUS (R.D.G.), Realismul socialist și legătura sa cu alte metode artistice ; MASĂ ROTUNDĂ : Cultură, istorie, contemporaneitate ; M. I. KOVALSOHN, Despre locul noțiunii de ,,cultură'' în sistemul categoriilor materialismului istoric ; S. A. GHERASIMOV, Cultura și educația personalității ; B. S. ERASOV, Cultură mondială și zone de cultură ; S. N. OBIDNAIA, Problema ,,rațională'' societății contemporane în filozofia socială vest-germană ; L. I. FILIPOV, Gramatologia lui Jacques Derrida.

Nr. 2/1978

Din sumar : D. I. VALENTEI, Probleme ale dirijării proceselor demografice ; D. M. GVIȘIANI, Probleme metodologice ale modelării dezvoltării globale ; B. M. KEDROV, Despre metoda de expunere a dialecticii de la abstract la concret ; V. I. TOLSTÎH, Producția spirituală ca problemă a materialismului istoric ; F. V. BASIN, A. S. PRAGHIȘVILI, A. E. ȘEROZIA, Despre manifestarea caracterului activ al inconștientului în creația artistică ; A. G. MILEIȘCOVICI, Adîncirea crizei generale a capitalismului și problemele planetei ; M. B. MITIN, Criza raționalismului burghez și cunoașterea societății ; N. N. TRUBNIKOV, Problema timpului în lumina concepției filozofice ; B. E. BÎHOVSKI, O rază de lumină în bezna scolasticii ; I. K. MELVIL, Descartes și Spinoza despre începutul filozofiei ; N. S. AVTONOMOVA, De la ,,arheologia cunoașterii'' la ,,genealogia puterii'' ; V. J. KELLE, M. I. KOVALSOHN, O lucrare fundamentală de materialism istoric.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CUGETAREA SOCIALĂ UTOPIC-CRITICĂ A LUI JÁNOS BOLYAI *

Cartea cercetătorului clujan Benkö Samu ne reţine atenţia sub mai multe unghiuri de vedere : este o monografie privind cugetarea social-politică a lui Bolyai János, de asemenea o contribuţie la istoria curentelor de idei care au animat Europa în epoca revoluţiilor de la 1848, în fine un aport la definirea culturii transilvănene din secolul al XIX-lea.

La încheierea carierei sale creatoare János Bolyai era aproape un necunoscut. Au trebuit să treacă ani pentru ca opera sa de matematician să fie descoperită şi evaluată la justa ei valoare : operă de geniu care reprezenta — în acelaşi timp cu cea a lui Lobacevski şi a lui Riemann — o mutaţie în istoria matematicilor, în speţă descoperirea putinţei unei geometrii neeuclidiene.

Acum, după mai bine de un veac de la moartea ilustrului matematician transilvănean, devine cunoscut un alt compartiment al cugetării sale. Investigarea vastului material de arhivă — studii, proiecte, note, ciorne, ce însumează aproximativ 14000 de file manuscrise — i-a îngăduit lui Benkö Samu să dezvăluie alte faţete ale cugetării lui Bolyai. Preocupări filozofice, lingvistice, estetice, culturologice au însoţit tot timpul vieţii, stinsă în 1860, la cincizecişiopt de ani, reflecţiile matematicianului. În aceste pagini ne preocupă cele de filozofie şi critică socială, deosebit de cuprinzătoare.

Proiectul său de societate ideală universală, pe cît de minuţios, pe atît de nerealist, ne-ar îndemna să accentuăm asupra rezervelor noastre, relevînd caracterul nespecific al acestei îndeletniciri intelectuale bolyai-iene şi, deci să consemnăm mai ales naivităţile, impreciziile, caracterul, estompat al contururilor. Totuşi, e ceva ce ne împiedică s-o facem. Din fragmentele manuscrise reproduse de autorul clujan în cartea de care ne ocupăm emană atîta căldură în apărarea oamenilor celor obidiţi, atîta ataşament faţă de ideea drepturilor lor materiale şi intelectuale, atîta dîrzenie în revolta contra asupririi — în speţă a celei feudale — atîta pasiune în căutarea soluţiilor sociale salvatoare, încît în cele din urmă ni se impune un alt mod de a aborda chestiunea. Independent de uriaşa disproporţie dintre rezultatele dobîndite de matematician şi cele ale utopistului, să vorbim de profilul sufletesc al omului, profil în egală măsură acela propriu savantului de primă mărime şi totodată umanistului, protestatar contra nedreptelor rînduieli sociale, sensibil pînă la durere în faţa silniciilor.

Unul din cazurile, nu puţine — cunoscute de istoria ştiinţelor şi de istoria ideilor socialiste — cînd cele două determinaţii spirituale merg laolaltă.

Angajîndu-se să desluşească gîndirea filozofică şi social-politică a lui Bolyai, autorul s-a aflat înaintea unei sarcini nu prea uşoare. Ilustrul matematician a fost, după cum rezultă din documentele prezentate de către S. Benkö, un om a cărui cultură în sfera disciplinelor filozofico-sociale s-a definit mai ales prin pasiunea sa pentru problemele de acest gen, decît prin volumul cunoştinţelor specializate, sistematice. De aici, o anumită dificultate pentru cercetătorul care se apleacă tocmai asupra acestei sfere de cugetare, nefamiliare lui Bolyai. Apoi, filozofia socială a lui Bolyai nu se epuiza într-o lucrare monografică, utopică precum *Statul desăvîrşit* — aceasta nici ea, pe cît se pare, un tratat redactat într-o formulă teoretică minuţios elaborată — ci se cerea culeasă pas cu pas şi dintr-o mare cantitate de documente răzleţe ; însemnări cu caracter personal, unde scînteierea cugetării filozofico-sociale trebuia prinsă cu vigilenţă, filtrată din mulţimea reflecţiilor curente de care abundă în genere atare piese. Autorul a izbutit să găsească firul filozofic diriguitor în condiţiile date. A reuşit să-l găsească şi să nu-l mai piardă din mînă în condiţiile în care marele matematician maghiar nu a gîndit şi nu a putut gîndi în sfera cugetării filozofice şi social-politice cu acea rigoare care-i conducea meditaţia sa matematică. Sigur pe sine atunci cînd releva păcatele societăţii feu-

* Benkö Samu, *Confesiunile lui Bolyai János*, în româneşte de Aurora-Eugenia Moga, Bucureşti, Edit. Kriterion, 1976, 310 p.

dale transilvănene, apăsată de despotism nobiliar, Bolyai nu mai era decloc sigur în privinţa mijloacelor de soluţionare. Benkö Samu a întreprins şi a dus la capăt cu succes misiunea anevoioasă de a reliefa chipul unui cugetător, pe cît de sincer ataşat simpatiei pentru masele populare obidite, pe atît de nedecis asupra căilor de îndreptare, oscilînd între formule reformiste şi formule revoluţionare, între soluţii doar iluministe şi altele, cînd democrat-revoluţionare cînd socialist-utopice. Sfîşiat, în plus, între dorinţa şi nedorinţa de a se angaja personal în acţiune.

Sînt texte în care vibrează un spirit elevat, receptiv faţă de cele mai înaintate idei zămislite în anii de răspîntie revoluţionară de la mijlocul veacului trecut. Analizînd problemele sociale ale Transilvaniei dinaintea zguduirii de la 1848, Bolyai face două constatări importante. Prima, referitoare la caracterul nedrept al modului în care e distribuită proprietatea asupra pămîntului: „dacă unul posedă *mai mult* — ca, în prezent aşa numiţii moşieri — celălalt trebuie să ducă lipsă, adică să se restrîngă" (filă de manuscris, nr. 1154, ap. Benkö, p. 148). A doua, referitoare la ansamblul condiţiei social-morale nobiliare. Iată cuvinte pătimaşe dar izvorîte dintr-o patimă ce face cinste: „numai un cap limitat, orbirea sau vederea pînă în vîrful nasului şi o politică rău înţeleasă, netrebnică, rigidă, infamă, laşă, caută să înşface şi pe mai departe zădarnica oblăduire a *drepturilor nobiliare* de pînă acum" (mss. p. 567, ap. Benkö, p. 149). Altădată violenţa epitetelor cu care-i stigmatizează pe nobili e şi mai aprinsă. E firesc deci ca ţărănimea „atît de năpăstuită, de chinuită" (ibid). şi care deocamdată „geme şi rabdă" (ibid.) să pregătească o cumplită revoltă. Bolyai nu este, cel puţin în acei ani de încordare extremă, adeptul compromisurilor. El critică, de pildă, legea electorală din 1848, ca nefiind destul de democratică: prin ea „proletarii au fost declaraţi necorespunzători/misiunii politice în cauză/,excluşi de la alegerea de deputaţi, de la intervenţie în reprezentanţa poporului" (mss. nr. 234, ap. Benkö, p. 161).

E nemulţumit de mersul prea blînd, al revoluţiei: „şarpelui (despotismul feudal — n.n.) trebuie să i se zdrobească capul" scrie el de pildă în însemnările sale din acel timp (ibid).

Dar, în acest punct, gîndirea sa este oscilantă. Predomină textele ce mărturisesc convingerea conform căreia e posibilă, chiar preferabilă, o soluţie paşnică. Utopistul candid îşi închipuie nu odată că nobilimea, făcută atentă asupra primejdiei, va ceda. E cucerit adesea de convingeri pur iluministe, de credinţa în atotputernicia, prin ele însele, a căilor „raţiunii", culturii şi „Binelui".

Dacă, aşa cum am spus, în privinţa metodelor e hărţuită de tendinţe divergente, rămîne neclintit în ataşamentul său faţă de ţelurile finale: desfiinţarea privilegiilor feudale, a tuturor „nedreptăţilor", îndestularea materială „pentru toţi", asigurarea ca „toţi" să profite de pe urma binefacerilor ştiinţei, culturii, învăţămîntului. Ca şi Bălcescu, ca alţi exponenţi ai cugetării înaintate din epocă, a fost adeptul înfrăţirii între naţiuni; ura naţională sau invidia între naţiuni sînt, spune el, străine „oricărui om cultivat, fin şi cu suflet nobil" şi, cu atît mai mult, autenticului savant (mss. fila nr. 759, ap. Benkö, p. 195).

Atent la nuanţe, autorul cărţii conduce pe cititor prin hăţişul pendulărilor din texte şi izbuteşte ca din ţesătura lor, neguvernată de unitate, să desprindă cugetarea luminoasă a unui savant protestatar, generos.

Autorul şi-a propus să descifreze şi un anumit fond filozofic, materialist şi dialectic — unde şi cît a fost — din scrierile lui Bolyai. Deşi conturat destul de vag, acesta se întrevede în cugetarea savantului matematician.

Benkö Samu caută formula unei definiţii a spiritului cultural-ideologic care susţine şi unifică totuşi în felul său protestul etic şi social-politic, atît de puţin sistematizat lăuntric, al savantului ardelean. Ne dă astfel, partea, credem, cea mai reuşită a cărţii. Ne referim la capitolul intitulat *Zbucium şi resemnare*, capitol de sinteză, în care, vădit, conduce grija integrării istoriografice a cugetării social-politice a lui Bolyai. Definirea acesteia din urmă va trebui să ia în considerare o dublă înclinare, totodată închegată şi contradictorie a mentalităţii lui Bolyai: el este în acelaşi timp un romantic şi — paradoxal — un raţionalist stoic. Curentul romantic care străbate în prima jumătate a secolului XIX cultura Europei, în filozofie, literatură, plastică şi muzică, include şi persoana lui Bolyai, amestecîndu-se însă la acesta cu un raţionalism *sui-generis*, de tip secolul XVII—XVIII. Cum remarcă judicios autorul, menţionatul curent nu este asimilat de un militant ci de către un observator pasiv. Datorită dezamăgirilor stîrnite de eşecul revoluţiilor din 1848, el trăieşte romantismul ca un stoic. E stoicismul decepţiilor postrevoluţionare.

Se degajă din toate acestea principalul merit cultural al lucrării consacrate lui Bolyai János. Istoriograful care îşi propune să schiţeze tabloul cugetării de filozofie socială şi politică din Transilvania secolului XIX nu va putea să se ocupe de aici înainte nici *de iluminismul transilvănean de atunci, nici de istoria democratismului revoluţionar, nici de cursul ideilor socialiste, fără să ţină seama şi de ideile lui Bolyai János* şi aceasta dato-

rită într-o măsură notabilă tocmai lucrării pe care o examinăm.

Metodologia marxistă conduce astfel cercetarea de care ne ocupăm încît filozofia socială a savantului matematician să apară în cadrul dat de tabloul social şi cultural al Transilvaniei din secolul respectiv, de panorama relaţiilor economico-sociale, de cursurile de idei ce se întretăiau în viaţa intelectuală a provinciei, parte, la rîndul ei, — rezultă din lucrare — din mişcarea structurală şi suprastructurală general europeană. Din studiul lui Benkö Samu se degajă latura de universal din gîndirea socială a acestui mare izolat care a fost Bolyai, latură ce se adaugă aceleia, cunoscută mai de mult, anume cea instituită de omul de ştiinţă, de matematician.

Cartea este în acelaşi timp o lucrare de istorie a filozofiei şi o monografie de istorie a culturii de pe teritoriul ţării noastre.

Ne atrage atenţia procedura adoptată. Sînt redate foarte pe larg textele care transmit opiniile filozofice ale marelui matematician. Dar spiritul filozofiei sale ne este oferit urmărindu-se în egală măsură viaţa lui, reacţiile lui nu doar identice dar şi emoţionale faţă de evenimentele politice la care asistă. Cititorul e condus să participe, pas cu pas, la secvenţele vieţii lui Bolyai, să le consume parcă laolaltă cu acesta. Adesea surprindem implicaţii filozofice, degajate nu din enunţuri teoretice exprese, ci din cîmpul viu al angajărilor practice. O filozofie spontană, mai mult trăită decît turnată în tiparele abstracţiilor teoretice, reacţie spontană ideatică ce a însoţit tot timpul existenţei sale, fiinţa savantului.

E notabilă migala cu care au fost prospectate manuscrisele, însemnările şi scrisorile gînditorului maghiar. De asemenea probitatea ştiinţifică, în virtutea căreia nici o afirmaţie să nu rămînă nesusţinută de texte — poate uneori în chip chiar prea abundent —, nici o nuanţă să nu scape. Formularea încheierilor e făcută cu mare, poate uneori cu prea mare sfială, lăsîndu-se parcă cititorului să tragă singur concluziile.

Acestea sînt însă substanţiale, în dublul plan al istoriei culturii şi al istoriei filozofiei de pe solul ţării noastre.

Ion Banu

ACTUALITATEA CONFRUNTĂRILOR IDEOLOGICE ÎN DOMENIUL DOCTRINELOR POLITICE *

Lucrarea lui Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, prima de acest gen realizată în ţara noastră, se înscrie, atît prin aria de cuprindere cît şi prin conţinutul şi nivelul informării, argumentării printre reuşitele frontului nostru politico-ideologic.

Este un fapt incontestabil că, astăzi, dialogul în planul confruntărilor politice, filozofice, sociologice, economice, juridice a devenit — aşa cum se apreciază în documentele partidului nostru — o necesitate imperioasă. Dezvoltarea ştiinţelor în general, a celor sociale în special respinge orice încercare de izolare a preocupărilor teoretice şi practice, orice încercare de închistare. Progresul ştiinţific presupune, dimpotrivă, interferenţe, dialoguri, confruntări.

În domeniul gîndirii politice dialogul implică, în primul rînd, cunoaşterea variatelor doctrine sau orientări care se opun marxismului, analiza critică a acestora, presupune o poziţie fermă împotriva doctrinelor şi orientărilor duşmănoase, reacţionare.

O privire cît de cît atentă asupra gîndiri politice nemarxiste contemporane relevă faptul că, în ultimele 2—3 decenii, s-a format şi s-a dezvoltat un sistem de asemenea teze, orientări, doctrine care — deşi toate apologetice la adresa societăţii burgheze — caută să fie cît mai motivate, întemeiate şi implantate în realitate. Avem de-a face în prezent cu cel puţin 5—6 seturi de doctrine politice sau predominant politice nemarxiste. Îndeosebi în ultimii 30—40 de ani, sînt larg popularizate o serie de teze potrivit cărora societatea contemporană ar trece de la faza socio-politică la una tehnotronică, în cadrul căreia revoluţiile social-politice nu şi-ar mai avea justificarea, deoarece revoluţia tehnico-ştiinţifică ar asigura, singură, progresul social. Pe acest „fundament" s-au format cunoscutele doctrine de orientare *tehnocratică*, *convergentologică*, teoria *„depolitizării"*, *„dezideologizării"*, teoria *societăţii postindustriale* ş.a.

În esenţă este vorba de teorii sau doctrine care pornesc, nu de la revoluţia tehnico-ştiinţifică propriu-zisă, ci de la *exagerarea rolului acesteia în viaţa socială*, mergînd pînă la substituirea ei revoluţiei social-politice, şi decretarea ei drept „causa movens" a întregii evoluţii sociale.

Al doilea set ar fi cel care porneşte de la criteriul *democraţiei* sau *nedemocraţiei* seco-

* Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan. Studii critice*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, 334 p.

lului nostru. Avem în vedere teoriile *democraţiei pluraliste*, *teoria grupurilor de presiune* şi teoria *aşa-ziselor sisteme sau modele* cu privire la democraţie: *liberal*, *totalitar*, *autoritar*.

Un alt set de teorii care se formează şi se dezvoltă este cel ce vizează *suveranitatea* sau, mai exact, absenţa *suveranităţii statelor ori naţiunilor*. Aici se includ, atît teoriile mai vechi care motivau renunţarea la suveranitatea statelor şi naţiunilor pornind de la fundamente politico-religioase, conform cărora deţinătorul suveranităţii ar fi divinitatea, cît şi teorii mai moderne cum sînt cele cunoscute sub numele de teoria *„disocierii statelor şi naţiunilor"*, teoria *„transferului de competenţă"*, teoriile şi orientările *„mondialiste"*, orientarea *„suveranităţii limitate sau relative"* şi orientarea *„realismului politic"*.

Un alt grup de orientări doctrinare sînt cele care se formează adăugînd de fapt un „neo" unor teorii şi concepţii mai vechi; acestea pretind că pornind de la doctrinele clasice, le adaptează la realităţile actuale. Aici se înscriu doctrinele *neoliberale*, *neofasciste*, *neocolonialiste*, *neoanarhiste* ş.a.

Într-un alt set de orientări se înscriu cele care vizează aşa-numita „lume a treia". Acestea — ne referim la doctrinele nemarxiste şi antimarxiste — se manifestă sub forma unor teorii ce vizează *neocolonialismul economic*, *politic*, *comercial*, *tehnologic*, *cultural*, *spiritual* în genere.

Desigur, în tabloul complet al orientărilor nemarxiste actuale sînt cuprinse şi alte orientări teoretice şi practice cum sînt *doctrina social-democrată*, *democrat-creştină*, *„Noua stîngă"* ş.a.

Dacă analizăm sorgintea orientărilor menţionate constatăm că ele sînt în multe privinţe complementare; fără a fi toate socotite teorii viitoriste într-un fel sau altul ele conţin şi teze, idei prin care prefigurează viitorul, se teoretizează metodologia dobîndirii lui.

În altă ordine de idei, toate aceste doctrine, deşi sînt în primul rînd teorii politice, cuprind şi implicaţii economice juridice, sociale.

Se înţelege că, într-o lucrare limitată ca spaţiu tipografic, autorul a fost constrîns la o selecţie în tabloul orientărilor, doctrinelor politice nemarxiste, pornind atît de la utilitatea unor asemenea analize, de la dificultatea cunoaşterii acestora, cît şi de la implicaţiile lor practic-politice.

Precizînd de la început că este vorba de *studii critice*, Ovidiu Trăsnea îşi ordonează discursul teoretico-metodologic asupra unor teme cu adevărat omniprezente în literatura de specialitate, în dezbaterile ştiinţifice internaţionale, în programele de învăţămînt politologic: *Transformări în ideologia politică a burgheziei în procesul trecerii la imperialism; Fascism şi neofascism; Neoconservatorismul în gîndirea politică contemporană; Doctrina „realismului politic" — apologie a forţei în relaţiile internaţionale; Problema suveranităţii în doctrinele politice contemporane; Neoliberalismul politic şi doctrina „statului bunăstării generale"; Principale tendinţe în gîndirea politică burgheză contemporană în problema democraţiei; Doctrine cu privire la influenţa revoluţiei ştiinţifico-tehnice asupra sistemelor politice contemporane; Implicaţii politice ale doctrinei convergenţei sistemelor sociale opuse; Creşterea înrîuririi teoretice şi practice a marxismului — trăsătură caracteristică a epocii noastre*, sînt tot atîtea capitole ale lucrării pe care o recenzăm, lucrare — aşa cum precizează autorul în *Cuvînt înainte* „subordonată obiectivelor Programului de măsuri pentru aplicarea hotărîrilor Congresului al XI-lea al partidului şi ale Congresului educaţiei politice şi al culturii socialiste în domeniul muncii ideologice, politice şi cultural-educative" (p. 13).

Ne propunem în continuare să punctăm unele probleme mai importante, asupra cărora, dealtfel, a insistat şi autorul lucrării şi să formulăm anumite sugestii.

Şi după convingerea noastră, recunoaşterea rolului revoluţiei ştiinţifico-tehnice în epoca noastră, nu trebuie confundată cu fetişizarea şi mitizarea ei. Or, în cadrul diverselor doctrine politice contemporane — cum precizează autorul — se încearcă prezentarea RST ca un proces eliberat de orice determinare sau influenţare socială, politică, de clasă. Omiţîndu-se faptul că el „... se realizează într-un cadru determinat în fiecare sistem economic, social şi politic, în fiecare ţară, iar problemele pe care le determină sînt mediate totdeauna de natura orînduirii respective şi chiar de stadiul de dezvoltare a fiecărei ţări" (p. 243).

Oricîte „servicii" ar aduce revoluţia ştiinţifico-tehnică evoluţiei societăţii nu trebuie uitat sau neglijat faptul că ea afectează direct forţele de producţie, dar nu conduce automat la schimbarea, la depăşirea dialectică a relaţiilor de producţie.

Pornind de la deliberata supraestimare a RST, promotorii tehnocraţiei propun nu o dată aplicarea *mutatis-mutandis* a principiilor, metodelor, tehnicilor din unele ştiinţe ale naturii în domeniul conducerii societăţii.

Ei trec cu vederea faptul esenţial că societatea şi-a „croit" şi „legitimat" un ansamblu de metode, de principii care corespund structurilor socio-politice şi se înscriu în consensul legilor obiective, al contradicţiilor proprii societăţii şi numai ei.

Firesc, însuşi sensul dat de partidul nostru conducerii politice este cu totul deosebit de cel pe care îl întîlnim în doctrina

tehnocratică. Nu este vorba de o conducere *subordonată profitului maxim*, intereselor unui grup restrîns, cum se întîmplă în capitalism, ci de o conducere multiplanică, națională, de o conducere care are în vedere toate domeniile de activitate și afirmare ale societății socialiste multilateral dezvoltate.

Deosebirea dintre doctrinarii tehnocrației sau ai „convergenței" și teoreticienii marxiști nu constă, așadar, în faptul că unii vor să așeze procesul conducerii pe baze cît mai științifice, iar ceilalți ar respinge acest lucru, ci în faptul că primii, încercînd să acrediteze teza — iluzorie de fapt — că societatea ar putea imita natura, caută să denatureze esența, sensul și valențele revoluției științifico-tehnice și să o subordoneze scopurilor lor apologetice. Încercînd să răspundă la întrebarea: încotro se îndreaptă lumea? teoriile convergenței pretind că omenirea va evolua, dacă nu a evoluat deja, spre o societate mixtă, care va prelua principiile democratice, „liberale" ale societății burgheze și ceva din planificarea economiilor exersată mai mult de țările socialiste; această „societate mixtă" s-ar caracteriza prin absența claselor, a contradicțiilor și a conflictelor sociale, rezultat la care se va ajunge numai în temeiul R.S.T. În lucrare este citată o observație interesantă a sociologului sovietic V.S. Semionov potrivit căreia ar putea fi desprinse două etape ale evoluției concepțiilor burgheze despre dezvoltarea societății și anume: a) în primele cinci decenii ale secolului nostru, atenția principală a teoreticienilor orînduirii burgheze a fost îndreptată spre aprecierea apologetică a dezvoltării societății capitaliste însăși, analiza interacțiunii capitalismului și socialismului fiind neglijată; b) luarea în considerare a problemelor capitalismului începe a fi tot mai mult însoțită de analiza dezvoltării societății socialiste; în această etapă apar, pe lîngă teoriile „convergenței", și cele ale „societății industriale", ale „stadiilor creșterii", „societății afluenței" etc.

În legătură cu tipologia variantelor convergenței, odată trecute în revistă opiniile unor doctrinari burghezi, dar și ale unor teoreticieni marxiști din țara noastră (Gh. Crețoiu, Ivanciu Nicolae Văleanu), autorul consideră că teoria sau orientarea în cauză „implică niveluri și variante diferite de ordin: *tehnologic-organizațional* (Timbergen, J. K. Galbraith); *economic* (J. Timbergen, F. Perroux, J. Fourastié, W.W. Rostow, W. Buckingham); *sociologic* (P. Sorokin, R. Aron, A. Touraine), *politologic* (P. Sorokin, M. Duverger) și *ideologic* (D. Bell, S.M. Lipset).

Personal consider că distingînd între „entropia" de nuanțe am putea reține, după natura argumentelor predominant invocate de adepții convergenței, trei asemenea variante sau momente: a) economică; b) tehnologică; c) socio-politico-ideologică.

În concluzia analizelor sale Ovidiu Trăsnea precizează că „cele două sisteme nu converg și *nu pot* converge întrucît deosebirile dintre ele nu decurg din nivelul științei și tehnicii, al forțelor de producție ci din nivelul și specificul calitativ al *relațiilor de producție*, care determină *scopul* în care sînt folosite forțele productive, decizînd în *folosul cui* se realizează creșterea economică și întreaga dezvoltare socială" (p. 307—308).

În capitolul dedicat neoliberalismului, după o trecere în revistă a genezei și evoluției curentului, a motivației lui economice, juridice, politice, asupra cărora nu ne propunem a insista, autorul rezervă cu îndreptățire un spațiu comparativ mai larg teoriilor despre „statul bunăstării generale".

Nici aici nu vom insista asupra aspectelor în general cunoscute privitor la această formulă mitizantă ci mai mult asupra unor chestiuni aflate în dezbatere. Este vorba despre dezacordul chiar al unor doctrinari nemarxiști față de pretențiile susținătorilor unei bunăstări fără rezerve în lumea capitalistă. Bunăoară, cu ani în urmă, teoreticianul american Gabriel Kolko recunoștea în lucrarea *Wealth and Power in America* faptul că „aproape o jumătate din populație este sub raport financiar (în S.U.A. — n.n.) în stare să-și satisfacă doar nevoile fizice imediate", în timp ce o mare parte a acestui grup, ridicîndu-se pînă la o treime din populație, este „în căutarea înseși a necesităților de bază". După autorul citat „faptul economic fundamental al vieții pentru majoritatea populației este insecuritatea".

Și după opinia lui James P. Joung, exprimată în *The Politics of Affluence, Ideology in the United States since World War II* „săracii există, în orice caz, și prezența lor oferă o provocare crescîndă teoriei afluenței". Mai recent, în 1976, într-o lucrare a lui Michael Harrington *(The Twilight of Capitalism)* se respinge mitul „societății fără clase", construit, cum precizează și Ovidiu Trăsnea, pe ideea că sistemul impozitelor progresive ar fi condus la egalizarea bogăției, și se conchide că generația postbelică nu a cunoscut, în fapt, o asemenea tendință. În ciuda aplicării impozitelor progresive asupra veniturilor, 0,5% din familiile americane posedă aproape tot atîta (circa 20% din total) cît posedă 81,3% din familii (circa 23,8% din total). Concluzia cărții pe care o recenzăm este limpede formu-

ată: „Într-adevăr, distribuţia *bogăţiei* în societatea americană reflectă o polarizare mult mai accentuată decît distribuţia *veniturilor* şi constituie un indicator mai real, deci mai relevant decît statistica veniturilor populaţiei, care se publică anual, în analiza societăţii americane" (p. 201).

Cum era de aşteptat, Ovidiu Trăsnea analizează în lucrare şi problematica democraţiei, principalele orientări nemarxiste în acest domeniu. Avînd în vedere extrem de larga arie a acestor concepţii, autorul mărturiseşte din capul locului că referirile sale, „...nu vizează tratarea exhaustivă a problemelor pe care le ridică teoria şi practica democraţiei în lumea contemporană", ci doar „analiza critică, marxistă a tendinţelor caracteristice din ideologia politică a burgheziei contemporane în problema democraţiei" (p. 218).

Cititorul va găsi aici microanalize utile şi profunde ale diverselor orientări ce se subscriu democraţiei pluraliste în genere cu nuanţe mai vechi sau mai noi, alături de surprinderea evoluţiei concepţiilor anumitor exegeţi nemarxişti funcţie de coordonatele epocii. Respingînd teza destul de frecventă în politologia nemarxistă actuală conform căreia statul capitalist contemporan s-ar confunda cu un „stat al partidelor", Ovidiu Trăsnea relevă pe bună dreptate că o asemenea viziune ignoră „raporturile reale dintre partide şi clase", ignoră „forţele sociale care stau în spatele diferitelor partide".

Este de observat că astăzi şi unii politologi nemarxişti sînt obligaţi să recunoască izbitoarea discrepanţă dintre afirmaţii şi realităţi în lumea capitalistă. Maurice Duverger, de pildă, recunoaşte că în societatea burgheză principala armă politică rămîne banul, că în condiţiile pauperizării relative a proletariatului, înstrăinarea care rezultă prin transferul plusvalorii nu este numai economică, ci şi politică, muncitorul fiind privat de o armă de influenţare politică.

Dealtfel, ne reamintim că M. Duverger, în lucrarea *Democraţie sans peuple* ajunge nu numai la concluzia că democraţia este precară în multe ţări capitaliste, dar el atrage atenţia că în ţări ca Franţa şi S.U.A. fascismul cunoaşte puternice elemente de recrudescenţă. Împotriva pretenţiilor promotorilor democraţiei pluraliste, Ovidiu Trăsnea subliniază cu justeţe faptul că „procesele obiective duc în societatea capitalistă contemporană nu la dezvoltarea democraţiei şi cu atît mai puţin la depăşirea limitelor democraţiei politice, formale, întemeiate pe inegalitatea economică şi socială ci la un proces de restrîngere a democraţiei burgheze, pe baza agravării contradicţiilor proprii capitalismului monopolist de stat" (p. 237).

De actuală semnificaţie teoretică sînt şi capitolele cu privire la problemele suveranităţii şi la doctrina „realismului politic". Sprijinit pe o bogată informare Ovidiu Trăsnea sesizează atît „geneza" respectivelor teorii, cît şi evoluţia lor, ţinta urmărită. Mitul forţei, al puterii, al sfidării — esenţă a teoriilor „realismului politic" — exprimă un atac concentric împotriva statelor mai puţin puternice, a statelor mici şi mijlocii şi, implicit, reprezintă o încălcare, o sfidare a independenţei şi suveranităţii acestor state. Dacă avem în vedere că aceste state care ar urma să fie frustrate de independenţă şi suveranitate constituie marea majoritate a omenirii, este clar că strategia de dominaţie şi dictat este atributul forte al marilor puteri.

Lectura lucrării realizate de Ovidiu Trăsnea ne sugerează şi unele observaţii asupra unor neîmpliniri. Am nota, în acest sens, un anumit dezechilibru — în ceea ce priveşte aparatul critic — între diferitele capitole, absenţa unor referiri la cîteva teorii actuale în cuprinsul doctrinelor politice, teorii cu o importanţă cel puţin egală cu a celor analizate, cum ar fi teoria aşa-zisei disocieri a statului şi naţiunii — la capitolul suveranitate, teoria modelelor sau sistemelor, teoria grupurilor de presiune — la capitolul despre democraţie, teoria echilibrului puterii, a sfidării, ca aspecte mai mult sau mai puţin complementare ale „realismului politic" etc.

Surprinde de asemenea faptul că, alături de o documentare solidă şi actuală în majoritatea studiilor, se mai face apel, mai ales în capitolele despre democraţie şi dezideologizare la surse mai vechi şi mai puţin importante. Am releva, în aceeaşi ordine de idei, o insuficientă punere în valoare a literaturii marxiste din diverse ţări, inclusiv din ţara noastră, îndeosebi în unele capitole cum ar fi cele privitoare la suveranitate, democraţie, „realism politic", „statul bunăstării generale", tehnocraţie.

Aceste impresii de cititor nu pot desigur altera convingerea generală că lucrarea la care ne-am referit constituie un punct de referinţă necesar în viitoarele cercetări din acest domeniu.

Marin Voiculescu

CUNOAȘTEREA SOCIOLOGICĂ PRIN CONCEPTE OPERAȚIONALE

O lucrare bine gîndită și îndelung elaborată ca aceea despre *Sisteme conceptuale operaționale în sociologie* (Editura științifică și enciclopedică, 1977, 264 p.) de Oscar Hoffman, este importantă și actuală din mai multe considerente, chiar dacă e privită oarecum din afară, fără competența omului de specialitate.

1. Creșterea rolului științei în tabla de valori a omului contemporan, în primul rînd a omului socialist, pentru care științificul devine *valoare finalizatoare, nucleu vital* — ca putere eficientă, transformatoare — în întregul sistem de civilizație.

2. Ascendentul științei în scara valorilor reprezintă însă numai una din dimensiunile lumii moderne; cealaltă dimensiune o constituie *umanismul*, implicînd o nouă cunoaștere a omului și a lumii omului care este societatea. Absolutizarea primei dimensiuni duce la deformări scientiste și la interpretări unilaterale a însuși conceptului științei, redusă la științele naturii, iar exacerbarea celei de a doua dimensiuni, opusă științei, duce la interpretări idealiste, speculativiste a condiției umane. Fără a cădea în asemenea erori metafizice, gîndirea marxistă încearcă, dimpotrivă, să concilieze știința și umanismul, atît la nivelul teoriei, cît și la cel al practicii revoluționare. Aceasta înseamnă, pe de o parte, lărgirea și înnoirea orizontului filozofic al științelor naturii, iar pe de altă parte, reconsiderarea modelului cognitiv din științele sociale.

3. Sporirea considerabilă a rolului științelor sociale, în condițiile în care întreaga activitate umană trebuie să fie tot mai mult motivată și orientată științific. Tocmai științele sociale reprezintă acea verigă de legătură și factor de sudare între dimensiunea științifică și cea umanistă a culturii contemporane. „Cerința ca științele sociale să intervină cît mai real în organizarea vieții sociale este, credem, — arată autorul — argumentul fundamental care pledează în favoarea unei atenții mai serioase acordate problemelor operaționalizării sistemelor conceptuale" (p. 203).

4. Nevoia imperioasă de cunoaștere socială, izvorîtă din imperative ale practicii sociale, se realizează pe două căi: a) investigarea sociologică concretă a noilor fenomene și tendințe sociale spre a dezvălui datul social în complexitatea manifestărilor și polivalența funcțiilor sale; b) elaborarea sistemului conceptual-teoretic adecvat specificului acestei cunoașteri. Din păcate, pătrunderea criteriilor de exactitate și rigoare științifică în cunoașterea socială este departe de a fi la nivelul cerințelor practice și a exigențelor epistemologice contemporane.

Lucrarea lui Oscar Hoffman reprezintă un mod reușit de a propune soluții acestei probleme de pe poziții metodologice marxist-leniniste și pe temeiul practicii sociale socialiste din țara noastră. „Specificul procesului de cunoaștere — scrie el —, etapele și mecanismele sale, greutățile și contradicțiile sale nasc necesitatea conceptelor operaționale, determină modul lor de constituire și valoarea acestora. Cunoașterea nu poate fi decît o cunoaștere umană, o reflectare în conținut obiectiv și formă subiectivă. *Dimensiunea umană nu poate lipsi în tratarea cunoașterii.* Structurile produse ale cunoașterii pot fi înțelese doar din punctul de vedere al omului care cunoaște și produce aceste structuri. Omul, ca ființă socială, dă sens sistemului conceptual operațional" (p. 134).

Multă vreme progresul științelor sociale a fost frînat de două erori sau chiar de două prejudecăți: a) materialismul istoric poate asigura prin el însuși, prin simpla raportare la sistemul său de categorii, științificitatea și plusul de adevăr în cunoașterea socială, confundîndu-se planul filozofic al esențelor ultime cu cel științific al căutării, al explorării relațiilor și structurilor vieții sociale în multitudinea lor concretă, precum și al edificării unor construcții teoretice — nu filozofice de maximă generalitate, ci de ordinul esențialității științifice; b) rămînerea în urmă a elaborării unui model epistemologic al științelor sociale care nu generează doar speculativism și ineficiență cognitivă dar și o altă prejudecată: dezvoltarea categoriilor filozofice și, în general, înnoirea conceptuală a gîndului filozofic aproape exclusiv pe temeiul rezultatelor obținute în științele naturii.

Lucrarea la care ne referim ne confirmă o speranță mai veche și anume că științele sociale nu sînt condamnate să penduleze veșnic între descriptivismul empiric lipsit de orizontul filozofic al întrebărilor neliniștitoare și speculativismul abstract, lipsit de temeiul faptei și explicării științifice; că este nu numai necesară, dar și posibilă tratarea structurilor și proceselor sociale în toată concreteța și complexitatea lor, la cea mai înaltă cotă a conștiinței teoretice. Este maniera optimă de a fuziona științificul și umanismul la nivelul cunoașterii sociale. Este însă numai una din multiplele concluzii și implicații posibile ale acestei valoroase lucrări, care, prin factură, prin temă și mai ales prin modul de tratare are și rol de pionierat în literatura noastră filozofică și sociologică. Autorul nu și-a propus, desigur, să lumineze în mod special

această problemă dintr-un unghi de vedere culturologic, al filozofiei istoriei și filozofiei omului ci, ca un sociolog cu o bogată experiență de cercetare, dispunînd în același timp de o bună pregătire filozofică și conștient de necesitatea orizontului filozofic într-o problemă de epistemologie socială, el și-a propus să forjeze un *model cognitiv* pentru științele sociale, deopotrivă filozofic și sociologic. Cîștigul este important și deosebit de relevant atît pentru științele sociale — care nu trebuie să se sprijine pe cîrjele schiloade ale empirismului, dar nici pe firave concepte speculative, ci pe luciditatea și densitatea ideatică a gîndului teoretic și metodologic — cît și pentru epistemologie ale cărei progrese ar fi de-a dreptul spectaculare dacă ar beneficia de aportul științelor sociale.

Un alt merit al acestei cărți este acela că ne demonstrează că se poate construi un sistem conceptual științific riguros despre fapte atît de rebele față de tendința de a le prinde în ecuații. „Elaborarea unui sistem de concepte operaționale, rafinarea aparatului nostru conceptual — precizează autorul —, constituie un instrument important în mărirea capacității de cunoaștere a omului. Conceptul nu este numai o imagine a realității, un mod de sintetizare a cunoașterii ei, ci și un instrument activ al cunoașterii, o adevărată unealtă creată de om, cu care el «forează» realitatea spre aducerea la lumină a esențelor sale profunde" (p. 15). O. Hoffman pleacă de la premisa că orice concept științific elaborat, care are deci o funcție teoretică, are și o valoare operațională pentru cercetarea și activitatea practică. Conceptele operaționale sînt acelea care pot servi nemijlocit în cercetarea directă a realității, ținînd seama și de nivelul teoretic de generalizare la care se structurează conceptul.

Operaționalizarea conceptelor presupune și stabilirea unui sistem de indicatori. Pentru sociologi procedeul ca atare este de la sine înțeles, dar nu toți înțeleg problema indicatorilor în același fel, iar în planul cunoașterii filozofice nimeni — se pare — nu s-a gîndit să vadă în indicator altceva decît aspectul *tehnic*, să-l raporteze la acea tensiune lăuntrică a cunoașterii între (cum ar spune Blaga) partea vizibilă, care se dezvăluie a obiectului și partea care se ascunde a acestuia (între fanic și criptic), între faptul social cunoscut și luat ca măsură și faptul social necunoscut sau insuficient cunoscut, luat ca dimensiune și situat pe un alt plan de esențialitate și generalitate. Căci departe de a fi dată nemijlocit în cunoaștere, „naturii îi place să se ascundă", iar trecerea de la un plan la altul este o condiție esențială pentru orice progres al cunoașterii; dar marea problemă epistemologică ce se pune azi și de care autorul a fost pe deplin conștient este tocmai aceea a modalității de a înfăptui aceste salturi succesive. Veridicitatea unui concept, adevărul său teoretic este o condiție necesară dar nu suficientă pentru folosirea optimă în cunoașterea realului, mai ales a realului social de o deconcertantă diversitate calitativă. Oricît adevăr ar cuprinde în sine, conceptul este o construcție mentală și nu un analogon sau o copie fidelă a realului. Tocmai de aceea, trecerea (drumul) de la concept la real este atît de dificil, plin de obstacole și capcane; tocmai de aceea este necesară elaborarea unor modele cognitive de ordin epistemologic, nu numai stabilind empiric un număr de indicatori, ci prin conceptualizarea atît a indicatorilor (respeciv a faptelor sociale reflectate de indicatori), cît și a faptelor sociale, dimensiuni cu care indicatorii intră în relație. Se obțin astfel modele teoretice operaționale, bazate pe formalizare, ca modalitate de abstractizare și, totodată, de operaționalizare a teoriei.

Problemele ce se pun aici sînt numeroase și de cea mai mare importanță și actualitate: specificul indicatorilor în epistemologia socială, metode și tehnici de operaționalizare, problema modificării în cunoașterea socială, specificul operaționalizării conceptelor în științele sociale, asociată cu valoarea lor ideologică.

Nu este de competența mea să apreciez pe de-a-ntregul valoarea contribuțiilor autorului în aceste pagini atît de dense — cum este dealtfel întreaga lucrare. Tot ce pot să fac este să subliniez unele sensuri și implicații filozofice ale lucrării, cum este de pildă și aceea a distincției dintre *definiția conceptuală de natură deductivă*, prin care se precizează clasa de fenomene investigate, și *definiția operațională de natură inductivă* prin care se fixează criteriile necesare pentru încadrarea exactă a faptelor în clasa respectivă, aplicînd apoi aceste tipuri de definiții la analiza claselor sociale îndeosebi la definirea clasei muncitoare; sau ideea că procesul cunoașterii este totodată un proces de creare, creația spirituală fiind o condiție a capacității de reflectare științifică și a eficacității practice. În ultima analiză — subliniază Oscar Hoffman — tocmai capacitatea de a influența activitatea practică este ceea ce decide asupra valorii de cunoaștere a sistemului conceptual operațional care, pe de altă parte, „nu se reduce la suma conceptelor, ci presupune o legare logică a acestora în cadrul unei teorii, unitare", fără a reduce însă operaționalizarea în sens operaționalist, la operații logice și la regulile acestor operații.

Al. Tănase

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

EDUCAŢIA MATERIALIST-ŞTIINŢIFICĂ A ELEVILOR ŞI STUDENŢILOR

(Primul simpozion naţional)

În zilele de 25—26 noiembrie 1977 s-au desfăşurat lucrările primului simpozion naţional pe tema *Educaţia materialist-ştiinţifică a elevilor şi studenţilor — componentă fundamentală a procesului instructiv-educativ*, organizat sub egida Ministerului Educaţiei şi Învăţământului, a Academiei de ştiinţe sociale şi politice, a Uniunii Tineretului Comunist şi a Uniunii Asociaţiilor Studenţilor Comunişti din România.

În şedinţe plenare şi în secţiuni *(Secţiunea elevi* şi *Secţiunea studenţi)* au fost prezentate şi dezbătute comunicări cu tematică diversă, general-teoretică şi metodologică, vizînd diferite modalităţi de realizare, în procesul de învăţămînt şi în activităţile politice şi obşteşti specifice, a educaţiei ştiinţifice-ateiste a tineretului. Au participat cercetători şi cadre didactice, activişti de partid, reprezentanţi ai organizaţiilor de tineret, studenţi, ş.a. reuniţi într-un amplu schimb de idei, din perspectiva unor discipline diverse şi a unei bogate experienţe concrete educative şi obşteşti.

În cele două şedinţe plenare au fost susţinute următoarele comunicări: Al. Tănase, *Dimensiunea laic-culturală şi ateistă a educaţiei socialiste;* Petru Berar, *Principiile teoretice ale educaţiei materialist-ştiinţifice a tineretului în ţara noastră;* Dumitru Salade, *Probleme metodologice ale educaţiei materialist-ştiinţifice a tineretului;* Iulian Nica, *Contribuţia procesului de învăţămînt la formarea concepţiei ştiinţifice despre lume şi viaţă a tineretului;* Nicolae Novac, *Îmbunătăţirea sistemului de pregătire şi perfecţionare a corpului profesoral — factor esenţial al creşterii eficienţei muncii de educare materialist-ştiinţifică a maselor;* Ion Eremia Albescu, *Contribuţia asociaţiei studenţilor comunişti în formarea la studenţi a concepţiei materialist-ştiinţifice despre lume şi viaţă în cadrul procesului de învăţămînt şi al activităţilor proprii;* Petre Datculescu, *Exigenţe actuale ale formării gîndirii ştiinţifice a elevilor şi studenţilor;* Aurelian Tache, *Probleme actuale privind eficienţa sistemului de educaţie ateist-ştiinţifică a tineretului.*

În cadrul *Secţiunii elevi* au fost prezentate următoarele comunicări: Marin Călin, *Ateismul militant — parte componentă a educaţiei comuniste;* Leon Buburuzan, *Factori determinanţi ai persistenţei fenomenului mistico-religios în rîndul tineretului;* Silvia Traşcă şi Maria Tudoran, *Influenţa unitară a factorilor socio-educaţionali în realizarea educaţiei materialist-ştiinţifice a elevilor;* Andronic Moldovan şi Cornelia Tatu, *Relaţia şcoală-familie în procesul educării materialist-ştiinţifice şi al formării tineretului pentru modul de viaţă socialist;* Rodica Gîrleanu, *Unele aspecte ale cultivării atitudinii materialist-ştiinţifice în educarea pionierilor;* Mihai Babiciu, *Forme şi metode folosite de organele şi organizaţiile U.T.C. din judeţul Maramureş pentru educarea materialist-ştiinţifică a elevilor;* Maria Giurgea, *Premisele educaţiei ştiinţifice în ciclul primar, în perspectiva asigurării succesului şcolar;* Vasile Crişan, *Aspecte privind realizarea educaţiei materialist-ştiinţifice a elevilor prin lecţiile de istorie universală;* Judith Szabo, *Contribuţia predării chimiei organice la adîncirea concepţiei materialist-ştiinţifice a elevilor;* Ion Bojoi, *Posibilităţi de educaţie materialist-ştiinţifică a elevilor prin lecţiile de geografie;* Maria Ionescu, *Formarea concepţiei materialist-ştiinţifice la elevi în cadrul predării ştiinţelor biologice;* Emilia Constantinescu şi Andrei Ionescu, *Formarea concepţiei materialist-dialectice prin învăţarea fizicii;* Mihai Toader şi Toader Pălăşan, *Evidenţierea premiselor psihologice ale credinţei religioase în predarea psihologiei — mijloc de educare ateist-ştiinţifică;* Elena Cazan, *Formarea şi dezvoltarea concepţiei materialist-ştiinţifice a elevilor prin lecţiile de istorie a filozofiei;* Viorica Piscoi, *Contribuţia psihologiei la formarea concepţiei ştiinţifice despre lume şi viaţă a elevilor din liceele pedagogice;* Ana Negulescu, *Contribuţia literaturii române la formarea bazelor concepţiei materialist-dialectice a elevilor;* Ioan Gavra, *Unitatea gnoseologicului şi funcţia logicului în activitatea de educare materialist-ştiinţifică a elevilor;* Sever Ursa, *Unele modalităţi de educaţie ateist-ştiinţifică într-un muzeu sătesc;* Mihai Nichifor şi Corne-

Rev. de filoz., **XXV**, *1*, p. 119—128, Bucureşti, 1978.

liu Vasiliu, *Brigăzile științifice ale elevilor — formă participativă de educare materialist-științifică;* Maria Condrea, *Preocupări privind educația ateist-științifică a elevilor prin intermediul acțiunilor extrașcolare;* Virginia Crețu, *Rolul mijloacelor de comunicație în masă în formarea concepției științifice despre lume a elevilor;* Constantin Mateescu, *Pregătirea științifică multilaterală a profesorului de filozofie, condiție de bază pentru modelarea concepției materialiste despre lume a elevilor;* Ortansa Fazecaș, *Activitățile practice — mijloc de educare materialistă a preșcolarilor;* Vasile Cîmpeanu, *Conținut, forme, mijloace și metode de lucru cu membrii cercurilor de ateism;* Petrică Sora, *Rolul școlii în formarea gîndirii materialist-științifice a elevilor;* Gheorghe Bunescu și Constantin Niculescu, *Premise metodologice ale formării bazei concepției științifice revoluționare în procesul de învățămînt;* Morel Zelțer, *Căi de formare a convingerilor ateist-științifice la elevi;* Neaga Popescu, *Cunoașterea naturii și a fenomenelor ei — mijloc de dezvoltare a premiselor concepției științifice despre viață la preșcolari.*

În cadrul *Secțiunii studenți* au fost prezentate următoarele comunicări: Teodor Pop și Ecaterina Deliman, *Politicul în educația materialist-științifică a studenților;* Marian Grigore și Dorin Roman, *Rolul educației ateiste în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a tinerei generații;* Marin Trăistaru, *Procesul integrării învățămîntului cu cercetarea și producția și implicațiile sale asupra formării concepției despre lume și viață a studenților;* Ion Străchinaru, *Activitatea didactică — factor de educație materialist-științifică;* Aurel Pop, Aurel Suciu, Ioan Uifălean, *Abordarea interdisciplinară în educația materialist-științifică a studenților la Institutul de mine Petroșani;* Ilie Sârzea și Ștefan Ciobanu, *Exigențele actuale privind valorificarea conținutului disciplinelor de științe sociale în educarea materialist-științifică a studenților;* Tiberiu Nicola și Ion Ceapraz, *Educația materialist-științifică a studenților prin activitatea desfășurată la cursul de filozofie;* Vasile Rus și Gheorghe Crăciun, *Colaborarea dintre catedra de științe sociale și catedrele de specialitate — factor de seamă în educarea materialist-științifică a studenților de la medicină;* Farkaș Zoltan, *Cercurile studențești de ateism — modalități importante de aprofundare a concepției materialist-științifice;* Virgil Stativă, *Sarcinile, conținutul activității și modalitățile de lucru ale brigăzilor complexe studențești de răspîndire a cunoștințelor materialist-științifice;* C. Gh. Marinescu și N. Stratone, *Preocupări ale cadrelor didactice de la I.M.F. Iași pentru formarea gîndirii materialist-științifice;* Gall Iuliu, *Rolul consiliilor educației politice și ale culturii socialiste din institutele de învățămînt superior în educarea științifică, materialistă a studenților;* Andrei Rusu, Theodor Cadar, Aurel Pop, *Contribuția asociațiilor studenților comuniști la realizarea indicațiilor tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la conținutul și modalitățile de predare în facultăți a științelor sociale în vederea educării materialist-științifice;* Petru Iluț, *Atitudine și conduită — implicații pentru educarea materialist-științifică, ateistă în rîndul tineretului;* Ion Drăghici, *Rolul științelor biologice în formarea concepției ateiste la studenți;* Adrian Severin, *Activitatea politico-educativă a asociațiilor studenților comuniști pentru formarea la studenți a unor ferme convingeri materialiste despre lume și viață, pentru pregătirea viitorilor activiști ai frontului ideologic;* Alexandru Suciu, *Considerații privind structura stării de religiozitate și unele modalități de optimizare a propagandei ateiste;* Axinte Dobre, *Valențele educative și ateist-științifice ale cursului de filozofie în institutele politehnice;* Teodor Pop, Valentin Chifor, *Contribuția literaturii la formarea concepției științifice a studenților;* Maria Marian, *Cercetarea științifică — mijloc de dezvoltare a gîndirii materialist-științifice a studenților;* Florica Bejenaru și Eugenia Hurjui, *Dezvoltarea deprinderilor de muncă independentă la studenți și formarea concepției materialist-științifice;* I. M. Popescu și Ilie Bădescu, *Factori economico-sociali și culturali ai propagandei ateist-științifice;* Ioan Chiș Ster și Elena Călincan, *Valori morale în creația populară. Contribuția cercurilor științifice studențești de folclor la relevarea caracterelor laice ale tezaurului popular;* Ștefan Angi și Rodica Ciurea, *Rolul educației muzicale în formarea concepției ateist-științifice a tineretului;* Maria Tudose și Constantin Popescu, *Contribuția cursurilor de lingvistică generală și de lingvistică română la formarea concepției materialist-dialectice și la educarea comunistă a studenților;* Ligia Macoviciuc și Laurențiu Șerban, *Probleme ale formării culturii individuale și rolul structurant al filozofiei;* Vasile Urzică, *Pregătirea profesională și practica medicală a studenților din institutele de medicină și farmacie — premise ale formării concepției materialist-dialectice despre lume și viață;* Alexandru Gheorghe, *Specificul limbajului propagandei materialist-științifice și implicațiile sale în eficiența acestei activități;* Alexandru Bădulescu și Gh. Constandache, *Activitatea cercurilor studențești de filozofie și educație materialist-științifică;* Steliana Beiu, *Brigada complexă studențească de răspîndire a cunoștințelor materialist-științifice — cadru de perfecționare a pregătirii politice a studenților și instrument de propagandă.*

Lucrările simpozionului au evidențiat activitatea amplă care se desfășoară în domeniul educației materialist-științifice a tineretului studios, precum și bogatele resurse de îmbunătățire calitativă a acestei munci.

D. O.

INFRASTRUCTURA, STRUCTURA ȘI SUPRASTRUCTURA SOCIETĂȚII SOCIALISTE DIN ROMÂNIA ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE ȘI TEHNICE

Academia Republicii Socialiste România (Comisia ,,Revoluția științifică și tehnică''), Academia de științe sociale și politice (Comisia de studiere a implicațiilor sociale, politice și umane ale revoluției științifice și tehnice) și Academia ,,Ștefan Gheorghiu'' (Laboratorul ,,Progresul istoric și procesul revoluționar mondial'') au organizat în ziua de 3 februarie a.c. sesiunea științifică cu tema: *Corelația dintre infrastructura, structura (baza economică) și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției științifice și tehnice.*

Lucrările sesiunii au avut la bază concepția secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România, cu privire la necesitatea înfăptuirii revoluției științifice și tehnice în țara noastră, cu privire la direcțiile principale ale acestui proces revoluționar și la evoluția diferitelor structuri și a schimbării corelațiilor dintre ele, în viitorul apropiat și în perspectivă, precum și indicațiile sale prețioase cu privire la măsurile ce se impun a fi luate în toate domeniile de activitate, în vederea realizării în condiții optime a acestui obiectiv major al strategiei Partidului Comunist Român.

Sesiunea a fost deschisă de Leonte Răutu, președintele consiliului de conducere, rectorul Academiei ,,Ștefan Gheorghiu''.

În continuare au fost prezentate următoarele comunicări: Ion Desmireanu, *Problemele revoluției științifice și tehnice în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu;* Ion Totu, *Industrializarea și structura economică a României în condițiile revoluției științifice și tehnice;* Costin Murgescu, *Corelația structura și suprastructura în procesul de lichidare a subdezvoltării;* Nicolae N. Constantinescu, *Influența revoluției științifice și tehnice în direcția adâncirii și perfecționării democratismului economic socialist din țara noastră;* Mihai Botez, *Structură și comportament în dinamica sistemelor sociale;* Suzana Gâdea, *Învățământul — factor important al înfăptuirii revoluției științifice și tehnice în țara noastră;* Ion Ceterchi, *Rolul legislației în promovarea progresului tehnic în România;* Dumitru Ghișe, *Locul și rolul activ al suprastructurii artistice în condițiile desfășurării revoluției științifice și tehnice în România;* Mihai Drăgănescu, *Structuri și inteligență artificială;* Constantin Borgeanu, *Probleme actuale ale raportului dintre bază și suprastructură în țara noastră;* Cornel Bogdan, *Influența revoluției științifice și tehnice asupra rolului opiniei publice în viața internațională;* Gheorghe Apostol, *Considerațiuni cu privire la raportul dintre baza economică și suprastructură în condițiile înfăptuirii revoluției științifice și tehnice din România;* Sergiu Verona, *Inovația tehnologică și implicațiile asupra cursei înarmărilor și dezarmării;* Valter Roman, *Revoluția științifică și tehnică în România — saltul de la cantitate la calitate;* Ernö Gáll, *Implicațiile etice ale revoluției științifice și tehnice;* Ion Iordăchel, *Particularitățile proceselor de stratificare, mobilitate și omogenizare socială în etapa actuală a dezvoltării României socialiste;* Tudorel Postolache, Lucian Ionescu, *R.S.T. și problema ciclurilor în economia mondială;* Silviu Brucan, *Revoluția științifică și tehnică și globalizarea proceselor sociale;* Alexandru Tănase, *Cunoașterea științifică și conștiința morală;* Aurel Gheorghe, Petre Roman, *Modelarea infrastructurilor și problema energiei în țara noastră;* Andrei Silard, *Corelația structură — suprastructură în cîmpul cunoașterii și al praxisului uman; obiectiv și subiectiv în epoca contemporană;* Marin Voiculescu, — *R.S.T. în viziunea tehnocratică.*

Cuvîntul de închidere a sesiunii a fost rostit de prof. univ., dr. doc. Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de științe sociale și politice.

D.O.

SESIUNE DE COMUNICĂRI DE ISTORIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

Comitetul român de istoria și filozofia științei, de sub egida Academiei Republicii Socialiste România, a organizat la București, între 29—30 noiembrie 1977, o sesiune obișnuită de comunicări științifice. Cuvîntul de deschidere a lucrărilor a fost rostit de acad. Ștefan Milcu, președintele Comitetului român de istoria și filozofia științei.

Tema de bază a sesiunii a fost *conceptul de structură în știință.* În cadrul subtemei *Conceptul de structură în științele naturii* au fost susținute 9 comunicări dintre care menționăm: ,,Structura complex-vectorială a luminii' de L. Sofonea; ,,Organizarea sistemică în optică'' de V. Vlad; ,,Rolul conceptului de « quark » în înțelegerea structurii materiei la nivelul subnuclear și a evoluției universului la scara megacosmică'' de T. Torö; ,,Conceptul de structură în chimia modernă'' de F. Badea; ,,Structuralisme biologice și

« biologizante » de V. Sähleanu ; ,,Structură, cibernetică, dezvoltare" de P. Postelnicu și I. Bonis.

În cadrul subtemei *Conceptul de structură în științele sociale*, din cele 9 comunicări prezentate, citățm : ,,Structuri și modele în științele umane" de Crizantema Joja ; ,,Structura sistemelor logistice nonclasice" de M. Tîrnoveanu ; ,,Structură și informație" de P. Caravia ; ,,Studiul structurilor și relațiile dintre cele « două culturi » de T.S. Priboi ; ,,Structuri și tipologii educaționale" de I. Orghidan.

La tema *Personalități și instituții în istoria științei românești* au fost prezentate 15 comunicări. Menționăm comunicările : ,,Dinicu Golescu, propagator al unor idei înaintate privind educația și învățămîntul" de O. Ionescu ; ,,75 de ani de la nașterea lui C. Nenițescu" de Al. Balaban, membru corespondent al Acad. R.S. România ; ,,Știri privind studierea instrumentului logic pe teritoriul României în antichitate" de E. Fruchter ; ,,Prezentarea muzeistică a istoriei spirituale românești. Principii și metode "de G. Mihăescu ; ,,Primele compendii de pedagogie și metodică în limba română (o controversă rezolvată)" de C. Apreotesei.

Comunicările au fost urmate de discuții.

D.O.

COLOCVIU NAȚIONAL ÎN PROBLEMELE CERCETĂRII INTERDISCIPLINARE

Academia Republicii Socialiste România prin ,,Comitetul de istoria și filozofia științei" a organizat între 2—3 decembrie 1977 la Cluj-Napoca un colocviu național cu tema *Corelația dintre științele naturii, științele tehnice și științele socio-umane în problemele cercetării interdisciplinare.*

În dimineața primei zile participanții, cercetători și cadre didactice, au fost salutați de acad. V. Preda printr-un ,,Cuvînt de deschidere". În continuare acad. St. Pascu s-a folosit de perspectiva istorică spre a defini ,,Actualitatea interdisciplinarității". Comunicările următoare au evidențiat modalități particulare de raportare a cercetărilor la domeniile învecinate : Al. Filipașcu, ,,Aspecte interdisciplinare ale cercetării ecosistemelor" ; T. Torö, ,,Asupra rolului sintetizator al fizicii actuale în realizarea statutului interdisciplinar al științelor moderne ale naturii" ; M. Mihăilescu, ,,Activitatea interdisciplinară specifică științelor tehnice". Au fost prezentate și două lucrări cu caracter mai marcat de generalitate : L. Sofonea, ,,Complexitatea ideii de posibil și atitudinea științifică" ; Ana Katz, ,,Tendințe ale interdisciplinarității și metodologia dialectică". Au urmat discuții.

În după amiaza aceleiași zile s-au relevat alte elemente ce antrenează cercetări convergente : F. Koch, ,,Idei fizice cu efecte de interdisciplinaritate" ; T. Torö, ,,Necesitatea abordării inter și multidisciplinare a problematicii dialogului galactic". Un scurt interludiu filozofic cuprinzînd : ,,Aspecte metodologice ale cercetării interdisciplinare" (I. Semeniuc), încercarea de a sugera că ,,Cercetarea interdisciplinară pledează pentru filozofie" (Gh. Constandache) și lucrarea ,,Interdisciplinaritatea sub aspectul comunicării" (Călina Mare) au deschis drum următorilor referenți cu probleme înrudite : I. Bonis și M. Gheorghiu, ,,Specificul formulei chimice ca limbaj" ; A. Mureșan, ,,Conceptul de informație logică" ; R. Munteanu, ,,Continuitatea și discontinuitate în limbaj" ; O. Hoffmann, ,,Analiza logică a limbajului sociologic' ; M. Balais, ,,Teoria sintetică a semnificației.

Cea de-a doua zi a prilejuit noi expuneri cu privire la alte probleme ale cercetărilor reunite : V. Soran și Ana Fabian ; ,,Acțiunea umană și implicațiile ei în biosferă" ; N. Boșcaiu, ,,Conexiunea informațională între ecosisteme și sistemele sociale" ; I. Bonis și P. Postelnicu ; ,,Valoarea epistemologică a conceptului cibernetic de rezonanță" ; A. Marga, ,,Tipuri de interdisciplinaritate" ; S. Rădulescu, ,,Dimensiunile epistemologice ale sociologiei" ; P. Danciu, ,,Sistematizarea zonelor periurbane, o îmbinare de studii pluridisciplinare" ; E. Neumann și C. Mircioiu, ,,Implicații etice și sociale ale ingineriei genetice" ; T. Cătineanu, ,,Norma morală, norma juridică, norma tehnică".

Discuțiile au contribuit la clarificări reciproce ale punctelor de vedere și la stabilirea unor punți efective de transfer pentru informațiile abundente puse în circulație de referenți.

C.G.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În zilele de 15—19 decembrie 1977, s-au desfășurat la Moghilanî (lîngă Cracovia, R.P. Polonă) lucrările Conferinței redactorilor revistelor de filozofie și sociologie din țări socialiste, la care au participat reprezentanți din R.P. Bulgaria, R.S. Cehoslovacă, R.D. Germană, R.P. Polonă, R. S. România, R.P. Ungară, U.R.S.S.

Au fost supuse dezbaterii următoarele referate :

— J. Kuczinski (R.P. Polonă), *Practica filozofiei. Teze cu privire la funcțiile social-etice ale marxism-leninismului*

— J. Bogros (R.P. Polonă), *Dialog și confruntare între marxism și creștinism*

— V. Markievicz (R.P. Polonă), *Probleme și sarcini ale științelor sociale în R.P. Polonă.*

Al doilea referat a fost prezentat în cadrul unei ședințe comune cu participanții la Conferința internațională de studiere a religiei, care se desfășura în aceeași perioadă la Cracovia.

Au fost de asemenea dezbătute probleme ale colaborării între revistele reprezentate la Conferință.

Din partea revistelor din țara noastră a participat o delegație alcătuită din Nicolae Gogoneață, Octavian Chețan și Ion Iordăchel.

★

La Caracas (Venezuela) s-au desfășurat, între 20—24 iunie 1977, lucrările celui de-al IX-lea Congres interamerican de filozofie. Cele două teme principale ale dezbaterilor au fost : 1. *Realitatea latino-americană ca problemă pentru gîndirea filozofică;* 2. *Tendințele actuale ale filozofiei pe continentul american.* Limbile oficiale ale congresului au fost spaniola, portugheza, engleza și franceza.

★

Societatea austriacă Ludwig Wittgenstein a organizat, între 29 august—4 septembrie 1977, la Kirchberg/Wechsel (Austria) al II-lea Simpozion internațional Ludwig Wittgenstein, pe tema : *Wittgenstein și influența sa în prezent.*

★

Sub auspiciile Asociației americane de filozofie, Societatea de Studii de istorie a filozofiei împreună cu Universitatea din Colorado vor organiza în luna aug. 1979 o Conferință internațională pentru cinstirea memoriei lui Thomas Hobbes (300 de ani de la moarte). Conferința se va desfășura la Boulder în Colorado și va avea ca temă : *„O știință naturală a justiției".* Lucrările vor avea loc în ședințe plenare, sesiuni de comunicări etc.

★

Cea de-a VII-a Întîlnire a Societății internaționale pentru studiul comparativ al civilizațiilor (S.U.A.) va avea loc la Universitatea din Wisconsin/Milwaukee, la colegiul Dickinson, Carlisle, între 13 și 16 aprilie 1978. Dintre temele ce se vor discuta menționăm următoarele : „Alternative teoretice și metodologice în studiul comparativ al civilizațiilor" ; „Cercetări recente despre civilizațiile timpurii : Perspective arheologice" ; „Studii comparative cu privire la categoriile fundamentale ale gîndirii" ; „Structuri de civilizații și întîlniri între civilizații : Orientul îndepărtat, Orientul apropiat, Occidentul și Africa" ; „Modernizarea și primitivizarea ca procese de civilizare" ; „Teme și probleme psihoistorice din punctul de vedere al civilizației" ; „Abordări semiotice ale studiului civilizațiilor" ; „Civilizațiile și viitorul lor".

★

— Începînd din 1975, în editura Karl Alber, Freiburg/München, apare seria „Phänomenologische Forschungen". Sînt editate anual unul sau două volume de studii care oglindesc activitatea cercurilor și asociațiilor fenomenologice contemporane, în special a următoarelor : Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung (cu sediul la München) ; International Phenomenological Society (cu sediul la Buffalo, S.U.A.). Dintre apariția de pînă acum, amintim : vol. 1 : *Phänomenologie heute. Grundlagen- und Methodenprobleme*, 1975 ; vol. 2 : *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, 1976 ; vol. 3 : *Phänomenologie und Praxis*, 1976.

★

— Între 1975—1977 au apărut în editura Martinus Nijhoff, Haga, volumele 65—74 din seria „Phaenomenologica", fundată de H.L. Van Breda și publicată sub patronajul Centrului „Arhive-Husserl", cu sediul la Louvain (Belgia). Dintre volumele editate semnalăm : vol. 65 : *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.—18. April 1971*, hrsg. von Helmut Kuhn, Eberhard Ave-Lallemant und Reinhold Gladiator, 1975 ; vol. 71 : Giuseppina Chiara Moneta, *On Identity : A Study in Genetic Phenomenology*, 1976 ; vol. 72 : *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie* : hrsg. von Walter Biemel, 1976 ; vol. 74 : Henri Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur : La destruction de la fondation métaphysique*, 1976.

D.O.

AL XVI-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE – DÜSSELDORF, 27 AUGUST–2 SEPTEMBRIE 1978

A doua circulară

primită din partea Federației Internaționale a Societăților de filozofie (F.I.S.P.)

Președinte: Acad. Sava Ganovski (Sofia, R.P. Bulgaria)
Comitet Director: Președinte: Acad. Sava Ganovski
Președinte de onoare: L. Gabriel (Viena, Austria)
Vice-președinți: R. McKeon (Chicago, S.U.A.), J. Theodoracopoulos (Atena, Grecia), A.J. Ayer (Oxford, Anglia)
Vice-președinte de onoare: A. Diemer (Düsseldorf, R.F. a Germaniei)
Secretar general: A. Mercier (Berna, Elveția)
Trezorier: E. Agazzi (Genova, Italia)
Membri: K. Bhattacharya (Shantiniketan, India), H. Duméry (Paris, Franța), D.V. Ermolenko (Moscova, U.R.S.S.), M. Farber (Buffalo, S.U.A.), H.G. Gadamer (Heidelberg, R.F.G.), J.D. Garcia Bacca (Caracas, Venezuela), E. de Gortari (Mexico, Mexic), J.Hartnack (Aarhus, Danemarca), D. Henrich (Heidelberg, R.F.G.), P. Henrici (Vatican), G.E. Hughes (Wellington, Noua Zeelandă), N. Iribadjakov (Sofia, R.P. Bulgaria), R. Klibanski (Montreal, Canada), A. Kosing (Berlin, R.D. Germană), K. Kuypers (Utrecht, Olanda), F. Lambardi (Roma, Italia), M. Matsumoto (Tokio, Japonia), M.B. Mitin (Moscova, U.R.S.S.), H. Nasr (Teheran, Iran), T. Ntumba (Kinshasa, Zair), T.M. Padilha (Rio de Janeiro, Brazilia), R. Pandeya (New Delhi, India), J.A. Passmore (Canberra, Australia), C. Perelman (Bruxelles, Belgia), P. Ricoeur (Paris, Franța), M. Roesle (Salzburg, Austria), N. Rotenstreich (Ierusalim, Israel), A. Schaff (Varșovia, R.P. Polonă), W. Sellars (Pittsburgh, S.U.A.), B.O. Williams (Cambridge, Anglia).
și a A.G.D.P. (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland)
Președinte: H. Lübbe (Zürich, Elveția),
Administrator: H.M. Sass (Bochum, R.F.G.)
Trezorier: G. Holzboog (Stuttgart, R.F.G.)

Al XVI-lea Congres mondial de filozofie (27 august–2 septembrie 1978) se va desfășura sub înaltul patronaj al Președintelui Republicii Federale a Germaniei, Walter Scheel.

Organizarea

Președinte: Alwin Diemer (Düsseldorf, R.F.G.)
Vice-președinte: Hans-Martin Sass (Bochum, R.F.G.)
Secretar executiv: Ulrike Hinke (Düsseldorf, R.F.G.)

Comisia științifică a Congresului

Președinte: André Mercier (Berna, Elveția)
Membri: Evandro Agazzi (Genova, Italia), Alfred Ayer (Oxford, Anglia), Roderick Chisholm (Providence, S.U.A.), Gerhard Funke (Mainz, R.F.G.), Kurt Hübner (Kiel, R.F.G.), T. Dizermann (Moscova, U.R.S.S.), Wolfgang Kluxen (Bonn, R.F.G.), Hermann Krings (München, R.F.G.), Hermann Lübbe (Zürich, Elveția), Adam Schaff (Varșovia, R.P. Polonă).

Comitetul executiv

Președinte: Alwin Diemer (Düsseldorf, R.F.G.)
Membri: André Mercier (Berna, Elveția), Dejan Pavlov (Sofia, R.P. Bulgaria), Hans-Martin Sass (Bochum, R.F.G.)

Secretariatul Congresului

Hans-Dieter Schweidler (Düsseldorf, R.F.G.)
Helga Liesegang (Düsseldorf)
Eva Breitbach (Düsseldorf)

Adresa

Secretariatul celui de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie, Düsseldorfer Messegesellschaft m.b.H.-NOWEA, Postfach 32.02.03, D–4000 Düsseldorf 30.

Sistemul de informații al Congresului
Președinte : Norbert Henrichs (Düsseldorf)

Generalități

Cel de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie va avea loc între 27 august și 2 septembrie 1978 la Düsseldorf (R.F. Germania). Lucrările sale se vor desfășura în incinta Centrului Expoziției și Congresului Societății N.O.W.E.A.

Tema generală va fi : *„Filozofia și viziunile asupra lumii în științele moderne"* și va fi tratată sub opt aspecte diferite :

1. Ideea de Univers
2. Problemele acute pe care le ridică biologia în fața filozofiei (provocarea adresată filozofiei de biologia modernă)
3. Conștiința, creierul și lumea exterioară
4. Raționalitatea științifică și raționalitatea a-științifică
5. Problema fundamentării științifice a normelor
6. Stăpînirea progresului științifico-tehnic
7. Succese și limite ale matematizării
8. Disputa universaliilor, astăzi.

Aceste teme vor fi dezbătute în trei modalități :

— În zilele de 28, 29, 31 august și 1 septembrie, dimineața, vor avea loc cîte două *ședințe plenare* paralele, în cadrul cărora temele vor fi tratate de doi filozofi și de doi oameni de știință, sub președinția unui coordonator.

— În zilele de 28, 29, 31 august și 1 septembrie, după masa, se vor desfășura lucrările celor opt *secțiuni*, corespunzător temelor tratate în fiecare dimineață. Dacă va fi necesar, vor fi organizate și sub-secții paralele.

— Pentru a facilita și stimula discuțiile între participanți va fi utilizată și o nouă formă de dezbateri : ședințele cu afișare *(poster-session)*. Tezele participanților la aceste ședințe (5 teze, cel mult) vor fi afișate pe o tablă. Ele vor trebui să se mențină în cadrul tematic general al Congresului, sarcină care va reveni Comitetului Executiv. Ținînd seama de temă, de numărul participanților și de limba utilizată, se vor constitui grupuri alcătuite din cel mult 5 persoane, care vor discuta între ele și, eventual, cu auditoriul. Durata discuțiilor va depinde de numărul participanților și de disponibilitățile locale. Data limită pentru trimiterea tezelor : 31 decembrie 1977.

Limbile oficiale ale Congresului : germana, franceza, engleza. N.B. În cazul în care vorbitorii nu se vor putea exprima în una dintre aceste limbi, și vor avea un traducător la dispoziție, se vor putea exprima în rusă sau în spaniolă. Timpul de vorbire acordat nu va putea fi depășit.

În afara acestor activități, seara vor avea loc *conferințe deschise* tuturor participanților și celor care îi însoțesc.

Duminică după-masa, întreaga zi de miercuri, precum și sîmbătă după-masa vor fi libere, pentru a permite organizarea de *ședințe în afara programului Congresului* propriu-zis (secțiuni speciale, ședințe speciale ale societăților de filozofie care vor fi anunțate) și activități analoage.

Participarea la aceste activități este supusă condițiilor generale de participare la Congres : trimiterea formularului de înscriere și achitarea drepturilor de participare. Aceasta vizează și ședințe speciale ale diverselor societăți și instituții anunțate.

Programul științific al Congresului

— *Duminică 27.VIII. 1978*, ora 10

Ședința publică de deschidere și o *conferință principală*
Președinte Sava Ganovski (Sofia, R.P. Bulgaria); Hermann Lübbe (Zürich, Elveția)

— *Luni 28. VIII. 1978*

Între orele 9—12,30
Sesiuni plenare:

I. Ideea de univers
Coordonator : K. Hübner (Kiel, R.F.G.)
Vorbitori : V.A. Ambarțumian (Erevan, U.R.S.S.), S.L. Jaki (South Orange), E. McMullin (Notre Dame, S.U.A.), R. Sexl (Viena, Austria)

IV. Raționalitatea științifică și raționalitatea a-științifică
Coordonator : E. Agazzi (Genova, Italia)
Vorbitori : M. Buhr (Berlin, R.D. Germană), J. Ladrière (Louvain, Belgia), R. Panikkar (Benares/Santa Barbara, India/ S.U.A.), J. Vuillemin (Paris, Franța)

Între orele 14—17

Secțiuni :

I. Ideea de Univers
Coordonator : B. Kanitscheider (Giessen, R.F.G.)

IV. Raționalitatea științifică și raționalitatea a-științifică
Coordonator : P. Caws (New York, S.U.A.)

Între orele 17,30—18,30

Conferință de seară: A. Ayer (Oxford, Anglia)

— *Marți 29. VIII. 1978*

Între orele 9—12,30

Sesiuni plenare:

III. Conștiința, creierul și lumea exterioară
Coordonator : A. Leontiev (Moscova, U.R.S.S.)
Vorbitori : J. Eccles (Locarno, Elveția), K. Popper (Londra, Anglia), J.J. Smart (Canberra, Australia), B. Lomor (Moscova, U.R.S.S.)

V. Problema fundamentării științifice a normelor
Coordonator : R. Chisholm (Providence, S.U.A.)
Vorbitori : R.M. Hare (Oxford, Anglia), F. Miro Quesada (Lima, Peru), G. Patzig (Göttingen, R.F.G.), S. Cotta (Roma, Italia)

Între orele 14—17 :

Secțiuni :

III. Conștiința, creierul și lumea exterioară
Coordonator : L. Matrai (Budapesta, R.P. Ungară)

V. Problema fundamentării științifice a normelor
Coordonator : R. Haller (Graz, Austria)

IV. Raționalitatea științifică și raționalitatea a-științifică
Coordonator : P. Caws (New York, S.U.A.)

Între orele 17,30—18,30

Conferință de seară: P.N. Fedoseev (Moscova, U.R.S.S.)

— *Miercuri 30.VIII. 1978*

Ședințe, în paralel, ale societăților afiliate la F.I.S.P.
Ora 9 : *Adunarea generală a F.I.S.P.*

— *Joi 31.VIII.1978*

Între orele 9—12,30

Sesiuni plenare:

II. Probleme acute pe care le ridică biologia în fața filozofiei
Coordonator : N. Iribadjakov (Sofia, R.P. Bulgaria)
Vorbitori : M. Eigen (Göttingen, R.F.G.), I. Frolov (Moscova, U.R.S.S.), G.S. Stent (Berkeley, S.U.A.), N.N.

VII. Succese și limite ale matematizării
Coordonator : J. Bochenski (Fribourg, Elveția)
Vorbitori : G. Kreisel (Stanford, S.U.A.), C.F. Manara (Mailand), W.V.O. Quine (Cambridge, Anglia), A. Zinoviev (Moscova, U.R.S.S.), V.M. Gluşkov (Moscova, U.R.S.S.)

Între orele 14—17

Secțiuni:

II. Probleme acute pe care le ridică biologia în fața filozofiei
Coordonator: N.P. Dubinin (Moscova, U.R.S.S.)
VII. Succese și limite ale matematizării
Coordonator: H. Lenk (Karlsruhe, R.F.G.)
IV. Raționalitatea științifică și raționalitatea a-științifică
Coordonator: P. Caws (New York, S.U.A.)

Între orele 17,30—18,30

Conferință de seară N.N.

— *Vineri 1. IX. 1978*

Între orele 9—12,30

Sesiuni plenare:

VI. Stăpînirea progresului științifico-tehnic
Coordonator: J.A. Passmore (Canberra, Australia)
Vorbitori: D.M. Gvișiani (Moscova, U.R.S.S.), G. Kröber (Berlin, R.D.Germană), T. Ntumba (Kinshasa, Zair), N. Rescher (Pittsburgh, S.U.A.)
VII. Disputa universaliilor, astăzi
Coordonator: A. Schaff (Varșovia, R.P. Polonă)
Vorbitori: H. Seiler (Köln, R.F.G.), D. Spasov, (Sofia, R.P. Bulgaria), P.F. Strason (Oxford, Anglia), R. Jakobson (Cambridge, Anglia)

Între orele 14—17:

Secțiuni:

VI. Stăpînirea progresului științifico-tehnic
Coordonator: M. Damnjanovic (Belgrad, R.S.F. Jugoslavia)
VII. Disputa universaliilor, astăzi
Coordonator: E. Holenstein (Zürich, Elveția)
V. Problema fundamentării științifice a normelor
Coordonator: R. Haller (Graz, Austria)

Între orele 17,30—18,30

Conferință de seară: M. Reale (Sao Paulo, Brazilia)

— *Simbătă 2. IX. 1978*

Ședința publică de închidere și *trei conferințe principale*
(T.M. Mahadevan, Madras, India; N.N. Africa; A. Diemer, Düsseldorf, R.F.G.)

Reuniuni în afara Congresului a diverse societăți

Următoarele societăți și instituții au anunțat de acum, ședințe speciale:
— Association des sociétés de philosophie de langue française
— Association of Philosophical Journal Editors
— Cusanus Gesellschaft
— Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung
— *Editionstagung*
— Foundation for Creative Philosophy
— Institut International de Philosophie
— Internationale Hegel-Gesellschaft
— Internationale Hegel-Vereinigung
— International Society for Metaphysics
— Paulus-Gesellschaft
— Ch.S. Peirce Society

— Society for the Philosophical Study of Marxism
— Society for Creative Philosophy
— Universitätszentrum für Friedensforschung, Viena
— World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning
— World Union of Catholic Philosophical Societies

Responsabilitatea acestor reuniuni — atît științifice, cît și administrative — revine fiecărei societăți organizatorice.

Data limită pentru anunțul unor asemenea ședințe : 31 dec. 1977.

Participarea la Congres

Participarea la *programul științific* este condiționată de trimiterea formularului oficial de înscriere și de achitarea drepturilor de participare.

Formularul de înscriere a fost anexat primei circulare. La cerere, se poate obține unul nou.

Drepturile de participare se ridică
pînă la 31 dec. 1977, la 200 mărci vest-germane
începînd cu 1 ian. 1978, la 230 mărci vest-germane

Studenții vor plăti, odată cu prezentarea legitimației de student, Biroului Congresului 50 de mărci vest-germane.

Persoanele însoțitoare (participare la ședințele publice ale Congresului și la recepțiile oferite tuturor participanților) plătesc 100 de mărci vest-germane.

Cont bancar : Deutsche Bank, BLZ : 30070010, Konts-Nr. : 5694526, Weltkongreß 1978.

Cont poștal : Postscheckkonto Essen 46885—431

Achitarea drepturilor permite participarea la toate reuniunile științifice, la recepțiile oferite tuturor participanților la Congres și obținerea rezumatelor publicate ale conferințelor și comunicărilor.

Rezervarea de camere la hotel, precum și programele accesorii și călătoriile organizate cu prilejul Congresului revin Sindicatului de inițiativă din Düsseldorf.

Compania aeriană oficială a Congresului : Deutsche Lufthansa.

O.D.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, Preludiul ideii de libertate morală, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice. Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, Arta, o ipostază a libertății, 1977, 303 p., 10,50 lei.

LUIGI PAREYSON, Estetica. Teoria formativității. Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

EDITURA MERIDIANE

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, Estetica contemporană, vol. I și II, 1976, 380 p. + 445 p., 21 lei.

* * * Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică și teoria artei. Coordonatori: Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

ȘTEFAN MORAWSKI, Marxismul și estetica. Trad. de Claudia Dumitriu și Ion Pascadi. Prefață, comentarii, note și indice tematice de Ion Pascadi, 2 vol., 304 p. + 352 p., 21,50 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers, 1976, 275 p., 14,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ION DIDILESCU, PETRE BOTEZATU, Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne, 1976, 477 p., 14,40 lei.

ALEX. BOBOC, Istoria filozofiei contemporane, 1976, 243 p., 7,65 lei.

MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, Filozofie. Tematică. Bibliografie. Crestomație, 1976, 480 p., 21,60 lei.

ERNEST STERE, Istoria filozofiei antice și medievale, 1976, 226 p., 10,10 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, Ființa istorică, Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

TITU POPESCU, Specificul național în doctrinele estetice românești, 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, Studii de istoria și sociologia culturii românești din Transilvania, vol. I, 1977, 312 p., 15 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, Convingeri științifice și politice, 1977, 376 p., 12 lei.

VIOREL GH. VODA, Gîndirea statistică — un mod de gîndire al viitorului, Cuvînt înainte de acad. Gh. Mihoc, 1977, 192 p., 5,25 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, Experiență, artă, gîndire, 1977, 390 p., 13 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, Johannes Honterus. Viața și opera sa în imagini, 1977, 143 p., 11,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P.P. NEGULESCU, Scrieri inedite, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.

MIRCEA MALIȚA, Sisteme în științele sociale, 1977, 352 p., 25 lei.

DAVID. Introducere în filozofie. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori. Coordonator: Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * Conștiință socialistă și participare socială. Coordonatori: Constantin Potîngă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

CĂTĂLIN ZAMFIR, Strategii ale dezvoltării sociale, 1977, 256 p., 8 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, De la Sisif la Prometeu, 1977, 199 p., 7 lei.

HERBERT MARCUSE, Scrieri filozofice, 1977, 534 p., 16 lei.

N.P. DUBININ, Mișcarea eternă, 1977, 468 p., 13 lei.

* * * Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică. Colecția: Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, Doctrine politice ale capitalismului contemporan, 1977, 334 p., 9 lei.

MIHAI PETRESCU, Partide, clase, națiuni, 1977, 256 p., 9 lei.

AL. TĂNASE, Cultură și civilizație, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, Existență și realitate în știință și filozofie, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, Pași peste granițe, 1977, 322 p., 10 lei.

MIHAI FLORESCU, Dimensiunile cunoașterii, 1977, 240 p., 9 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, Echitate și dreptate, 1977, 104 p., 3 lei.

PLATON, Opere, vol. II. Ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

GOTLOB FREGE, Scrieri logico-filozofice, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

CONSTANTIN STROE, Etica lui Dimitrie Gusti, 1977, 144 p., 5 lei.

ERNEST STERE, Din istoria doctrinelor morale, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, Logica modernă. Schiță a logicii formale, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, Viitorul, 1977, 376 p., 12 lei.

EDITURA MINERVA

MARX-ENGELS-LENIN, Despre om și umanism, vol. I—II. Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși, 1976, 176 p. + 320 p., 9 lei.

GHEORGHE STROIA, Estetică și militantism, 1977, 384 p., 12,50 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXV, 1, P. 1—128, BUCUREȘTI, 1978

I. P. Informația — c. 179

43 503

Lei 20

I 8033

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- LOCUL ŞI ROLUL MUNCII POLITICO-IDEOLOGICE ÎN FORMAREA ŞI DEZVOLTAREA CONŞTIINŢEI SOCIALISTE

  CONSTANTIN RĂDUCU

- RAPORTUL DINTRE „MONDIAL" ŞI „NAŢIONAL" ÎN DEZVOLTAREA ISTORICĂ

  ION FLOREA

PROBLEME ACTUALE ALE REVOLUŢIEI ŞTIINŢIFICO-TEHNICE

Colaborează: MIHAI DRĂGĂNESCU, VALTER ROMAN, N. N. CONSTANTINESCU

- HEIDEGGER ŞI ONTOLOGIA UMANULUI

  AL. BOBOC

2

MARTIE – APRILIE

TOMUL XXV – 1978

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXV 1978 2

EA

1990
0 1111 2005
97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, Telex 11226, rue 13 Décembre, no 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8033

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXV Nr. 2 1978

ULL 2014 2022

SUMAR

- CONSTANTIN RĂDUCU, Locul și rolul muncii politico-ideologice în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste 133
- ALEXANDRU R. FLORIAN, Aspecte ale analizei marxiste a realității sociale . . 141
- ION FLOREA, Raportul dintre „mondial" și „național" în dezvoltarea istorică . . . 147
- DUMITRU MAZILU, Independență și interdependență în lumea contemporană . . 156

PROBLEME ACTUALE ALE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICO-TEHNICE

- MIHAI DRĂGĂNESCU, Structuri și inteligență artificială 163
- VALTER ROMAN, Revoluția științifico-tehnică și „societatea entropică" sau antientropică 170
- N. N. CONSTANTINESCU, Influența revoluției științifice și tehnice în direcția adîncirii și perfecționării democratismului economic socialist 179

DISCUȚII

- FLORIN GEORGESCU, O încercare privind existența progresului 187

CRONICA IDEILOR

- ANDREI CRIȘAN, Fenomenul religios în discuțiile marxiștilor francezi 191

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- C. I. GULIAN, Hermeneutica lui Paul Ricoeur și structuralismul 199
- AL. BOBOC, Heidegger și ontologia umanului 206
- LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Pascal sau aventura „trestiei cugetătoare" . . 222

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- RADU TOMOIAGĂ, Istoria conceptului de geniu (Text inedit) 231
- M. T. BULIMAR, Tudor Vianu și criza culturii moderne 239

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ION REBEDEU, Cultură și civilizație 247
- ION PASCADI, Civilizația — ipostază a culturii? 252

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 257

Rev. filoz., **XXV**, 2, p. 129–230, București, 1978.

27520

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 2 1978 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● КОНСТАНТИН РЭДУКУ, Место и роль политико-идеологической работы в формировании и развитии социалистического сознания 133
● АЛЕКСАНДРУ ФЛОРИАН, Некоторые аспекты марксистского анализа социальной реальности 141
● ИОН ФЛОРЯ, Соотношение между «мировым» и «национальным» в историческом развитии 147
● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Независимость и в заимозависимость в современном мире 156

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

● МИХАЙ ДРЭГЭНЕСКУ, Структуры и исскусственный мозг. 163
● ВАЛЬТЕР РОМАН, Научно-техническая революция и «энтропическое» или нег-энтропическое общество» 170
● Н. Н. КОНСТАНТИНЕСКУ, Влияние научно-технической революции на процесс углубления и совершенствования социалистической экономической демократии. 179

ДИСКУССИИ

● ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, В связи с понятием прогресса 187

ХРОНИКА ИДЕЙ

● АНДРЕЙ КРИШАН, Дискуссии французских марксистов вокруг религиозного явления. 191

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

● К. И. ГУЛИАН, Герменевтика Поля Рикёра и структурализм 199
● АЛ. БОБОК, Хейдегер и онтология человеческого 206
● А. ДУМИТРЕСКУ-КОДРЯНУ, Паскаль или происшествия «размышляющего тростника» 222

Rev. filoz., **XXV**, 2, p. 129–260, Bucureşti, 1978

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● РАДУ ТОМОЯГЭ, История понятия о гении (Неопубликованный текст) . . 231
● М. Т. БУЛИМАР, Тудор Вияну и кризис современной культуры 239

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ИОН РЕБЕДЭУ, Культура и цивилизация 247
● ИОН ПАСКАДИ, Является ли цивилизация одним из состояний культуры? 252

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 257

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV N° 2 1978

SOMMAIRE

● CONSTANTIN RĂDUCU, L'importance et le rôle du travail politique-idéologique dans la formation et le développement de la conscience socialiste 133
● ALEXANDRU R. FLORIAN, Aspects de l'analyse marxiste de la réalité sociale . . 141
● ION FLOREA, Le rapport entre «mondial» et «national» dans le développement historique 147
● DUMITRU MAZILU, L'indépendance et l'interdépendance dans le monde contemporain 156

PROBLÈMES ACTUELS DE LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE-TECHNIQUE

● MIHAI DRĂGĂNESCU, Structures et intelligence artificielle 163
● VALTER ROMAN, La révolution scientifique-technique et la «société entropique» ou antientropique 170
● N. N. CONSTANTINESCU, L'influence de la révolution scientifique et technique dans la direction de l'élargissement et du perfectionnement du démocratisme économique socialiste 179

DISCUSSIONS

● FLORIN GEORGESCU, Un essai concernant l'existence du progrès 187

CHRONIQUE DES IDÉES

● ANDREI CRIȘAN, Le phénomène religieux dans les discussions des marxistes français 191

ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● C. I. GULIAN, L'herméneutique de Paul Ricoeur et le structuralisme 199
● AL. BOBOC, Heidegger et l'ontologie de l'humain 206
● LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Pascal ou l'aventure du «roseau pensant» . . 222

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● RADU TOMOIAGĂ, L'histoire du concept de génie (Texte inedit) 231
● M. T. BULIMAR, Tudor Vianu et la crise de la culture moderne 239

OPINIONS SUR LES LIVRES

● ION REBEDEU, Culture et civilisation 247
● ION PASCADI, La civilisation — une hypostase de la culture? 252

LA VIE SCIENTIFIQUE 257

Rev. philos., **XXV**, 2, p. 129—260 Bucarest 1978.

LOCUL ȘI ROLUL MUNCII POLITICO-IDEOLOGICE ÎN FORMAREA ȘI DEZVOLTAREA CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

DE

CONSTANTIN RĂDUCU

La baza întregii activități politico-ideologice desfășurate de către Partidul Comunist Român în anii revoluției și construcției socialiste pentru formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste stau în mod consecvent concepția materialismului dialectic și istoric, cunoașterea, însușirea și aplicarea în viață a politicii interne și externe a partidului și statului nostru.

Documentele celui de-al XI-lea Congres al partidului au stabilit măsurile de perfecționare a întregii activități economico-sociale, direcțiile fundamentale ale edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism. Una dintre aceste direcții constă în intensificarea, perfecționarea activității politico-ideologice și cultural-educative pentru formarea omului nou, multilateral dezvoltat, pentru afirmarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste. Așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „Partidul nostru a pornit de la faptul că desfășurarea unei permanente activități politico-ideologice și de educație socialistă reprezintă o necesitate obiectivă în întreaga perioadă de construire a socialismului și comunismului, o componentă esențială a procesului de făurire a noii societăți. Noi considerăm și am considerat întotdeauna că menirea istorică a socialismului este nu numai de a elibera omul de asuprire și exploatare, de a asigura bunăstarea lui materială, ci de a făuri o civilizație spirituală superioară, care nu se poate realiza decît prin formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire culturală și profesională, cu un profil moral-politic înaintat" [1].

Ca partid marxist-leninist, revoluționar, ca exponent fidel al intereselor majore ale întregului popor, partidul nostru își exercită rolul de forță politică conducătoare în societate prin linia sa ideologică și politică, printr-o multilaterală activitate politico-educativă și organizatorică desfășurată din interiorul vieții economico-sociale, printr-o stăruitoare și permanentă activitate de transformare revoluționară a societății, de formare a omului nou, constructor activ și conștient al propriei sale istorii.

Conștiința socialistă acționează ca factor stimulator asupra dezvoltării bazei tehnico-materiale, a existenței sociale. De gradul și intensitatea participării comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii la elaborarea deciziilor, a liniei politice a partidului și la transpunerea lor în practică depind îndeplinirea cu succes a sarcinilor și angajamentelor, accelerarea progresului și civilizației, ridicarea nivelului de trai material și spiritual al poporului nostru. Tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în acest sens că „Numai prin participarea activă a tuturor comuniștilor la realizarea Programului partidului, deci și a muncii educative-politice, vom îndeplini cu succes sarcinile de edificare a socialismului și comunismului, odată cu formarea omului nou, de care depinde, pînă la urmă, înfăptuirea cu succes a tot ceea ce ne propunem în viitor" [2].

În documentele Congresului al XI-lea, în expunerile tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, la plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1976 și la Consfătuirea de lucru cu activiștii și cadrele din domeniul educației politice,

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Ed. politică, 1972, p. 628–629.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 89.

. Rev. filoz., **XXV**, 2, p. 133–162, București, 1978.

al propagandei și ideologiei din 9 septembrie 1977, în Conferința Națională a P.C.R. din decembrie 1977 sînt fundamentate în mod științific liniile directoare ale activității de educație revoluționară, socialistă a oamenilor muncii în etapa pe care o străbatem. În acest spirit, *obiectivul central al întregii munci politico-educative* îl reprezintă *asigurarea cunoașterii, însușirii și aplicării de către masele largi populare a politicii interne și externe a partidului și statului nostru, a Programului partidului — carta fundamentală ideologică, teoretică și politică a partidului —, a legilor țării, a hotărîrilor și măsurilor adoptate de partid și de stat, de organele și organizațiile de partid și de stat locale.*

Munca politico-ideologică și cultural-educativă este chemată să acționeze cu fermitate pentru lărgirea orizontului de cunoștințe profesionale, politice, ideologice, științifice și de cultură generală, însușirea a tot ceea ce creează mai valoros omenirea în domeniul științei și culturii, educarea maselor largi populare, îndeosebi a tinerei generații, în spiritul dragostei față de muncă, al abnegației pentru îndeplinirea exemplară a sarcinilor de plan la toți indicatorii, al introducerii progresului tehnico-științific, pentru *înțelegerea muncii ca valoare supremă, definitorie a personalității și existenței umane, ca îndatorire politică și patriotică fundamentală.*

Educarea oamenilor muncii în spiritul concepției partidului nostru despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric —, al eticii și echității socialiste, al lărgirii orizontului lor general de cunoaștere, al combativității intransigente împotriva concepțiilor și mentalităților înapoiate, retrograde, mistico-obscurantiste, a curentelor de gîndire idealiste, reprezintă o sarcină importantă în activitatea politico-educativă. Aceasta înseamnă a pune omul în centrul tuturor activităților politice și sociale, a porni de la cerințele sale reale, a milita pentru integrarea sa organică și conștientă în producție, în viața socială, pentru modelarea lui în spiritul principiilor generale ale socialismului și comunismului, a-l face mai bun, mai uman, mai drept, a combate cu argumente științifice, marxiste, falsul umanism burghez, bazat pe exploatare și asuprire, pe inegalitate și nedreptate socială.

Munca politico-educativă desfășurată de organizațiile de partid, consiliile de educație politică și cultură socialistă, organizațiile de sindicat, U.T.C. și pionieri, de toți factorii educaționali de la toate nivelurile, pentru formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, trebuie să aibă în permanență *un pronunțat caracter militant, revoluționar, concret, dinamic, mobil* în raport cu obiectivele și sarcinile specifice fiecărei etape și colectivități umane. Reflectînd activ, transformator existența socială, conștiința socialistă are un profund caracter politic. Celebra teză a lui V. I. Lenin după care politicul reprezintă „expresia concentrată a economicului" își găsește o deplină confirmare în strategia fundamentală a partidului nostru privind edificarea socialismului și comunismului, în făurirea unei economii prospere bazată pe aplicarea cuceririlor revoluției științifico-tehnice, urmărind satisfacerea tot mai deplină a nevoilor materiale și spirituale ale tuturor oamenilor muncii. Conștiința politică a comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii, formată pe baza ideologiei marxiste, are o evoluție dinamică, un caracter angajant, militant, combativ, prospectiv, exprimă cel mai de aproape interesele economice, sociale ale oamenilor, influențează în măsură tot mai mare celelalte forme ale conștiinței socialiste, activitatea oamenilor în producție, în viața spirituală, în familie și societate.

Activitatea politico-ideologică privită în totalitatea laturilor sale componente, a formelor și mijloacelor folosite — documentele de partid și de stat, adunările generale, învățămîntul politico-ideologic, învățămîntul de stat, presa, radioteleviziunea, lucrările și revistele de specialitate, tipăriturile, consfătuirile, sesiunile, dezbaterile, schimburile de experiență, concursurile și olimpiadele, creația tehnico-științifică, culturală etc. — promovează în mod asiduu în rîndurile comuniștilor, ale celorlalți oameni ai muncii, valorile ideologiei marxiste, ale umanismului socialist, devotamentul față de patrie, partid și popor, spiritul de cutezanță, entuziasmul revoluționar, eroismul, patriotismul și internaționalismul, dăruirea și pasiunea în muncă etc. Însușirea ideologiei marxist-leniniste, transformarea ideilor și tezelor ei în convingeri filozofice, etice, economice, juridice etc. ale oamenilor, la nivel macro și microsocial, constituie o cerință expresă, o necesitate obiectivă, permanentă pentru ridicarea pe trepte tot mai înalte a conștiinței socialiste, a luptei pentru înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului nostru, a idealurilor comuniste.

Conștiința politică se exprimă prin adeziunea deplină a comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii la politica partidului; prin însușirea profundă a conținutului Programului partidului și considerarea acestuia ca propriul lor program de acțiune revoluționară, prin orientarea întregii activități social-umane în concordanță cu sarcinile strategice specifice fiecărei etape; prin ridicarea necontenită a pregătirii profesionale și de specialitate, prin angajarea plenară la înfăptuirea sarcinilor majore ce le revin; prin participarea activă, constructivă la elaborarea și înfăptuirea hotă-

rirîlor și deciziilor pe plan central și local. *Conștiința politică* reprezintă acea *legătură directă între latura teoretică și practica socială*, acea limpezime a înțelegerii necesității edificării noii societăți prin participarea directă, nemijlocită, a fiecărui om al muncii la înfăptuirea obiectivelor propuse, printr-o atitudine responsabilă, comunistă, față de muncă, de sarcinile obștești. *Responsabilitatea* reprezintă *o componentă de bază a conștiinței politice*, ea exprimă modul în care fiecare cetățean își înțelege menirea socială, statutul său de proprietar, producător și beneficiar al rezultatelor propriei munci. În documentele partidului nostru și în principal, în opera teoretică și practică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, se acordă o mare însemnătate sporirii permanente a responsabilității sociale, politice, care nu înseamnă doar o atitudine înaintată față de muncă, ci cuprinde întreaga problematică social-politică și umană, totalitatea sferelor și împrejurărilor în care acționează oamenii.

Responsabilitatea politică, morală, juridică, civică înseamnă însușirea normelor și principiilor de organizare ale partidului și statului, a sistemului de valori specifice socialismului, angajarea conștientă și asumarea unor răspunderi suplimentare, atitudine militantă în sprijinul înfăptuirii optime a sarcinilor specifice, asumarea și sprijinirea unor inițiative și metode îndrăznețe în muncă, în procesul creației, desfășurarea unor activități materiale, spirituale de înaltă eficiență. Toate acestea îmbogățesc practica social-umană, atrag în circuitul economic, cultural noi și noi resurse materiale și umane.

Responsabilitatea are un caracter concret, se manifestă prin acțiune, se măsoară prin eficiență atît în producția materială — evident, cea mai importantă și cea mai lesne de observat —, cît și în celelalte domenii ale vieții sociale — învățămînt, știință, cultură, sănătate ș.a., care, prin rezultatele și efectele lor influențează direct sau indirect, nemijlocit sau mijlocit, în prezent sau în viitorul apropiat, înfăptuirea sarcinilor cuprinse în Programul partidului.

Pornind de la cunoașterea concretă a realizărilor, greutăților și limitelor în anumite subsisteme ale întregului social, a cerințelor și perspectivelor dezvoltării — pe bază de analize, studii, experimente, prefigurarea tendințelor dezvoltării mondiale etc. — conducerea partidului și statului nostru a luat în ultima perioadă o seamă de măsuri de excepțională însemnătate dintre care amintim: reorganizarea învățămîntului liceal și profesional; introducerea acordului global în agricultură; organizarea Festivalului național „Cîntarea României"; elaborarea unui program suplimentar de dezvoltare a economiei pînă în 1980, adoptat de Plenara C.C. al P.C.R. din 7—9 decembrie 1977; creșterea retribuției tuturor categoriilor de oameni ai muncii, a pensiilor și alocațiilor pentru copii și multe alte măsuri. Prin aplicarea acestora s-a grăbit și se grăbește procesul de dezvoltare multilaterală a societății noastre, de obținere a unor rezultate pe măsura cadrului politico-organizatoric creat, a posibilităților existente în industrie, agricultură, învățămînt și cultură etc.

Un alt exemplu de responsabilitate la nivel macrosocial îl reprezintă chemările la întrecere între județe, localități, ramuri și unități economice, cu obiective concrete, cu termene bine stabilite. Aceste întreceri angajează practic întreaga țară; efectul lor în perioada 1971—1975 s-a măsurat în înfăptuirea cincinalului înainte de termen și se va măsura și în viitor prin îndeplinirea și depășirea sarcinilor de plan, prin mari economii peste plan, valorificarea superioară a resurselor, gospodărirea și înfrumusețarea localităților, prin crearea unei atmosfere tonifiante de optimism și încredere în forța creatoare a omului liber, stăpîn pe destinele sale.

Responsabilitatea, ca fenomen și manifestare superioară de conștiință, se găsește într-o strînsă relație cu gradul de cunoaștere și de investigare a realităților, cu intensitatea și eficiența participării cadrelor de conducere, a celorlalți oameni ai muncii la elaborarea deciziilor (opțiune pentru cele mai corespunzătoare variante — strategii, tactici — raportate la exigențele vieții materiale și spirituale contemporane, la cerințele și posibilitățile existente), la mobilizarea tuturor forțelor și energiilor în vederea înfăptuirii lor în practică.

În fapt, educația oamenilor muncii în spiritul răspunderii comuniste față de îndeplinirea sarcinilor trebuie să se regăsească calitativ superior, diferențiat, în totalitatea acțiunilor întreprinse. În esența lor, activitățile politico-ideologice, cultural-educative, științifice, profesionale trebuie să se adreseze cu prioritate gîndirii, intereselor naționale și celor individuale, voinței, trebuințelor, sentimentelor, idealurilor oamenilor, în așa fel încît să-i ajute să înțeleagă și să-și însușească în mod liber, conștient, normele, principiile și necesitățile societății, să-și formeze convingeri, răspunderi și motivații de acțiune responsabilă, transformatoare.

O preocupare de primă importanță pentru munca politico-educativă o reprezintă stimularea cunoașterii și *generalizării experienței înaintate, a inițiativelor valoroase* în muncă. Latură a creației umane, inițiativa presupune cunoașterea aprofundată a documentelor de partid și de stat care stabilesc obiectivele și prioritățile dezvoltării, a condițiilor obiective și subiective existente, o înaltă compe-

tență profesională — de cele mai multe ori probată și validată de colectivitate ca urmare a prestigiului deosebi tîn muncă — lupta împotriva inerției, rutinei și suficienței, voință, dăruire și pasiune, interes pentru introducerea noului, pentru folosirea judicioasă a mașinilor și utilajului, a pămîntului, a timpului de muncă, creșterea eficienței muncii și acțiunilor desfășurate.

O atenție permanentă trebuie acordată cunoașterii în detaliu, a semnificațiilor și efectelor inițiativelor, asigurării evidenței rezultatelor și impulsionării participării respectivelor colective de muncă la înfăptuirea acestora. Oricum, practica de a lansa festiv doar unele inițiative — așa cum se mai întîmplă — de a nu urmări exigent modul de aplicare, eficiența lor, nu poate avea decît efecte negative.

Responsabilitatea față de îndeplinirea exemplară a sarcinilor de plan trebuie întregită *cu înțelegerea semnificației politice a muncii desfășurate*, cu cunoașterea efectelor contribuției personale la dezvoltarea generală, a avuției naționale, cu participarea cît mai eficientă la viața social-politică a țării. Spiritul de combativitate și de responsabilitate se întreține și se cultivă, se autoîmbogățește printr-o activitate politico-ideologică neîntreruptă, printr-un efort general și individual permanent, pentru stimularea noului, a creativității în toate domeniile, prin asigurarea realizării funcțiilor criticii și autocriticii. În viziunea și practica partidului nostru, critica are un rol esențial, principial, partinic în înlăturarea a ceea ce este vechi, perimat, în îndreptarea lucrurilor, a oamenilor. Critica nu este similară cu violența, duritatea, înjosirea demnității umane, nu reprezintă un mijloc de răfuială etc. cum mai este socotită și folosită de unii oameni.

În esență, ceea ce am dori să subliniem este faptul că numai în măsura în care responsabilitatea, convingerile politice se clădesc pe opțiuni și motivații ideologice, științifice, afective, ele au forță și eficiență, amplifică eforturile creației, participării, prin mecanismele și pîrghiile democrației socialiste, ale tuturor categoriilor de oameni ai muncii, indiferent de naționalitate, la conducerea și rezolvarea treburilor de stat și obștești, generează entuziasm și devotament pentru apărarea și dezvoltarea cuceririlor revoluționare, a suveranității și independenței naționale.

În condițiile contemporaneității, ale marilor schimbări și transformări, ale marilor probleme cu care se confruntă omenirea, conștiința politică cunoaște o dezvoltare și emancipare deosebită.

Pentru partidul și statul nostru a devenit o practică curentă informarea promptă a opiniei publice asupra activității desfășurate pe plan extern în direcția instaurării unei noi ordini economice și politice, pentru făurirea unei lumi mai bune și mai drepte, întărirea unității și coeziunii mișcării comuniste și muncitorești internaționale, solidaritatea cu forțele progresiste și democratice, antiimperialiste, pentru salvgardarea păcii. Prezentarea rezultatelor întîlnirilor diferitelor delegații de partid și de stat cu șefi de state și de partide politice, a tratativelor, a propunerilor în cadrul unor organisme internaționale, a poziției marxist-leniniste, internaționaliste a partidului și statului nostru în rezolvarea marilor probleme ale contemporaneității în favoarea maselor largi populare etc. ajută comuniștii, pe ceilalți oameni ai muncii să înțeleagă și să sprijine activ înfăptuirea politicii externe.

Aprecierile cuprinse în documentele Congresului al XI-lea, precum și în Programul partidului cu privire la evoluția vieții internaționale sînt confirmate de evenimentele care au loc pe plan mondial. Implicațiile agravante ale crizei petrolului, energiei, monetar-financiare, dau noi dimensiuni ascuțirii contradicțiilor dintre diferite state și grupări de state, luptelor clasei muncitoare, ale celorlalte forțe progresiste din țările capitaliste împotriva intensificării exploatării, inflației, șomajului, luptei pentru reîmpărțirea lumii. Referindu-se la această gravă problemă, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „în promovarea politicii de reîmpărțire a lumii se folosesc tot felul de mijloace — atît pașnice cît și nepașnice, atît economice, cît și militare, inclusiv amestecul în treburile interne ale popoarelor, învrăjbirea între state, stimularea directă sau indirectă a stării de tensiune și chiar a conflictelor militare dintre diferite țări. Se poate prevedea că lupta pentru reîmpărțirea lumii, precum și contradicțiile dintre state legate de aceasta, se vor înteți, creînd grave pericole pentru dezvoltarea economico-socială independentă a popoarelor, pentru pacea și securitatea întregii omeniri" [3].

Această analiză lucidă și profundă atrage, totodată, atenția asupra necesității activizării politice a tuturor forțelor progresiste din lume pentru a face imposibilă declanșarea unui război atomo-nuclear nimicitor, care ar pune sub semnul întrebării însăși specia umană.

Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste presupune îmbinarea organică, armonioasă dintre pregătirea profesională de specialitate cu pregătirea politico-ideologică, de cultură generală, care să se materializeze într-un sistem ferm, trainic de convingeri fi-

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a partidului Comunist Român. 7—9 decembrie 1977*, București, Edit. politică, 1977, p. 61.

lozofice, juridice, etice, economice, estetice de esență socialistă. „În concepția noastră educația socialistă, conștiința socialistă implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric — formarea unei atitudini cetățenești înaintate" [4].

Activitatea politico-ideologică are menirea să-i formeze pe oameni nu în direcția însușirii mecanice a unor teze și citate, ci pentru a putea judeca de sine stătător, cu maturitate și răspundere, fenomenele, evenimentele, transformările contemporane de pe poziții materialist-dialectice și să desprindă concluzii corespunzătoare pentru activitatea lor practică, pentru împlinirea lor ca personalități multilaterale.

Eficiența acțiunilor politico-ideologice și cultural-educative, științifice se oglindește în modul de gîndire, de comportament și acțiune în procesul muncii, în viața de familie, în totalitatea raporturilor sociale, în modul de înțelegere și interpretare a fenomenelor și evenimentelor pe plan intern și internațional, în promovarea consecvent revoluționară a valorilor socialismului, în combaterea concepțiilor și curentelor de gîndire idealiste.

Modul în care aceste activități sensibilizează, atrag și conving oamenii, se află într-o strînsă legătură cu solicitarea intensivă a capacității lor de gîndire, cu stimularea participării lor la analiza și explicarea sensurilor și semnificațiilor problemelor dezbătute.

Educația și autoeducația, orizontul spiritual larg, specific omului nou, multilateral dezvoltat, care dispune de mijloace și canale de instruire și informare tot mai diverse, mai bogate, nu mai pot fi compatibile cu acțiunile improvizate, superficial pregătite. În condițiile de azi și cu atît mai mult în cele de mîine, cei care fac educație politico-ideologică nu se mai pot baza exclusiv pe cunoștințele acumulate anterior sau pe autoritatea pe care le-o conferă funcția. Cunoștințele se cer permanent înnoite, în pas cu dezvoltarea vieții culturale, științifice, altfel actul educațional riscă să fie plat, amorf, fără audiență, deci ineficient.

În mod deosebit se pune problema asigurării *actualității informațiilor, a selectării acestora în funcție de gradul de pregătire și de înțelegere* al diferitelor categorii socioprofesionale, de vîrstă, înlăturării hotărîte a formulărilor stereotipe sau voit „academice", lipsite de legătură cu viața, a schematismului și descriptivismului ș.a., care mai mult poluează decît aduc servicii cunoașterii, educației. În etapa pe care o străbate azi omenirea, perisabilitatea unor cunoștințe, permanenta depășire a unor momente de vîrf, îndeosebi din ramurile de avangardă ale dezvoltării producției materiale, dar și în viața spirituală este un lucru firesc. Dar tot atît de firesc este ca toți oamenii muncii să dovedească o neîncetată receptivitate față de tot ceea ce este nou, față de tot ceea ce intră în patrimoniul universal al cunoașterii umane, să studieze metodic, temeinic, cu pasiune o tot mai bogată și diversă literatură de specialitate și social-politică, să-și îmbogățească necontenit zestrea de cunoștințe, să-și sporească în felul acesta competența, capacitatea de a le aplica în viață, de a-și dezvolta propria capacitate de creație. „Trebuie să ne fie clar tuturor — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului — că oricîte cursuri am face, dacă fiecare nu se va ocupa să învețe, să învețe și iar să învețe, nu vom reuși să obținem o ridicare generală a nivelului de cunoștințe, nici a celor profesionale și tehnice, nici a celor politice. Esențial este ca fiecare să înțeleagă că trebuie să studieze, să învețe continuu" [5].

Schimbările calitative produse în dezvoltarea conștiinței socialiste își au sorgintea în marile eforturi făcute de partidul și statul nostru în toți anii socialismului, cu deosebire după Congresul al IX-lea al partidului, în dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii, în preocupările constante pentru însușirea ideologiei marxiste, a valorilor autentice ale geniului uman de pretutindeni, în lărgirea orizontului general de cunoaștere al maselor largi populare.

Conștiința socialistă se formează și se dezvoltă în legătură nemijlocită cu *profunzimea cunoașterii*. Între conștiință și cunoaștere există o interdependență dialectică, o intercondiționare. Se poate aprecia că între nivelul conștiinței și cel al cunoașterii există un raport direct proporțional. Desigur, în viața reală pot exista și există de fapt oameni care prin natura instrucției, a pasiunii pentru studiu, pentru nou, stăpînesc prin excelență instrumentele cunoașterii unor profesii sau domenii, dar care sînt tributari unor concepții și mentalități înapoiate, mistico-religioase, unor manifestări de indisciplină, de nesoco-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 93—94.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din întreprinderi și centrale industriale și de construcții*, 19 februarie 1972, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 908.

tire a unor norme ale eticii și echității socialiste, ale legalității socialiste. Aceste discrepanțe reprezintă însă excepții, neîmpliniri.

De asemenea, trebuie să reținem faptul că acumulările în domeniul cunoașterii nu se proiectează automat în sfera conștiinței, nu sînt receptate în măsură egală de toți oamenii, ci în mod diferențiat în funcție de o seamă de variabile — preocupări, interese, idealuri, năzuințe, pasiuni, vîrste care nu coincid și nu pot de fapt să coincidă vreodată. Prin mecanismele sale, conștiința umană acceptă valorile oferite de cunoaștere în mod selectiv, aș spune discriminatoriu, raportat la personalitatea distinctă a fiecărui subiect. De aceea, devenirea unui act de cunoaștere într-un act de conștiință, într-o atitudine, într-o acțiune transformatoare sau distrugătoare implică o gîndire lucidă, o judecată valorică de acceptare sau de respingere, de indiferență. Așadar, oamenii ca ființe sociale, ca unicate psihice, afective, intelective și voliționale percep și interpretează gradual diferit anumite cuceriri ale științei și tehnicii, anumite măsuri politico-organizatorice, economico-administrative etc., stabilite pe plan central sau local. Această multitudine diferențiată, extrem de diversă în sesizarea și înțelegerea dimensiunii evenimentelor, măsurilor etc., explică puterea de gîndire a oamenilor, de aderare sau de respingere a respectivelor decizii, opțiunile, interesele, stările lor de certitudine sau de incertitudine, de spirit, reacții care exprimă eul uman în adevărata sa plenitudine și personalitate.

Experiența țării noastre probează cu forța adevărului că pe măsura adîncirii omogenizării societății noastre socialiste, pe măsură ce oamenii muncii devin tot mai conștienți de caracterul științific al politicii generale a partidului, care exprimă interesele majore, vitale ale poporului, ale fiecărui membru al societății, gradul de înțelegere și de participare deliberată a acestora la înfăptuirea obiectivelor Programului partidului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism este mai înalt, mai rodnic. Democrația nouă, revoluționară promovată cu atîta consecvență de conducerea partidului, personal de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, creează un cîmp practic nelimitat de participare a maselor la elaborarea și îndeplinirea liniei politice a partidului. În ultimii ani, la dezbaterea publică a principalelor documente ale congreselor și consfătuirilor care au avut loc, au participat milioane de oameni ai muncii de toate categoriile, fără deosebire de naționalitate, prilejuri cu care au fost făcute numeroase și valoroase propuneri vizînd perfecționarea organizării și conducerii științifice a producției și a muncii, a democrației socialiste, a relațiilor sociale, a învățămîntului, științei și culturii etc. și care și-au găsit locul într-o măsură sau alta în hotărîrile adoptate. Saltul calitativ petrecut în conștiința oamenilor, în modul lor activ, plin de răspundere comunistă cu care participă la întreaga viață social-politică a țării, exprimă coincidența, identitatea dintre interesele fundamentale ale societății socialiste cu cele ale oamenilor, înaltul umanism promovat cu fermitate de partidul nostru, umanism care conferă noi amplitudini încrederii tuturor cetățenilor țării în partid. „Umanismul revoluționar — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — concepe afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății, promovînd principiul rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității" [6].

Această condiționare reciprocă, a fericirii generale cu cea individuală creează convingeri, împliniri, stări de spirit propice manifestării solidarității umane, colaborării și întrajutorării în procesul muncii, în viața socială, îndeamnă la exigență față de sine și de alții, contribuie la eradicarea individualismului, egoismului, mercantilismului etc. Ea nu se realizează însă de la sine, ci printr-o muncă perseverentă de educație socialistă și comunistă care să vizeze permanent integrarea deplină a individului în procesul general de edificare a noii societăți.

Obiectivele de importanță istorică stabilite de Congresul al XI-lea și de Conferința Națională a partidului din decembrie 1977, deschid o perspectivă plină de încredere și optimism în viitor, arată întregii lumi ce este în stare să construiască un popor liber sub conducerea comuniștilor, îndeamnă la reflectare și meditație, la acțiune revoluționară. Realizarea unui asemenea program, pe lîngă mari eforturi materiale, implică cu necesitate dezvoltarea conștiinței socialiste a tuturor oamenilor muncii, a gîndirii lor economice, a pregătirii lor profesionale la cotele exigențelor producției moderne.

Materializarea acestor obiective cer mobilizarea exemplară, totală, a forțelor națiunii noastre, îmbunătățirea continuă a muncii politico-educative care să asigure formarea și consolidarea conștiinței socialiste, în mod deosebit a laturii sale economice, în vederea introducerii progresului științifico-tehnic, a ridicării nivelului calitativ al întregii activități economice, al tuturor produselor, a valori-

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, p. 94.

ficării superioare a resurselor materiale și umane, organizării științifice a producției și a muncii, întăririi ordinii și disciplinei, creșterii răspunderii în îndeplinirea în condiții de înaltă eficiență a sarcinilor, înlăturării ferme a manifestărilor de conservatorism, birocratism, automatism, indiferență, rutină, a tot ce contravine într-un fel sau altul intereselor generale, normelor eticii și echității socialiste, legalității socialiste.

Dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, introducerea progresului tehnico-științific, apariția de noi profesiuni, creșterea complexității și dinamismului întregii vieți economico-sociale etc. pun în fața frontului politico-ideologic, a organismelor de stat și de specialitate, noi și noi probleme legate de efectele și implicațiile acestui proces: reciclarea cunoștințelor, calificarea, policalificarea și politehnizarea, multilateralitatea pregătirii omului, lărgirea orizontului său de cunoaștere.

Toate aceste cerințe presupun o activitate politico-ideologică, organizatorică intensă care să cuprindă — pe temeiul unor studii interdisciplinare — căile și mijloacele, modalitățile concrete prin care fiecare cetățean al țării să-și poată valorifica la maxim capacitățile, disponibilitățile, să dobîndească noi cunoștințe și aptitudini profesionale, să-și însușească noi profesii, să asigure fiecărui membru al societății noastre, așa cum spunea Engels, „posibilitatea să-și dezvolte și să-și manifeste în toate direcțiile totalitatea aptitudinilor sale fizice și intelectuale, munca transformîndu-se astfel dintr-o povară într-o plăcere" [7].

În vederea realizării depline a acestor sarcini, conducerea partidului și statului au elaborat o seamă de măsuri politico-organizatorice care privesc creșterea aportului școlii de toate gradele la pregătirea și calificarea forței de muncă, la integrarea învățămîntului cu producția, cu cercetarea; perfecționarea activității Academiei „Ștefan Gheorghiu", a Academiei de științe sociale și politice, sporirea contribuției ministerelor, centralelor industriale și întreprinderilor, unităților economice din agricultură în pregătirea forței de muncă la nivelul cerințelor, scurtarea circuitului cercetare-proiectare-producție, creșterea rolului consiliilor oamenilor muncii în înfăptuirea sarcinilor etc.

Un imperativ major îl constituie însușirea și aplicarea de către toți oamenii muncii a cuceririlor din domeniul științei și tehnicii, a desfășurării furtunoase a revoluției tehnico-științifice contemporane, — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu. Această mare operă constructivă nu se poate realiza decît pe baza celor mai avansate cuceriri ale cunoașterii umane. Societatea socialistă și comunistă trebuie să fie societatea celei mai înalte productivități, a celei mai raționale organizări a producției și a vieții sociale, a celui mai înalt nivel de civilizație materială și spirituală" [8].

Elementul fundamental, hotărîtor de care depinde realizarea sarcinilor stabilite de Programul partidului, de Conferința Națională îl reprezintă *calitatea omului, atitudinea sa față de muncă și viața socială, capacitatea sa de gîndire politico-economică și de acțiune revoluționară, transformatoare, de creație științifico-tehnică, culturală, spiritul său organizator, întreprinzător și inițiativa conștientă în producție, în viața socială, pasiunea sa de a se face cît mai util societății.*

Marile eforturi făcute de partid și de stat, de factorii educaționali de la toate nivelurile pentru modelarea permanentă a conștiinței omului în consens cu imperativele dezvoltării vieții noastre economico-sociale, spirituale își găsesc o fericită concretizare în noua atitudine a acestuia față de muncă, de proprietatea socialistă, de semenii săi; putem afirma că în prezent majoritatea covîrșitoare a membrilor societății noastre socialiste înțeleg și acționează în toate împrejurările de pe poziții marxiste, științifice, ale omului conștient, responsabil, exigent față de rezultatele muncii sale, față de destinele societății.

În acest proces complex, delicat, dificil de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou multilateral dezvoltat trebuie acționat permanent, convergent, sistematic, diferențiat, cu răbdare și cu pasiune. De aceea, ni se pare cu totul anacronică, desuetă, exagerarea tezei rămînerii în urmă a conștiinței sociale față de existența socială, prin care se încearcă să se explice atitudinile și manifestările negative din concepția și comportarea unor oameni — abuzuri, furturi, indisciplină, lipsă de pregătire profesională, practici mistico-religioase, încălcarea legilor țării etc. „Adeseori — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — deficiențele existente în activitatea noastră ideologică, politică și cultural-educativă, fenomenele negative care apar în viața socială, în comportamentul unor oameni se încearcă a fi justificate prin teza despre rămînerea în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale. A accepta o ase-

[7] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 290.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința Națională a cercetării științifice și proiectării*, București, Edit. politică, 1974, p. 20—21.

menea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societății" [9].

Noua atitudine față de partid și de stat, față de proprietatea socialistă, de întregul mediu social ambiant în care fiecare ne mișcăm și activăm prin statusurile și rolurile noastre, înseamnă o comuniune manifestă, o simbioză armonioasă între interesele generale și cele personale, exprimă condensat un complex de fenomene de natură psihică, afectivă, științifică, stări de spirit, angajare plenară în realizarea integrală a sarcinilor încredințate.

O atitudine conștientă față de muncă nu este un dat natural, nu se formează prin fraze frumos meșteșugite, nici prin angajamente ,,sclipitoare" dar fără acoperire, fără corespondență directă în viața reală, ci printr-o muncă consecventă bazată pe educație și autoeducație desfășurată de întregul partid, precum și prin eforturile proprii de a învăța, de a se autodepăși, de a se împlini ca ființă socială.

Un aspect extrem de important în întreaga activitate politico-educativă îl reprezintă educarea muncitorilor, inginerilor și tehnicienilor, a celorlalți oameni ai muncii în spiritul realizării produselor la nivelul caracteristicilor și parametrilor tehnici, funcționali, economici, ergonomici, estetici proiectați, al creșterii competitivității lor pe plan internațional. Realizarea acestui deziderat reprezintă o condiție *sine qua non* a sporirii eficienței economice, a avuției naționale, o sarcină de mare răspundere pentru ridicarea nivelului tehnic al producției, al cercetării tehnico-științifice pentru asigurarea transformărilor cantitative într-o nouă calitate.

Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, însușirea ideologiei marxiste se găsesc într-o relație dialectică cu educația materialist-științifică. În această direcție au fost întreprinse măsuri politico-organizatorice, cu o mare rezonanță și eficiență educativă. În spiritul documentelor Congresului al XI-lea al partidului, ale Congresului educației politice și al culturii socialiste, ale Plenarei C.C. al P.C.R. din 2—3 noiembrie 1976, al indicațiilor tovarășului Nicolae Ceaușescu, organele și organizațiile de partid, de masă și obștești, instituțiile de cultură și învățămînt acționează pentru aplicarea programului de educare materialist științifică a maselor, pentru valorificarea superioară a tezaurului de cunoștințe și realizări ale geniului uman național și universal în științele naturii, științele sociale, în cultura spirituală. În prezent, în fiecare județ acționează zeci și zeci de brigăzi științifice, universități cultural-științifice, au loc numeroase schimburi de experiență, consfătuiri, mese rotunde, sesiuni de comunicări științifice, întîlniri cu oameni de știință și cultură, seri de experiență, rulează un număr important de filme documentar-științifice, se organizează expoziții cu caracter științific etc. la care participă sute de mii de oameni ai muncii de toate vîrstele și profesiile.

Multitudinea activităților politico-ideologice, științifice desfășurate, coroborate cu grija permanentă pentru actualizarea informațiilor din cele mai diferite domenii ale științei, tehnicii și culturii, ale vieții economico-sociale, politice contribuie esențial la dezvoltarea capacității oamenilor de a înțelege și interpreta în sens materialist-dialectic marile transformări care se petrec în natură, societate și gîndire.

Trebuie spus însă că preocuparea pentru adîncirea procesului de educație materialist-științifică a maselor nu poate fi redusă la creșterea numerică a acțiunilor — care într-adevăr se observă pretutindeni — consacrate promovării argumentate a adevărurilor științei. Și aici — poate într-o măsură mai mare, mai dificilă decît în sfera producției materiale — se pune acut problema îmbunătățirii neîntrerupte a conținutului de idei a tuturor activităților desfășurate în acest domeniu. Avem în vedere, în mod deosebit, ca cei care fac muncă de educare materialist-științifică să-i ajute pe oameni să desprindă concluzii realiste, științifice din materialele audiate, vizionate, să le explice într-un limbaj accesibil, nesofisticat, cu ajutorul mijloacelor moderne ale mass-mediei — care nu sînt încă judicios și eficient folosite — mecanismele intime ale dezvoltării vieții materiale și spirituale, ale opoziției ireductibile dintre știință și religie, dintre forțele progresului și cele ale reacțiunii etc. în așa fel încît să sădească convingeri, mutații importante în modul lor de gîndire, de a privi lumea, de a acționa pentru transformarea ei revoluționară.

Faptul că și în prezent, în societatea noastră, mai sînt concetățeni purtători ai unor concepții și practici mistico-obscurantiste, înapoiate nu poatefi explicat numai prin reminiscențe ale vechii orînduiri sociale, cu atît mai mult cu cît o bună parte dintre aceștia sînt crescuți și formați în anii socialismului. Perpetuarea unor astfel de concepții, prejudecăți și superstiții reprezintă forme ale alienării, ale înstrăinării cu grave repercusiuni asupra conștiin-

[9] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste.* 3 noiembrie 1971, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 663—664.

ței, conduitei, receptării valorilor științei și culturii. Asemenea manifestări sînt în mare măsură rezultatul unor slăbiciuni în munca politico-ideologică, al caracterului formal al unor activități, al stării de indiferență și de subapreciere a acestor manifestări din partea unor factori cu funcții de răspundere. Experiența demonstrează că acolo unde se lucrează în cunoștință de cauză — cunoașterea reală a fenomenelor pe baza unor studii, analize, valorificarea tradițiilor laice, ridicarea gradului de pregătire profesională, folosirea judicioasă a potențialului intelectual, a bazei materiale etc. — dimensiunea fenomenului mistico-religios este în scădere.

Dezvoltarea sistematică a societății noastre socialiste este reglementată de un sistem juridic armonios, construit științific, care asigură apărarea și dezvoltarea cuceririlor revoluționare, a proprietății socialiste, libertatea și integritatea oamenilor, dreptul la muncă, la demnitate.

Aplicarea normelor și principiilor vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste incumbă comuniștilor în primul rînd, tuturor oamenilor muncii, mari răspunderi în înfăptuirea sarcinilor, în creșterea exemplului personal în producție, în viața socială. ,,A fi comunist, a fi activist — aceasta constituie într-adevăr un act politic solemn care trebuie să determine o schimbare fundamentală în viața fiecărui membru al partidului, în viața fiecărui activist de partid și de stat — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu. Trebuie să facem în așa fel încît toți comuniștii să muncească și să trăiască în spirit comunist, după normele și prevederile statutului, ale Codului eticii și echității socialiste'' [10].

În cadrul consfătuirilor de lucru de la C.C. al P.C.R. din septembrie 1977, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a criticat sever faptul că s-au depus puține eforturi pentru aplicarea normelor eticii și echității socialiste, pentru transformarea lor în convingeri și deprinderi reale de muncă și de viață pentru fiecare om al muncii, indicînd totodată necesitatea și căile îmbunătățirii întregii munci politico-ideologice și cultural-educative care să abordeze frontal, mai eficient această latură importantă a conștiinței socialiste.

Transpunerea în practică a normelor eticii și echității socialiste nu constituie o chestiune facultativă, ci obligatorie. Nimeni nu are dreptul să le încalce, să le eludeze, să se considere ,,absolvit'' sau să le aplice trunchiat, în funcție de interesele sale înguste, egoiste. Aceste norme reprezintă un tot unitar, inseparabil, care nu poate fi redus doar la una sau mai multe laturi așa cum mai consideră unii membri ai societății noastre.

În concluzie, realizările istorice obținute în toți acești ani sînt indisolubil legate de formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, de profilul moral, politic, spiritual al omului nou.

În acest domeniu extrem de important, conducerea partidului are ca strategie fundamentală ridicarea treptată a conștiinței maselor largi populare la nivelul conștiinței și responsabilității sociale a membrilor partidului, contopirea pînă la urmă, din punct de vedere al conștiinței, a celor fără de partid cu membrii partidului. Aceasta va însemna un salt uriaș în dezvoltarea societății; în vederea realizării acestei perspective își stabilește partidul rolul și răspunderile sale actuale și de viitor.

Iată în ce constă perspectiva dezvoltării conștiinței socialiste, direcțiile în care trebuie să se organizeze și să se desfășoare întreaga muncă politico-ideologică și cultural-educativă de către toate forțele partidului.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru cu activiștii și cadrele din domeniul educației politice, al propagandei și ideologiei*, 23 sept. 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 25.

ASPECTE ALE ANALIZEI MARXISTE A REALITĂȚII SOCIALE

DE

ALEXANDRU R. FLORIAN

Cunoașterea marxistă a realității sociale este definită prin două trăsături proprii, care o deosebesc de alte teorii sociale: realitatea socială este concepută ca o totalitate specifică, iar totalitatea socială este constituită ca un ansamblu de relații sociale.

G. Lukács sublinia specificul cunoașterii sociale marxiste, arătînd că ,,această concepție dialectică a totalității, care se îndepărtează în aparență de realitatea imediată și o construiește, în aparență într-un mod ,,neștiințific'', este, în fapt, singura metodă care

poate sesiza și reproduce realitatea în planul gîndirii. Totalitatea concretă este deci categoria fundamentală a realității"[1].

Conceput ca o totalitate specifică, sistemul social este constituit dintr-un ansamblu de determinări obiective și subiective, fiind unitatea dinamică și contradictorie a interacțiunii subsistemelor sociale.

Astfel înțeleasă, realitatea socială este un ansamblu unitar de relații economice, sociale, politice, culturale etc., marxismul deosebindu-se radical de alte teorii sociale prin aceea că nu reduce socialul la una din formele lui de manifestare.

Totalitatea socială are caracter structurat, ceea ce înseamnă că ansamblul relațiilor sociale se ordonează prin intermediul raporturilor de determinare. Înțelegerea caracterului unitar și structurat al relațiilor sociale, al proceselor și fenomenelor sociale, permite marxismului explicarea științifică a raportului sistem-subsistem, parte-întreg. Desprinderea și analizarea unui obiect din totalitatea socială se dovedește o metodă științifică numai în măsura în care sînt explicate raporturile dintre obiect și globalitatea socială, prin raportarea obiectului analizat la totalitatea concretă. G. Lukács relevă, în acest sens, că studierea științifică a proceselor și fenomenelor sociale este rezultatul explicării locului și rolului acestora în ansamblul social. „...raportarea la totalitate devine determinația care condiționează forma de obiectivitate a oricărui obiect; orice schimbare importantă și esențială pentru cunoaștere se manifestă ca schimbare a raportării la întreg și prin aceasta ca schimbare a însăși formei de obiectivitate"[2].

În gîndirea marxistă, concepția de totalitate structurată, de ansamblu al determinărilor obiective și subiective ale unei orînduiri își găsește expresia abstractă în *categoria de formațiune socială*. Acest concept surprinde într-o unitate dialectică structura relațiilor unei societăți precum și caracterul ei istoric.

Considerarea societății ca ansamblu structurat apare încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* unde este formulată ideea unității determinărilor obiective și a celor subiective, inseparabile în cadrul praxis-ului, considerate pînă la Marx ca fiind distincte și separate, formînd fiecare o totalitate opusă. În realitate, scrie Marx, „gîndirea și existența sînt deci, fără îndoială, *distincte*, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de *unitate*"[3].

Această idee a societății ca unitate a obiectivului și subiectivului se va dezvolta în lucrările următoare prin explicarea relațiilor de determinare existente între activitatea materială și cea spirituală, între relațiile materiale și cele spirituale.

În timp ce conceptul de societate definește o formă specifică de organizare a realității, conceptul de formațiune socială este un concept operațional, caracteristic sociologiei marxiste, care definește ansamblul relațiilor sociale în formele lui particulare de manifestare.

Formațiunea socială desemnează faptul că societatea nu este aceeași în orice condiții de spațiu și timp istoric, că istoria ei se desfășoară prin diferite forme calitativ deosebite. Astfel, societatea apare ca un termen generic care definește totalitatea elementelor comune formațiunilor sociale — primitive, asiatice, feudale, capitaliste, socialiste... — iar formațiunea socială semnifică „forma", totalitatea structurată, sub care apare societatea la un anumit moment dat. Această idee a diversității concrete a conceptului de societate este surprinsă de Engels, care arată în scrisoarea către Schmidt că „întreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formații sociale trebuie cercetate în amănunt..."[4].

Lenin arată că specificul noțiunii de „formație socială" constă în faptul că face „posibilă constatarea elementului de repetare și de regularitate și generalizarea rînduielilor din diferite țări. Numai această generalizare a dat posibilitatea de a se trece de la descrierea fenomenelor sociale (și aprecierea lor din punct de vedere ideal) la analiza lor strict științifică, analiză care relevă, de exemplu, ceea ce deosebește o țară capitalistă de alta și care cercetează ceea ce este comun tuturor acestor țări"[5].

Legăturile dialectice care se stabilesc între subsistemele formațiunii sociale explică caracterul structurat al acesteia. Structura formațiunii sociale definește ansamblul ordonat de elemente și legăturile dintre acestea, care, în anumite limite social-istorice, alcătuiesc elementele de invarianță a formațiunii sociale. Structura are caracter dinamic rezultat al capacității sale de autoreglare. Schimbarea relațiilor structurale determină transformarea formațiunii sociale într-un alt tip istoric.

Prima formulare explicită a caracterului structurat al societății se găsește în scrisoarea lui Marx către Annencov (1846), în care Marx caută să definească structura oricărui tip de formațiune socială: „Ce este societatea, oricare ar fi forma ei? Ea este produsul acțiunii reciproce a oamenilor... Luați un anumit

---

[1] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 28.

[2] *Ibidem*, p. 32.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 578.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, p. 458.

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 136.

stadiu de dezvoltare al forțelor de producție ale oamenilor, și veți avea o formă corespunzătoare de schimb (commerce) și de consum. Luați anumite trepte de dezvoltare a producției, a schimbului, a consumului, și veți avea o formă corespunzătoare de orînduire socială, de organizare a familiei, a stărilor sau claselor, într-un cuvînt o societate civilă corespunzătoare. Luați o anumită societate civilă, și veți avea un regim politic corespunzător, care nu este altceva decît expresia oficială a acestei societăți" [6].

Relațiile economice, sociale, politice, ale unei formațiuni sociale se caracterizează prin raportul de corespondență dintre ele. Relația de corespondență este relația de reciprocitate, de interinfluențare reciprocă dintre elemente, de adecvare a unui element la celălalt, produsul acestei relații fiind o totalitate specifică. Această imagine asupra ansamblului social este îmbogățită prin prezența relațiilor de determinare care ordonează sistemul social. Ordonarea nu este rezultatul unei voințe supreme, ci a dialecticii interne, obiective, a formațiunii sociale, a mecanismelor sale de producere și reproducere. Activitatea oamenilor se realizează în și prin relații materiale care „nu sînt altceva decît *formele necesare* în care se realizează activitatea lor materială și individuală" [7].

Descifrarea textelor lui Lenin cu privire la formațiunea socială este dificilă datorită faptului că el folosește atît noțiunea de formație socială cît și pe cea de formație economică, uneori chiar cu sensuri echivalente. Totuși, în lucrarea *„Ce sînt «prietenii poporului» și cum luptă ei împotriva social-democraților?"*, Lenin subliniază meritul lui Marx de a fi arătat „cititorului *întreaga formațiune socială capitalistă* a societății: cu pulsul ei viu, cu aspectele ei curente, cu manifestările sociale concrete ale antagonismului dintre clase, inerente acestor relații de producție, cu suprastructura politică burgheză care apără dominația clasei capitaliștilor, cu ideile burgheze despre libertate, egalitate etc., cu relațiile de familie burgheze" [8] (s.n.).

Astfel, Lenin relevă caracterul global al societății, caracter determinat de conexiunile între diversele tipuri de relații sociale ale formațiunii, între care cele de producție — „formația economică a societății" — „sînt relații fundamentale, primordiale, care determină toate celelalte relații" [9].

Pentru definirea formațiunii sociale ca totalitate structurată, Marx și Engels elaborează conceptele de „bază" și „suprastructură" și studiază relațiile dialectice dintre ele.

Baza sau structura economică, așa cum se știe, este definită ca totalitate a raporturilor de producție ale formațiunii sociale.

Suprastructura este definită de Engels ca ansamblul „formelor politice ale luptei de clasă și rezultatele ei — constituțiile date de clasa biruitoare după cîștigarea luptei etc. — formele juridice, fără a mai vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în mințile participanților: teoriile politice, juridice, filozofice, concepțiile religioase..." [10].

Marx, în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, scrie că, „pe condițiile sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice" [11].

Suprastructura este deci constituită din ansambul instituțiilor politice, juridice, culturale și diversitatea formelor conștiinței sociale.

Definirea structurii formațiunii sociale prin termenii de bază și suprastructură este incompletă întrucît între aceste două nivele sociale se interpun *relațiile de clasă*, raporturile și lupta dintre clasele sociale. Tocmai de aceea, între bază și suprastructură nu există o determinare directă, mecanică ci un complex de relații mediate. Această idee este formulată de Engels cînd afirmă că baza determină în *ultimă instanță* suprastructura. *Structura unei formațiuni sociale* este, deci, *unitatea relațiilor de determinare și interacțiune dintre baza ei economică, raporturile de clasă și suprastructură.*

Baza și suprastructura au caracter istoric și de clasă. Fiecărei formațiuni sociale îi corespunde un anume tip de relații economice care determină un tip specific de instituții suprastructurale. Aceleiași formațiuni sociale, în funcție de condițiile concret-istorice, îi sînt proprii diverse modalități de manifestare a bazei și suprastructurii.

În definirea ansamblului social, A. Gramsci construiește un concept nou, „blocul istoric". Prin intermediul acestui concept el subliniază caracterul unitar și complex al societății. Blocul istoric caracterizează organismul social prin unitatea dialectică dintre baza economico-socială și suprastructură pe diferite trepte ale istoriei. „Structura și suprastructurile — scrie el — formează un «bloc istoric», adică ansamblul complex, contradictoriu și

---

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 560.

[7] *Ibidem*, p. 561.

[8] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 1, p. 137—138.

[9] *Ibidem*, p. 134.

[10] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, p. 459.

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 145.

discordant al suprastructurilor e reflexul ansamblului raporturilor sociale de producție"[12].

O idee deosebit de importantă în concepția lui Gramsci asupra „blocului istoric" este aceea a unității necesare și indisolubile dintre structura de clasă și suprastructura ideologică. Realizarea acțiunii sociale, a procesului revoluționar este rezultatul unității „în care tocmai forțele materiale sînt conținutul, iar ideologiile forma, distincția între formă și conținut fiind pur didactică, căci forțele materiale nu ar putea fi concepute istoric fără formă, iar ideologiile ar fi mici capricii individuale fără forțele materiale"[13].

Acțiunea social-politică a claselor, acțiunea revoluționară a proletariatului, nu se poate desfășura numai sub determinarea obiectivă a raporturilor de producție, ci ea implică existența și manifestarea conștiinței de clasă ca componentă internă specifică. Se poate afirma că lupta de clasă este modul de manifestare a unității dialectice dintre condițiile economice, scopul fixat de diversele categorii sociale și căile sau mijloacele alese pentru realizarea scopului.

Depășind concepția materialist-mecanicistă — care reducea sistemul social la relațiile lui materiale, economice, construind o concepție economicistă asupra societății —, A. Gramsci relevă că societatea este unitatea determinărilor obiective și subiective, relațiile suprastructurale, diferitele forme ale conștiinței sociale fiind elemente necesare în mișcarea „blocului istoric".

„Întrucît sînt *istoric necesare* (ideologiile — n.n.) ele au o validitate care e o validitate « psihologică », ele « organizează » masele umane, formează terenul pe care se mișcă oamenii, pe care ei dobîndesc conștiința poziției lor, pe care se luptă etc."[14] (s.n.).

Analiza „blocului istoric" trebuie să surprindă *manifestarea obiectivului și subiectivului*, modul lor de interacționare și determinare, să stabilească locul și rolul fiecărui tip de relație socială în dinamica ansamblului social. Gramsci se detașează astfel de viziunea marxismului mecanicist în concepția căruia suprastructura apărea ca un produs al bazei economice, ca efect al relațiilor economice. Pentru el, suprastructura se constituie ca o *componentă necesară* a formațiunii sociale, rolul ei nereducîndu-se la influențarea bazei economice, ci la determinarea cadrului social specific de manifestare a raporturilor economice.

„Nu este adevărat, arată Gramsci, că marxismul « separă » structura de suprastructuri, cînd dimpotrivă, concepe dezvoltarea lor ca fiind intim legată și, în mod necesar, interrelativă și reciprocă"[15].

Prin conceptul de „bloc istoric" Gramsci explică ceea ce Engels a apărat la vremea lui de marxiștii vulgarizatori, faptul că societatea este o totalitate de relații sociale, sau, așa cum scria Marx în *Mizeria filozofiei*, ea este un organism „în care toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele"[16].

Astfel înțeleasă realitatea socială, este posibilă explicarea dialecticii sociale prin cauze directe sau mediate, prin conexiuni și interacțiuni complexe între elemente, renunțîndu-se la explicarea mecanicistă care vedea în economic cauza ultimă, și adeseori singura, a proceselor și fenomenelor sociale.

Un aspect important al analizei totalității sociale îl constituie explicarea raporturilor dintre bază și suprastructură. Baza economică, cum se știe, determină suprastructura. Raportul de determinare este rezultatul faptului că relațiile politice, juridice, culturale își au geneza istorică, mediată sau direct, în baza economică. Din punct de vedere istoric, apariția diferitelor forme suprastructurale este rezultatul unui anumit stadiu de dezvoltare a relațiilor economice, al dezvoltării procesului de diviziune a muncii. Explicînd cauzele economice care au dus la formarea statului, Engels arată în *Originea familiei, a proprietății private și a statului* că odată cu apariția proprietății private și dispariția relațiilor comunitar gentilice, „noile grupe create prin diviziunea muncii, mai întîi între sat și oraș, apoi între feluritele ramuri de muncă de la orașe, și-au creat noi organe pentru apărarea intereselor lor; s-au înființat tot felul de funcții ... statul se dezvolta pe nesimțite"[17].

Rolul determinant al bazei se evidențiază și în faptul, de pildă, că relațiile economiei capitaliste determină atît nașterea clasei noi a proletariatului cît și elemente specifice ale suprastructurii lui, care se inserează în suprastructura formațiunii capitaliste. Astfel, baza economică generează necesitatea organizării politice a proletariatului, a conștientizării lui, care se realizează în procesul formării și dezvoltării experienței sale social-politice. În acest proces un element indispensabil îl constituie conștiința

---

[12] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 58.

[13] *Ibidem*, p. 67.

[14] *Ibidem*, p. 66.

[15] A. Gramsci, *Scrieri alese*, București, Edit. Univers, 1973, p. 200.

[16] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 130.

[17] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol 21, București, Edit. politică, 1965, p. 112.

de clasă a proletariatului, înțelegerea locului și rolului său în dinamica formațiunii capitaliste. Numai prin acțiunea simultană a determinărilor obiective — relațiile capitaliste de producție — și a celor subiective — doctrinele ideologice ale proletariatului — clasa muncitoare se transformă din o clasă în sine într-o clasă pentru sine.

Marx surprinde acest proces de transformare a proletariatului arătînd că, „concurența le scindează interesele; dar menținerea salariului, acest interes comun față de patronul lor, îi unește în aceeași idee de împotrivire: coalizarea ... Dacă primul scop al rezistenței a fost numai acela de a menține salariile, mai tîrziu, pe măsură ce capitaliștii se unesc la rîndul lor, în vederea represiunii muncitorilor, coalițiile, la început izolate, se grupează și, în fața capitalului întotdeauna unit, menținerea asociației devine pentru ei mult mai însemnată decît menținerea salariului! ... Condițiile economice au transformat mai întîi masa populației în muncitori. Dominația capitalului i-a făurit acestei mase o situație comună, interese comune. Astfel această masă a și ajuns să fie o clasă față de capital, dar nu încă pentru sine însăși. În lupta din care am semnalat numai cîteva faze, această masă se unește, se constituie ca o clasă pentru sine însăși. Interesele pe care le apără devin interese de clasă. Iar lupta dintre clase este o luptă politică"[18].

Un alt aspect care ilustrează rolul determinant al bazei în raport cu suprastructura este relevat în faptul că, în societățile bazate pe clase, formele conștiinței sociale au caracter de clasă, altfel spus ele sînt expresia conștientizării poziției economice a claselor sociale. Existența relațiilor sociale antagonice determină coexistența în planul reflectării sociale a unor teorii filozofice, politice, morale, care se deosebesc esențial unele de altele datorită intereselor economico-sociale ale clasei de pe poziția căreia sînt formulate.

De asemenea, se observă că în cursul diferitelor epoci istorice, doctrine ideologice diverse au unele elemente comune, datorate faptului că în esență reflectă și apără aceeași relație de producție, proprietatea privată, în formele ei specifice de manifestare: sclavagistă, feudală, capitalistă. Astfel, de exemplu, teoriile morale ale burgheziei, feudalilor, stăpînilor de sclavi, au unele principii și norme comune.

Faptul că dreptul roman stă la baza dreptului burghez este tot expresia aceleiași determinări a suprastructurii de către baza economică, întrucît ambele forme de drept consfințesc și apără proprietatea privată.

[18] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 177—178.

Evoluția subsistemelor sociale ale unei formațiuni sociale are loc în cadrul raportului de dependență față de economic și a independenței lor relative. Dependența constă în determinarea de ultimă instanță — care se manifestă prin imprimarea caracterului de clasă suprastructurii — iar independența relativă se manifestă prin: 1) elementele de continuitate care există între suprastructurile unor formațiuni sociale care se succed; 2) diversitatea de forme prin care se reflectă baza economică, societatea în ansamblul ei; 3) prin aceea că un anumit tip de relații economice produc diferite forme suprastructurale în funcție de condițiile concret istorice. Aceste caracteristici fac ca suprastructura să aibă o mișcare proprie care poate fi caracterizată prin aceea că „o dată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri"[19].

Apare astfel ideea conform căreia fiecărui subsistem social îi este specifică o dinamică proprie. Dinamica unui subsistem social este rezultatul legăturii dintre relațiile sale structurale și raporturile pe care subsistemul le are cu celelalte subsisteme sociale. Dinamica sistemului social este sinteza modalităților specifice de mișcare a fiecărui subsistem. Mișcarea societății, evoluția ei în ansamblu nu poate fi redusă la evoluția proprie unui anumit subsistem social.

Independența relativă a suprastructurii variază între diferite limite specifice fiecărui tip de formațiune socială. Din analiza lui Engels asupra apariției și dezvoltării statului ca instituție suprastructurală, reies două elemente care determină gradul de independență a suprastructurii față de bază și de societate.

Un element constă în faptul că suprastructura are caracter de clasă, ceea ce face ca în condițiile existenței claselor antagonice, unele instituții suprastructurale prin apărarea intereselor unei clase sau categorii sociale să manifeste tendința ruperii de ansamblul raporturilor dintre clase și să apară ca organisme deasupra societății. Un exemplu în acest sens îl constituie apariția și evoluția statului ca instituție a suprastructurii politice. Creat la început ca mijloc de apărare a societății de pericolele interne și externe, el devine instrumentul de dominare a unei clase sociale. În societățile capitaliste contemporane statul este exponentul intereselor oligarhiei monopoliste, devenind astfel independent, cu alte cuvinte nu ține seama și chiar se opune față de interesele

[19] K. Marx, *Prefața* la cartea *Contribuțiuni la critica economiei politice*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, 1962, p. 9.

celorlalte clase și categorii sociale. Această independență nu este însă absolută. Ea tinde să devină absolută cînd contradicția dintre stat și clasele și categoriile sociale dominate ajunge în faza de conflict, fază care duce la revoluție socială, deci la dispariția contradicției antagonice.

„Societatea își creează un organ pentru apărarea intereselor ei comune împotriva atacurilor interne și externe. Acest organ este puterea de stat. Abia constituit, acest organ se autonomizează față de societate, și anume cu atît mai mult, cu cît devine mai mult organul unei clase determinate și impune mai direct dominația acestei clase" [20].

Cel de al doilea element constă în aceea că cu cît baza economică este mai dezvoltată, diviziunea socială a muncii mai complexă, cu atît independența suprastructurii față de bază este mai mare.

Așa cum arată Maurice Godelier, evoluția istorică este caracterizată prin procesul diferențierii și diversificării relațiilor sociale. El explică cum din relațiile de rudenie specifice comunităților arhaice, care înglobau raporturi economice, politice, religioase, de-a lungul evoluției istorice, a adîncirii procesului de diviziune socială a muncii, are loc desprinderea și specializarea relațiilor sociale. Din ansamblul complex al relațiilor de rudenie se diferențiază și specializează raporturile de producție, cele politice etc., relația de rudenie exprimînd numai capacitatea speciei umane de a se reproduce. Acest proces al diferențierii poate fi urmărit și în condițiile trecerii de la economia feudală la cea capitalistă, cînd familia se transformă dintr-o unitate de producție și consum într-o unitate de consum, funcția producției fiind preluată de instituții specializate.

Prin acest proces de diferențiere a relațiilor sociale nu se neagă caracterul dependent al suprastructurii de bază, întrucît el își are cauza în evoluția bazei economice, dar raportul determinării devine o relație multimediată, complexă, autonomia suprastructurii fiind mai mare. „*Dar dacă nici în epoca noastră modernă* cu uriașele ei mijloace de producție și de comunicație, *statul nu este un domeniu independent*, cu o dezvoltare independentă, ci existența sa, ca și dezvoltarea sa, se explică, în ultimă instanță, prin condițiile economice ale vieții societății, *aceasta trebuie să fie cu atît mai valabil pentru toate epocile trecute*, cînd producția vieții materiale a oamenilor nu dispunea încă de mijloace atît de bogate și cînd, prin urmare, *necesitatea acestei producții trebuia să exercite o dominație și mai mare asupra oamenilor*" [21] (s.n.).

O altă caracteristică a raportului bază — suprastructură, strîns legată de independența relativă, este acțiunea suprastructurii asupra bazei economice.

Instituțiile suprastructurale sînt produse de baza economică, ca instrumente de menținere și reglare a ei. Abia apărute, însă, ele dobîndesc propria lor mișcare ceea ce face ca reglarea economiei prin suprastructură, în formațiunile bazate pe clase antagoniste, să fie contradictorie. Engels arată că acțiunea suprastructurii politice asupra relațiilor economice poate fi de trei feluri: „ ... Ea poate acționa în aceeași direcție, și atunci dezvoltarea va merge mai repede; ea poate acționa împotriva ei, și în cazul acesta la orice popor mare din zilele noastre ea se va duce în cele din urmă de rîpă; sau poate să închidă dezvoltării economice anumite căi și să-i dicteze alte căi — acest caz se reduce, în definitiv, la unul dintre cele două cazuri precedente" [22].

În societățile capitaliste contemporane unele forme ale suprastructurii se opun cerințelor determinării economice obiective, care implică schimbarea raporturilor de producție, transformarea proprietății private în proprietate socială. Această opoziție se manifestă prin măsurile cu caracter politic ale statelor capitaliste contemporane, care urmăresc prelungirea supraviețuirii formațiunii capitaliste.

În condițiile socialismului, mișcarea formațiunii sociale, dezvoltarea ei este rezultatul cunoașterii și dirijării științifice a proceselor sociale. De aceea formațiunii socialiste îi este specific faptul că suprastructura nu se opune cerințelor dezvoltării obiective a raporturilor de producție, ci facilitează dezvoltarea bazei economice, a modului de producție socialist, prin crearea cadrului instituțional necesar diverselor noi forme de relații care apar.

Studierea formațiunilor sociale relevă interferența instituțiilor suprastructurale cu baza economică, creșterea rolului lor la dezvoltarea totalității sociale o dată cu adîncirea procesului de dezvoltare a bazei economice. Așa cum am arătat, socialismul, prin specificul său de a fi o totalitate care se construiește, determină amplificarea rolului suprastructurii în cadrul determinismului social. Teoria marxistă a formațiunii sociale își dovedește caracterul său viabil prin aceea că nu reduce realitatea socială la o globalitate nediferențiată, ci o concepe ca pe o totalitate determinată, structurată și dinamică.

---

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 300.

[21] *Idem*, p. 299.

[22] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol.2, București, Edit. politică, 1967, p. 464.

RAPORTUL DINTRE „MONDIAL" ȘI „NAȚIONAL" ÎN DEZVOLTAREA ISTORICĂ

DE

ION FLOREA

Istoria desfășurată la nivel mondial este produsul epocii moderne, cum dealtfel, procesul constituirii și dezvoltării națiunilor este produsul aceleiași epoci. Dezvoltarea burgheziei a dus nu numai la realizarea centralizării politice și la unirea unor provincii independente „într-o *singură* națiune, cu *un singur* guvern, o *singură* lege, un *singur* interes național de clasă, o *singură* frontieră vamală"[1], așa cum arătau Marx și Engels, ci și la intensificarea relațiilor dintre națiuni, astfel încît istoria devine tot mai mult, pe măsură ce străbatem epoca modernă și ne apropiem de contemporaneitate, istorie mondială.

Transformarea istoriei societății în istorie universală este, în concepția marxistă, întîi de toate, un fapt obiectiv, de ordin „material", rezultatul dezvoltării forțelor de producție, al mijloacelor de comunicație, ca și al intensificării schimburilor comerciale și creării unei piețe largi, nu numai în cadrul național, ci și la nivel mondial. Marea industrie, arătau în acest sens Marx și Engels într-una din primele lor lucrări, „a creat pentru prima oară istoria universală, în sensul că a pus în dependență de întreaga lume satisfacerea nevoilor fiecărei națiuni civilizate și ale fiecărui individ din cadrul acesteia și că a distrus izolarea naturală de pînă atunci a diferitelor națiuni"[2]. Dezvoltarea forțelor de producție pe o bază tehnică avansată, care cerea noi surse de materii prime și de energie ce nu mai puteau fi satisfăcute în cadrul național sau zonal, a impus recurgerea la noi baze de aprovizionare pe plan mondial, prin colonizarea unor întregi teritorii. „În locul vechii izolări locale și naționale și al satisfacerii necesităților cu produse proprii, — arătau Marx și Engels — se dezvoltă schimbul universal, interdependența universală a națiunilor. Și acest lucru e valabil atît pentru producția materială, cît și pentru cea spirituală"[3]. Procesul universalizării tot mai accentuate a istoriei în epoca modernă este un proces multidimensional, și el se evidențiază în intensitate și complexitate cu cît înaintăm spre epoca contemporană.

În societatea capitalistă din secolul nostru, în care interesele burgheziei imperialiste au determinat, în principal, conținutul politicii internaționale a diferitelor state capitaliste, politica lor externă nefiind altceva decît continuarea celei interne, în cadre mai largi și cu alte mijloace, procesul „mondializării" istoriei a avut însă consecințe din cele mai grave pentru omenire. „Mondializarea" prin care omenirea a devenit un tot interdependent s-a realizat, în condițiile capitalismului, prin asuprirea și dominația asupra altor popoare, prin adîncirea discrepanțelor și decalajelor în dezvoltarea lor, prin menținerea popoarelor subjugate în subdezvoltare și mizerie, prin recurgerea la presiune și dictat în relațiile internaționale, la folosirea forței și amenințării cu forța.

La un interval de două decenii omenirea a suportat, în secolul nostru, traumele a două războaie mondiale, în care au fost implicate sau antrenate principalele resurse materiale și energii umane din diferite zone ale globului, provocînd grave pierderi și sacrificii popoarelor. Însăși „mondializarea" războaielor exprimă gravitatea consecințelor unei lumi a interdependențelor în care se confruntă interesele imperialiste de dominație și asuprire. În aceste condiții pacea în lume devine indivizibilă și orice focar de război, sau conflict, din orice zonă a globului deteriorează climatul relațiilor dintre state, pacea și securitatea internațională.

După al doilea război mondial lupta „pentru o nouă reîmpărțire a lumii, a zonelor de influență, pentru cîștigarea de noi poziții dominante de către diferite state și grupări de state" nu a încetat, aceasta intrînd în prezent, așa cum aprecia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* la Conferința Națională a partidului, „într-o etapă nouă, ducînd la ascuțirea extremă a contradicțiilor dintre diferite state și grupări de state, agravînd situația internațională și creînd pericole pentru noi conflicte și războaie"[4]. Acestei tendințe i se opune însă „o reacție puternică din partea forțelor progresiste, antiimperialiste, a popoarelor care se pronunță cu hotărîre împotriva politicii de reîmpărțire a lumii,

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. IV, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 470.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. III, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 62.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. IV, București, Edit. politică, 1958, p. 470.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 7—9 decembrie 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 64.

a zonelor de influență și dominație și își manifestă voința fermă de a-și apăra prin toate mijloacele independența și suveranitatea, dezvoltarea proprie, independentă"[5]. Înfruntarea dintre aceste două tendințe diametral opuse constituie *o caracteristică fundamentală a dezvoltării mondiale contemporane*, expresia conținutului radical diferit pe care-l dau tendinței de mondializare a istoriei forțele sociale și politice progresiste pe de o parte și cele reacționare pe de altă parte.

Multiplicarea și intensificarea relațiilor dintre state, atît pe plan politic, economic, științific și cultural, a contactelor dintre oameni au dus, în special după al doilea război mondial, la instituționalizarea unor organisme internaționale permanente, menite să faciliteze extinderea acestor relații, organizarea colaborării și cooperării pe plan mondial, rezolvarea pe cale pașnică a diferendelor. Nici un popor nu mai poate trăi astăzi în izolare de restul lumii.

Adevărata mondializare a istoriei pe plan politic a început, însă, după al doilea război mondial și, în mod deosebit, odată cu intensificarea procesului de eliberare a noi și noi popoare de sub jugul colonialismului și prăbușirea definitivă a acestui sistem de exploatare internațională, odată cu manifestarea liberă și independentă a tuturor popoarelor lumii. După cum este știut, pe harta lumii au apărut după al doilea război mondial peste 80 de state noi, care sînt nemijlocit interesate în rezolvarea echitabilă și pașnică a problemelor internaționale, în dezvoltarea liberă și independentă a fiecărui popor, și ele constituie o uriașă forță politică contemporană pe plan internațional. Aceste popoare ,,fără istorie" au trecut, odată cu cucerirea independenței naționale, în imperiul făuririi adevăratei lor istorii, libere și suverane. Un filozof al istoriei aprecia pe drept cuvînt această integrare în istorie a unor popoare întregi, în urma eliberării lor de sub jugul colonial, ca o ,,vastă democratizare a istoriei"[6].

Procesul ,,mondializării" istoriei continuă, însă, și își poate afirma potențialitățile date de actualul nivel al dezvoltării științei și tehnicii numai prin eliminarea definitivă a urmărilor grave ale colonialismului și ale vechii dominații exercitată asupra altor popoare de către un cerc restrîns de state capitaliste puternice. Deși țările în curs de dezvoltare formează majoritatea țărilor lumii, deținînd imense resurse materiale și umane, ele au o pondere mică (12,6%) în produsul brut ce se realizează pe plan mondial, ceea ce indică o insuficientă valorificare a capacităților creatoare ale acestor popoare, participarea lor destul de redusă la diviziunea internațională a muncii. De aceea, lichidarea cît mai rapidă a subdezvoltării și a marilor decalaje, care mai subzistă și chiar s-au adîncit între nivelul de dezvoltare al statelor, constituie un imperativ al asigurării progresului și păcii în întreaga lume, al creării condițiilor de afirmare multilaterală a forțelor creatoare și geniului fiecărui popor într-un climat de egalitate, prietenie și colaborare între popoare.

În zilele noastre, tendința spre mondializare și universalizare a istoriei este analizată de numeroși gînditori și ideologi. Între aceștia, Paul Ricoeur, în studiul *Civilizația universală și culturile naționale*, arată că umanitatea, considerată ca un tot ,,intră într-o civilizație planetară unică ce reprezintă un progres pentru toți și, totodată, o sarcină de mare răspundere, de a păstra și adapta moștenirea culturală la acest cadru nou"[7]. Analizînd factorii care caracterizează și determină trecerea la civilizația universală mondială, Paul Ricoeur socotește ca determinant *spiritul științific modern*, care se situează, după părerea sa, înaintea factorului tehnic, politic și economic. Știința modernă, argumentează Ricoeur acest punct de vedere, ,,dezvoltă capacitatea de a uni civilizația umană prin caracterul său universal", ,,ea prezintă un fel de unitate de drept care determină toate celelalte caracteristici ale acestei civilizații"[8]. Filozoful francez situează pe locul al doilea *dezvoltarea tehnicii*, care n-ar avea o mișcare interioară, ci este revoluționată ,,prin efectele cunoașterii științifice și gîndirii asupra uneltelor"; prin dezvoltarea tehnicii, spune el, ,,sîntem în fața unei universalități de fapt a umanității"[9]; tehnica există ca tehnică mondială și, grație acestui fenomen de răspîndire a tehnicii, putem vorbi în prezent de o ,,conștiință planetară", de ,,un sentiment viu privind rotunjimea pămîntului"[10]. Subaprecierea rolului factorului social-economic și tehnic este legată la el de susținerea tezei eronate a convergenței sistemelor sociale — capitalismul și socialismul. Mondializarea istoriei, după opinia lui P. Ricoeur, ar pune în pericol atît culturile tradiționale, cît și ,,nucleul creator al multor civilizații, al marilor culturi"[11]

---

[5] *Ibidem*, p. 64—65.

[6] Pierre Nora, *Le retour de l'événement*, în vol. *Faire de l'histoire*, vol. I, Paris, Editions Gallimard, 1974, p. 210.

[7] Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955, p. 274.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 275.

[10] *Ibidem*, p. 276.

[11] *Ibidem*, p. 280.

printr-o „acțiune de uzură și de eroziune în dauna fondului cultural pe care s-au bazat marile civilizații ale trecutului"[12]. Acest fond cultural este constituit, după opinia sa, dintr-un nucleu etico-mitic"[13], care are un caracter subconștient, incomunicabil, ca în viziunea lui Spengler despre diferitele civilizații care nu comunică între ele. În acest fel, consideră autorul francez, popoarele subdezvoltate care pășesc pe calea modernizării sînt puse în fața unei dileme: pe de o parte, în lupta împotriva colonialismului, pentru eliberare națională, ele trebuie să-și revendice o personalitate proprie, care nu poate fi găsită însă în „reînrădăcinarea în trecut" sau în „refacerea sufletului național"[14], iar pe de altă parte, pentru a păși în civilizația modernă trebuie să-și abandoneze trecutul cultural. De aici ar rezulta după părerea sa „șocul civilizației mondiale" pe care-l trăiesc în forma cea mai brutală aceste popoare. Acest șoc îl încearcă într-un fel propriu și națiunile industrializate, rezultat din întîlnirea cu alte tradiții culturale decît cultura europeană.

Dintr-o perspectivă pesimistă, Paul Ricoeur consideră că desăvîrșirea mondializării istoriei va însemna triumful „culturii de consum universal identică și integral anonimă", care va reprezenta „gradul zero al culturii creatoare", „scepticismul la scară planetară, nihilismul absolut în triumful bunăstării"[15], un fel de sfîrșit al dezvoltării civilizației și al istoriei societății.

Autorii celui de-al doilea Raport către Clubul de la Roma — Mihajlo Mesarović și Eduard Pestel —, afirmă și ei că în zilele noastre „comunitatea mondială s-a transformat într-un sistem mondial, adică într-un ansamblu de părți funcțional interdependente"[16], în care toate națiunile și regiunile globului, nu numai că se influențează reciproc, dar și depind tot mai mult unele de altele. De aceea s-au ivit „o serie de probleme globale ale omenirii", caracteristice pentru epoca noastră — problema materiilor prime, asigurarea necesarului de energie și hrană, folosirea în comun a mediului fizic pe pămînt, în apă și în aer ș.a. — a căror rezolvare reclamă mai mult ca oricînd colaborarea internațională a tuturor statelor și popoarelor lumii și ele nu pot fi pe deplin rezolvate fără această colaborare.

Alți membri ai Clubului de la Roma au dezvăluit și alte aspecte ale tendinței contemporane de mondializare a istoriei. Între aceștia, fondatorul și președintele Clubului de la Roma, Aurelio Peccei, explică fenomenul mondializării ca o expresie a dezvoltării într-o formă exponențială a puterii tehnice și de stăpînire a naturii de către om, putere care a ajuns în fapt o sabie cu două tăișuri, implicînd atît imense binefaceri pentru omenire, în măsura în care este utilizată cu înțelepciune și grijă, cît și pericolul distrugerii speciei umane, a vieții însăși pe planeta noastră. Plecînd de la ideea unei globalități abstracte, fără a opera nici o distincție din punct de vedere al sistemelor social-politice, Aurelio Peccei consideră criza actuală care se manifestă într-o serie de țări capitaliste ca o criză „globală", care ar afecta sistemul uman în întregime.

În ce constă, în fond, faptul mondializării istoriei contemporane? Acest proces se exprimă, în primul rînd, în intensificarea și multiplicarea interdependențelor, în lărgirea cadrului manifestării acestora pînă la nivel mondial, planetar. Aceasta înseamnă, în al doilea rînd, creșterea numerică a problemelor cu caracter global, care pot fi rezolvate numai prin eforturile comune ale întregii umanități. Avem în vedere probleme cum sînt cele tehnologice, ecologice, cele privind asigurarea păcii și securității, dezarmarea, instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale; ele au un caracter global, planetar atît prin caracterul lor indivizibil, cît și prin modalitățile lor de rezolvare. Pe drept cuvînt afirma Mircea Malița, astăzi „nu numai pacea și securitatea sînt indivizibile, dar și progresul"[17], toate procesele legate de asigurarea dezvoltării economico-sociale a omenirii.

Autorii raportului final privind ordinea internațională, colectiv coordonat de laureatul premiului Nobel pentru științe economice Jan Tinbergen, remarcă și ei intensificarea interdependențelor în lumea contemporană, nu numai între diferitele domenii și probleme ce se cer rezolvate, ci și între state și națiuni. Ei indică următoarele patru grupuri de probleme majore ale lumii contemporane:
1. Problema alimentației, a discrepanțelor dintre țările cu surplusuri alimentare și cele dominate de flagelul foamei; 2. Interdependențele cauzate de foamea de energie și de materii prime; 3. Problemele determinate de posibilitatea distrugerii vieții pe pămînt datorită poluării și amenințării escaladării înar-

[12] *Ibidem*, p. 281.
[13] *Ibidem*, p. 280.
[14] *Ibidem*, p. 280—281.
[15] *Ibidem*, p. 282.
[16] Mihajlo Mesarović, Eduard Pestel, *Omenirea la răspîntie*, București, Edit. politică, 1975, p. 16.
[17] Mircea Malița, *Diplomația deschisă și noua ordine economică și politică mondială*. În vol. *Către o nouă ordine internațională*, București, Edit. politică, 1976, p. 93.

mărilor, și în sfîrșit, 4. Interdependențele generate de necesitatea diminuării și eliminării discrepanțelor existente între națiunile bogate și cele sărace. Aceste probleme sînt prin natura lor ,,planetare'' și nu pot fi rezolvate în izolare, de către fiecare națiune în parte, ci numai printr-o strînsă colaborare și cooperare internațională.

Unitatea și unicitatea omenirii a devenit un fapt concret, avînd nu numai un substrat antropologic, ci și un temei economic, relațional, comunicațional și cultural.

Dar tocmai epoca noastră în care s-au accentuat într-o asemenea măsură interdependențele și intercomunicațiile dintre popoare încît, în mod evident, putem vorbi despre ,,mondializarea'' istoriei, *fenomenul național* a căpătat cea mai largă extindere. Așa cum arată istoricul și teoreticianul francez Pierre Chaunu, ,,faptul național'' rămîne ,,o realitate fundamentală a timpului nostru'' [18], căpătînd o extindere largă, generalizată și pe continentele asiatic, african și al Americii Latine.

În demersurile lor adesea pozitive de sesizare a interdependențelor și a ,,mondializării'' lumii contemporane unii autori nemarxiști scapă adesea din vedere celălalt pol al corelației dialectice, *factorul național, principiul independenței și suveranității naționale* ca o condiție fundamentală a asigurării colaborării și cooperării la nivel mondial, faptul că procesul *mondializării'' are loc în* și prin trezirea la o viață liberă și independentă a unor noi popoare, prin întărirea sentimentelor patriotice, naționale și intensificarea vieții lor naționale, prin înflorirea națiunilor respective. Astfel, istoricul englez Arnold Toynbee vorbește despre o perimare a valorilor naționale în epoca noastră, din cauza dimensiunilor pe care le capătă industrialismul, fenomen în fața căruia popoarele ar simți nevoia de a renunța la independența lor suverană. Plecînd de aici, el prevestește viitorul societății omenești sub forma unui stat mondial. Dacă în trecut, consideră Toynbee, viziunea istoricului era dominată de ideea de națiune, el va trebui să părăsească astăzi o asemenea idee, pentru că nu va mai exista după părerea lui o istorie națională propriu-zisă [19]. Toynbee își face însă iluzii cînd afirmă că popoarele pot renunța atît de ușor la independența națională, pe care au cucerit-o cu prețul unor lupte și jertfe grele și a cărei apărare și consolidare constituie în prezent obiectul unor intense eforturi materiale și umane. El scapă din vedere faptul că realizarea independenței naționale nu este doar un simplu eveniment, care odată consumat s-ar stinge, ci un îndelungat proces istoric, o adevărată ,,serie istorică'' prin care fiecare popor dă în timp măsura capacităților și potențialelor sale creatoare. Ideea globalității este dusă de diferiți autori contemporani pînă la golirea ei de orice conținut concret, pînă la contestarea viabilității ideii de suveranitate națională și promovarea ideii ,,desuveranizării statului național''. În acest context, Aurelio Peccei consideră și el ideea de suveranitate incongruentă din punct de vedere etic, politic și funcțional, viziunea globală punînd sub semnul întrebării viabilitatea și necesitatea ei în zilele noastre.

Constatînd că actualele relații internaționale sînt însoțite de injustiție și inegalitate, de dreptul forței celui mai puternic și nu de forța dreptului, Jan Tinbergen ajunge să promoveze și el ideea unui guvern mondial, care ar fi sinonim cu adevărata ,,ordine mondială'' [20]. Atît Jan Tinbergen, cît și Aurelio Peccei nu fac distincție între valorile naționale ale suveranității și independenței, identității naționale și deformările naționaliste ale acestora. Numai respectînd deplina independență și suveranitate a fiecărui stat național, egalitatea și dreptul fiecărui popor la o dezvoltare și afirmare multilaterală, fără nici o știrbire a acestui drept se poate făuri o nouă ordine economică și politică mondială.

Pe drept cuvînt sublinia Arturo Frondizi că popoarele subdezvoltate, ,,atît cele care se bucură de independență politică de un secol și jumătate, cum sînt cele din America Latină, cît și noile națiuni din Asia și Africa, nu vor dobîndi eliberarea lor efectivă atît timp cît nu vor lupta pentru dezvoltarea lor economică accelerată și pentru deplina lor integrare economică națională. Pentru a deveni adevărate națiuni, ele trebuie să-și dezvolte toate resursele, să îmbine agricultura și exploatarea minieră cu o industrie modernă, care să se bazeze pe industria grea și să fie distribuită în mod armonios pe întreg teritoriul național'' [21]. Edificarea națională este, astfel, un proces complex, multilateral și îndelungat. Iar *multiplicarea și intensificarea interdependențelor pe plan mondial*, fără precedent în lumea contemporană, *nu sînt de conceput fără dezvoltarea social-economică independentă a tuturor popoarelor*

[18] Pierre Chaunu, *De l'histoire à la prospective*, Paris, 1975, p. 170.

[19] Arnold Toynbee, *L'Histoire*, Elsenier Séquoia, Paris/Bruxelles, 1975, p. 36.

[20] Jan Tinbergen, *Pour une terre vivable*, Paris-Bruxelles, 1976, p. 172.

[21] Arturo Frondizi, *Noua ordine economică internațională: experiența României*; în vol, *Concepția președintelui Nicolae Ceaușescu despre noua ordine economică internațională*. București, Edit. politică, 1976, p. 45.

în afara consolidării lor ca națiuni suverane; ansamblul economic și politic mondial este de neconceput în afara întăririi componentelor statale naționale. „Statul-națiune rămîne, de fapt și de drept, arăta pe drept cuvînt politologul francez Marcel Merle, celula de bază a societății internaționale și nici o formulă de înlocuire nu pare a fi în măsură de a-l înlocui în această funcție esențială" [22]. Comunitatea mondială este și rămîne o comunitate de state și entități independente, care vin în concertul atît de bogat al umanității cu propriile lor interese și particularități, tradiții și culturi. În același timp, caracterul global, mondial, prin dimensiunile și consecințele lor, al unor probleme ale contemporaneității nu poate însemna acceptarea rezolvării lor într-un mod supranațional, în afara și peste capul autorităților politice naționale, ci prin eforturile și contribuția tuturor statelor care își asumă în mod liber acordurile de colaborare și cooperare ca expresie a intereselor proprii.

Accentuarea „interdependențelor" ca expresie a multiplicării și intensificării legăturilor dintre popoare, a schimbului de valori materiale și spirituale, într-un cadru de securitate și conviețuire pașnică, bazate pe respectarea consecventă a normelor dreptului internațional, nu numai că nu exclude recunoașterea deplină a independenței și suveranității naționale, ci le presupune ca laturi ale unui proces dialectic unitar, în care tendința spre constituirea lumii întregi ca sistem interactiv, tendință care cere, desigur, o „creștere organică" a omenirii se realizează prin menținerea și chiar accentuarea diversității condițiilor naționale în lumea de astăzi, cînd noi și noi popoare eliberate recent de sub imperialism au pornit pe calea unei dezvoltări libere și independente și urmăresc afirmarea lor de sine stătătoare, atît în plan intern, cît și în viața internațională.

Amintitul *Raport* privind noua ordine internațională recunoaște că, deși unele decizii privind problemele globale „planetare" pot fi luate de un forum internațional, „aceasta nu implică renunțarea la suveranitatea națională", fiecare națiune trebuind să rămînă stăpînă în mod suveran pe utilizarea resurselor sale naturale și ca urmare, deciziile economico-sociale și politice sînt de competența exclusivă a organelor constituționale ale popoarelor respective. Aceasta impune adoptarea unor garanții internaționale, fără de care suveranitatea poate deveni o iluzie. Interdependențele crescînde dintre economiile naționale intră în contradicție cu suveranitatea națională numai cînd nu sînt respectate principiile și normele relațiilor dintre state, tot mai larg recunoscute în zilele noastre ca temei al unor relații normale între state, în condițiile perpetuării inegalităților și discriminărilor dintre acestea, a discrepanțelor în dezvoltarea diferitelor popoare.

Decalajele dintre țările puternic dezvoltate și cele sărace exercită o influență negativă pe plan internațional, provoacă dezechilibre, situații de criză și instabilitate economică și politică, constituind totodată o sursă de tensiune și încordare și generînd pericolul unor conflicte dintre state. De aceea, lichidarea subdezvoltării și asigurarea progresului economico-social mai rapid al țărilor rămase în urmă constituie o cerință primordială pentru dezvoltarea întregii omeniri, pentru realizarea unei colaborări multilaterale între state și instaurarea unui curs nou, de destindere și securitate internațională.

Viitoarea etapă a mondializării istoriei omenirii o va constitui de aceea *generalizarea progresului economico-social*, accesul la cuceririle civilizației și culturii umane, ale revoluției tehnico-științifice contemporane al tuturor popoarelor lumii.

Lupta pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale — concept cu profunde sensuri politice, filozofice și teoretice — îmbină într-o viziune unitară cele două tendințe fundamentale ale dezvoltării lumii contemporane — tendința spre intensificarea interdependențelor și colaborării, spre mondializare și, totodată, spre dezvoltarea națională de sine stătătoare, independentă și suverană.

Progresul economic și social contemporan are loc prin acțiunea complementară a celor două tendințe, atît în condițiile intensificării schimbului de valori materiale și spirituale, ale colaborării economice între state, cît și prin dezvoltarea multilaterală, — economică, tehnico-științifică și culturală — a entităților și statelor naționale, prin valorificarea cît mai deplină a resurselor materiale și umane proprii. *Factorul național*, oricît ar fi de important cel extern astăzi, *are prioritate* în procesul eliminării decalajelor existente în dezvoltarea diferitelor țări. Cheia de boltă a unei strategii eficiente a dezvoltării țărilor lumii a treia o constituie, așa cum arăta pe bună dreptate Mahdi Elmandjra, președintele Federației mondiale de studiere a viitorului, „prioritatea efortului național. Iar experiența țărilor socialiste în acest domeniu, care au obținut rezultate remarcabile pe plan economic, social-cultural, prezintă un deo-

---

[22] Marcel Merle, *Stabilisation internationale et la crise des structures nationales*, în vol. *Conflits et coopération entre les États*, Paris, 1973, p. 10.

sebit interes pentru țările în curs de dezvoltare" [23].

Instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale, democratizarea relațiilor internaționale constituie un imperativ fundamental al zilelor noastre, singura cale de lichidare a relațiilor de inechitate și încălcării suveranității unor state de către altele în relațiile lor economice și politice. Făurirea noii ordini economice și politice mondiale reprezintă un sistem nou de principii de organizare a relațiilor internaționale în cadrul căruia procesul obiectiv al intensificării interdependențelor și „mondializării" istoriei se realizează fără conflicte și convulsiuni de amploarea și genul celor cunoscute anterior în secolul nostru, rezultat al politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste bazată pe forță și dictat. Aceasta va crea, totodată, climatul favorabil lărgirii participării tuturor statelor și popoarelor la viața internațională, la realizarea procesului colaborării și cooperării economice, al sporirii aportului lor la schimbul de valori materiale și spirituale, la progresul general al umanității.

În același timp, în zilele noastre mai mult ca oricînd în trecut, s-au impus o serie de probleme de proporții globale, mondiale, care privesc întreaga umanitate și nu pot fi rezolvate fără participarea omenirii în ansamblul ei, a tuturor popoarelor lumii. Prezența și acuitatea rezolvării acestora într-o asemenea modalitate, cu participarea tuturor statelor exprimă faptul că trăim deja într-o eră planetară. Printre aceste probleme, pe primul plan apare preocuparea pentru viitorul și destinul comun al oamenilor planetei noastre, mai ales în condițiile în care omenirea este amenințată de acumulările imense de armament termo-nuclear, care pot distruge însăși civilizația și specia umană, viața pe pămînt, prin deteriorarea echilibrului ecologic, pericolul războiului termonuclear, adîncirea decalajelor economice dintre țările bogate și cele sărace. La acestea se adaugă problemele utilizării raționale a resurselor naturale și energetice, ale regenerării acestora, asigurării progresului tuturor popoarelor, a accesului acestora la cuceririle civilizației, ale științei și tehnicii, ale reglementării echitabile a schimburilor economice, eliminării rămășițelor colonialismului și neocolonialismului, inechităților și barierelor de tot felul în dezvoltarea pe baze noi a colaborării și cooperării economice și politice.

O expresie a mondializării istoriei pe care o dezvăluie și autorii menționați mai sus ai celui de-al doilea *Raport* al Clubului de la Roma este aceea că în prezent fenomenele de criză într-un domeniu sau altul afectează într-un fel sau altul întreaga comunitate mondială, iar potențialitățile distructive cum sînt cele ale războiului nuclear sînt atît de mari încît depășesc limitele planetei și impun angajarea întregii umanități pentru preîntîmpinarea unor posibile consecințe dezastruoase. Mai mult chiar, dificultățile economice și financiare ale unui grup de țări sau chiar ale uneia din ele se pot repercuta asupra economiei altora într-un grad tot mai evident de la deceniu la deceniu. Autorii amintiți nu încearcă însă să găsească cauzele reale ale acestor crize, care rezidă în dezvoltarea societății pe baza intereselor capitaliste, ale urmăririi realizării profiturilor maxime de către burghezie. Totodată, dintr-o viziune abstract-mondialistă ei nu fac distincția ce se cere operată între socialism și capitalism, între cele două orînduiri diametral opuse care coexistă în etapa actuală în lume.

Dar adîncirea crizei sistemului capitalist în condițiile accentuării legăturilor dintre state nu poate fi privită în nici un caz ca ceva care „nu ne privește" pe noi cei din lumea socialistă, în nici un fel. Criza ecologică și cea a materiilor prime, care prin caracterul lor „global" sînt agravate de adîncirea crizei capitalismului, nu pot fi rezolvate decît pe calea colaborării și cooperării internaționale. Imperialismul și politica sa pe plan internațional frînează însăși realizarea acestor probleme, așa cum de fapt dezvoltarea industrială în condițiile relațiilor capitaliste bazate pe jefuirea naturii și a materiilor prime au generat aceste crize specifice epocii noastre, care la rîndul lor agravează criza generală a capitalismului. Tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, releva în acest sens că „actuala criză economică ce a cuprins întreaga lume capitalistă s-a răsfrînt, într-o anumită măsură și asupra economiei noastre, ca dealtfel asupra întregii economii mondiale, asupra întregului sistem de relații economice internaționale" [24]. Un fenomen de asemenea dimensiuni, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu putea să nu se repercuteze — într-o formă sau alta — asupra tuturor țărilor, ținînd seama de faptul că epoca noastră se caracterizează printr-o interdependență crescîndă a economiilor naționale, prin extinderea cooperării și adîn-

[23] *Înalta menire a oamenilor de știință în edificarea unui viitor de securitate și cooperare în Europa și în întreaga lume* — Convorbire cu Mahdi Elmandjra, în „Scînteia" nr. 10 900 din 6 septembrie 1977, p. 6.

[24] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 142.

cirii diviziunii internaționale a muncii. În plus, nu trebuie uitat că o componentă a crizei societății capitaliste contemporane este dimensiunea ei valorică și umană, poluarea morală care tinde să-și exercite influențele dincolo de granițele lumii care o generează, fapt ce impune apărarea propriilor noastre valori și a oamenilor societății socialiste de efectele poluante ale unei societăți în criză, sortită pieirii. Dar deși urmările crizei, escaladării prețurilor au fost resimțite într-o anumită măsură și în țările socialiste, aceste fenomene nu au putut afecta procesul dezvoltării lor ascendente, social-economice și spirituale.

„Mondializarea" istoriei în zilele noastre se răsfrînge în planul subiectivității umane prin formarea a ceea ce ar putea fi numit *conștiința „planetară" a omului contemporan.*

Ca urmare a efectelor mijloacelor rapide de informare în masă, cu o arie maximă de difuzare, omul zilelor noastre, în orice punct al globului s-ar afla, își poate confrunta gîndurile, sentimentele și atitudinile cu cele ale semenilor săi de pretutindeni. Toate acestea întăresc sentimentul de solidaritate și responsabilitate al maselor și al oamenilor progresiști pentru tot ceea ce se întîmplă în lume, de dezaprobare față de ceea ce amenință liniștea și pacea omenirii; toate acestea lărgesc cadrul participării lor la viața internațională, al manifestării lor active în determinarea unui curs nou în relațiile dintre state.

Creșterea într-o măsură tot mai însemnată a rolului maselor în determinarea unui nou curs al politicii externe a statelor, întărirea spiritului de solidaritate cu popoarele asuprite sau lezate prin politica de forță în interesele și suveranitatea lor este una din caracteristicile fundamentale ale epocii contemporane, o manifestare concretă și a conștientizării procesului de „mondializare" a istoriei, care contribuie în mod hotărîtor la schimbarea raportului de forțe pe plan internațional în favoarea celor care luptă pentru destindere și pace. Pericolele pe care le implică procesul de „mondializare" a istoriei în forma pe care i-a imprimat-o orînduirea capitalistă, sistemul relațiilor internaționale creat de burghezie, sistem bazat pe inegalitate și forță, impun necesitatea unor acțiuni în direcția formării și dezvoltării largi a convingerii că dincolo de deosebirile de sistem social-politic, dincolo de împărțirea lumii în blocuri militare, umanitatea reprezintă o totalitate, și că toți oamenii au datoria și răspunderea de a-i asigura un viitor de pace, libertate și fericire. Întărirea solidarității forțelor progresiste, a oamenilor muncii de pretutindeni, promovarea unei atitudini intolerante față de forță și amenințarea cu forța, față de orice formă de exploatare și asuprire națională și socială, de orice act care ar amenința pacea și colaborarea între oameni și popoare, se înscriu cu necesitate în ansamblul acestor acțiuni. Educarea internaționalistă, în spiritul solidarității cu mișcarea comunistă și muncitorească internațională, cu forțele progresiste și revoluționare de pretutindeni, în spiritul păcii și prieteniei între popoare constituie o preocupare de prim ordin a tuturor factorilor educativi din țara noastră, este implicată în toate măsurile adoptate în ultimii ani în vederea educării socialiste a maselor.

Conținutul internaționalismului, exprimînd în forma inițială elaborată de Marx și Engels solidaritatea proletariatului de pretutindeni, s-a îmbogățit cu deosebire în secolul nostru caracterizat prin profunde mutații social-politice pe plan național și mondial. Astăzi internaționalismul este o noțiune amplă și cuprinzătoare și, corespunzător schimbărilor petrecute în lume, exprimă solidaritatea statelor socialiste între ele, promovarea unor relații de deplină egalitate și întrajutorare a tovărășească între toate aceste țări, solidaritatea cu lupta clasei muncitoare de pretutindeni împotriva exploatării și asupririi, pentru socialism și pace. O latură a spiritului internaționalist o reprezintă, totodată, atitudinea de sprijinire a mișcărilor de eliberare națională, a luptei împotriva imperialismului, colonialismului și neocolonialismului, pentru dezvoltarea independentă a tuturor popoarelor, ca și lupta pentru lichidarea subdezvoltării și pentru făurirea unei noi ordini economice și politice internaționale. Internaționalismul presupune, mai mult ca oricînd în zilele noastre, respectarea dreptului fiecărui popor de a fi stăpîn pe destinele sale, respectarea principiului independenței și suveranității naționale, a neamestecului în treburile interne, pentru soluționarea tuturor problemelor litigioase pe calea tratativelor, cu participarea nemijlocită a statelor direct interesate.

În acest fel, principiul internaționalismului și cel al respectului suveranității și independenței naționale, internaționalul și naționalul formează o unitate dialectică, se presupun reciproc în mișcarea muncitorească și revoluționară. Contrapunerea lor metafizică constituie o denaturare a teoriei revoluției și construcției socialiste, a însăși dialecticii istorice moderne și contemporane. Asemenea înțelegeri antitetice, opoziționale ale dezvoltării mișcării comuniste și a procesului revoluției și construcției socialiste sînt prezente în unele interpretări date dezvoltării istorice de către unii contemporani. Astfel, cunoscutul istoric și filozof al istoriei Pierre Chaunu afirmă că la origine, în teoria marxistă,

„internaționalismul vizează să depășească faptul național și să substituie imperiului afectiv al spiritelor și sensibilității date de Statul-națiune o altă conștiință de grup, cea de clasă ... Comunitatea internațională a proletarilor va înlocui națiunile" [25]. Cum în practica istoriei lucrurile nu s-au întîmplat pînă în prezent astfel, Chaunu consideră că este vorba de o contradicție între teoria marxistă și practica revoluționară. De fapt nu e vorba de nici o asemenea contradicție, pentru că și în practică și în teorie internaționalismul și faptul național (patriotismul în plan spiritual) nu se contrapun, ci formează o unitate dialectică.

Din păcate, asemenea contrapuneri rigide ale internaționalismului și suveranității naționale, ale intereselor internaționale și a celor naționale ale socialismului nu au lipsit nici în abordările unor autori care se declarau marxiști. Viața a demonstrat că asemenea atitudini teoretice contrazic dialectica istorică reală și dăunează năzuințelor firești ale proletariatului spre dezvoltare națională liberă a fiecărui popor și reală solidaritate internațională.

Semnalînd această nouă dimensiune a conștiinței umane — cea „planetară", care capătă o extensiune tot mai largă la un cerc tot mai mare de oameni, între altele legat și de faptul că soarta și dezvoltarea popoarelor, libertatea și fericirea individului depind astăzi într-o măsură tot mai accentuată de colaborarea liberă între state, de starea conlucrării lor la nivel mondial, se impune însă o remarcă. Conștiința „planetară", care transcende prin conținutul ei ideile, simțămintele și responsabilitățile anterioare ale omului, limitate de obicei la sfera cadrului național, sau direct legate de acesta, nu anulează însă persistența conștiinței naționale, așa cum cred unii gînditori contemporani. Comunitatea națională de viață economică, teritoriu, limbă, de cultură și viață spirituală, de tradiții și obiceiuri, de luptă și acțiune seculară pentru dezvoltarea bunurilor materiale, pentru libertate socială și independență națională formează, orice s-ar spune, cîmpul ideatic și afectiv primar al conștiinței individului, pe care se ordonează, fără a-l anula în vreun fel, cel „planetar", „mondial" al acesteia.

Pentru că înainte de a-și pune problemele umanității în ansamblul ei, individul se integrează rezolvării sarcinilor ce stau în fața patriei și a poporului său, cărora le datorează elementele prime ale culturii — limba, climatul cultural-spiritual și educativ de socializare a individului, istoria cu eroii, legendele și semnificațiile sale și care numai ele mediază trecerea spre universul spiritual al umanității. „Legată de sfera naționalității, a poporului, arăta în această privință istoricul și teoreticianul istoriei A. D. Xenopol, activitatea individului ia un impuls puternic și concură la progresul omenirei. *Importanța dar a culturei naționale care constituie și menține sferele de viață a popoarelor este în această privință ce favorizează însuși progresul universal*" [26]. Iată de ce partidul nostru evidențiază unitatea dintre internaționalism și patriotism, faptul că nu poți fi un adevărat internaționalist fără să faci tot ce depinde de tine pentru dezvoltarea țării tale, pentru asigurarea progresului și prosperității, a victoriei socialismului în propria patrie.

Un element constitutiv al conștiinței „planetare" este și lărgirea considerabilă a zonei responsabilității umane, atît la nivelul comunităților sociale și naționale, cît și al individului, cu deosebire atunci cînd este vorba de personalități politice, științifice, artistice ș.a., în condițiile dezvoltării lumii contemporane. Puterea de acțiune a tehnologiei contemporane, nemaivorbind de cea de distrugere a armelor termonucleare, cu consecințele de ordin planetar ale dezvoltării industriale actuale asupra mediului ambiant, pun omenirea în fața unor alternative extreme. Dar responsabilitatea „mondială" a omului contemporan nu anulează și nici nu vine în contradicție cu grija și responsabilitatea acestuia pentru dezvoltarea propriei națiuni.

Desființarea exploatării omului de către om în condițiile socialismului creează cadrul obiectiv pentru armonizarea intereselor naționale și internaționale, pentru stabilirea nu numai a unor relații noi inter-individuale, dar și între națiuni, astfel încît dezvoltarea liberă a fiecărui individ și a fiecărei națiuni este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora, atît la nivel uman, cît și la cel al comunităților naționale. Sînt pe deplin confirmate teoretic și practic ideile enunțate în Programul partidului nostru potrivit cărora realizarea fericirii personale are loc în contextul făuririi fericirii întregului popor, că pe plan internațional, „numai în condițiile dezvoltării nestingherite a fiecărei națiuni sînt posibile realizarea unei rodnice colaborări multilaterale, propășirea fiecărui popor și a întregii umanități, asigurarea unei păci trainice în lume" [27]. Naționalul și mondialul, factorii naționali și cei internaționali nu se contrapun în mod antinomic, ci for-

[25] Pierre Chaunu, *Le refus de la vie*, Colmann Lévy, 1976, p. 110.

[26] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, București, Edit. științifică, 1967, p. 145.

[27] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 700.

mează o unitate dialectică în dezvoltarea socială și politică contemporană și orice escamotare a uneia dintre cele două laturi, precum și a corelației lor dialectice, duce la denaturarea realităților, afectează profund înțelegerea lor științifică.

Revoluția și construcția socialistă, socialismul însuși, au în același timp valențe naționale și internaționale. Națiunea și statul național independent, pe de o parte, colaborarea și solidaritatea dintre țările socialiste, internaționalismul, pe de altă parte, sînt, — așa cum se apreciază în Programul partidului —, două laturi indisolubil legate ale procesului revoluționar și al făuririi noii orînduiri, care se presupun reciproc. Ca dialecticieni și comuniști în gîndire și acțiune trebuie să luptăm atît împotriva tendinței de izolare și închistare națională, cît și împotriva cosmopolitismului, a subaprecierii forțelor proprii și rolului fiecărui popor și națiuni, al statelor naționale în lumea contemporană. Socialismul există și se dezvoltă sub forma unor realități naționale, a unor state suverane, independente, legate prin comunitatea de orînduire și ideologie, prin țeluri comune și colaborare reciproc avantajoasă pe diverse planuri. În același timp, prin modul în care asigură progresul societății socialiste în diverse domenii, fiecare națiune socialistă își aduce contribuția proprie la creșterea influenței socialismului pe plan mondial, la întărirea sistemului socialist în ansamblu. Făurind societatea socialistă multilateral dezvoltată, poporul român contribuie activ la întărirea puterii socialismului în lume, a forțelor păcii și progresului. Desființînd exploatarea omului de către om, a unei clase de către alta, socialismul are menirea istorică de a instaura un nou tip de relații între state, opus relațiilor interstatale capitaliste bazate pe asuprire și dominație, pe dictat și forță, pe inegalitate. Noul tip de relații între statele socialiste — prototipul relațiilor internaționale în viitor — se bazează pe principiile independenței, suveranității naționale, egalității depline în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc, conlucrării și întrajutorării frățești, al solidarității internaționaliste, creînd o lume a dreptății și echității la nivel interuman și internațional. *Socialismul nu admite nici un fel de inegalitate* și asuprire națională și socială. Egalizarea nivelurilor de dezvoltare economică a tuturor țărilor socialiste și asigurarea unui progres general, a dezvoltării și înfloririi economiei și culturii fiecărei națiuni socialiste în parte reprezintă o cerință legică a noii orînduiri, decurgînd din însăși natura socialismului, a relațiilor sociale instaurate între oameni și popoare. În acest fel, victoria socialismului în noi și noi state nu numai că accelerează progresul în lume, dar îl eliberează de limitele și contradicțiile pe care le-a presupus un progres plin de conflicte în condițiile orînduirii capitaliste.

★

Tendința spre o „mondializare" tot mai accentuată în zilele noastre este complementară și convergentă cu o alta, cu cea a afirmării libere, independente a popoarelor, cu manifestarea năzuinței fierbinți a acestora de întărire a suveranității naționale, a dreptului lor de a fi singure stăpîne, fără nici un amestec din afară, pe bogățiile și destinele lor. Adîncirea interdependențelor și a schimbului mondial de valori materiale, elemente esențiale ale „mondializării" dezvoltării societății contemporane, se armonizează în mod dialectic cu tendința complementară a creșterii rolului statelor naționale și a prerogativelor lor fundamentale — independența și suveranitatea. Desigur, această armonizare este un proces, care implică angajarea conștientă în această direcție și învingerea unor dificultăți și contradicții generate cel mai adesea de faptul că trecutul, vechea ordine internațională apasă încă greu asupra prezentului.

Viziunea globală „planetară", care se impune ca o necesitate într-o serie de probleme a căror rezolvare cere participarea tuturor statelor, a întregii omeniri, nu poate însemna nicidecum ștergerea deosebirilor și particularităților naționale, a contribuției fiecărui stat în condiții de independență deplină și suveranitate. Subaprecierea rolului statelor naționale afectează profund gradul de adecvare la realitate a soluțiilor propuse de diferiți autori și oameni politici, determină dintru început caracterul lor utopic, neștiințific. Multiplicarea și intensificarea interdependențelor în lumea de astăzi, mondializarea efectivă a istoriei nu numai că nu diminuează în vreun fel rolul *statelor naționale*, ci, dimpotrivă, pune și mai mult în evidență funcția acestora de *subiect activ al relațiilor internaționale*, în organizarea și valorificarea cît mai deplină a resurselor materiale și umane, pentru a determina progresul și prosperitatea propriilor popoare, contribuția lor activă, într-un spirit de deplină echitate la progresul general al umanității, la rezolvarea problemelor comune care confruntă astăzi omenirea. Pînă la urmă, factorul hotărîtor al progresului și dezvoltării la nivel național, cît și la nivel mondial îl reprezintă munca și eforturile fiecărui popor, îndreptate deopotrivă spre folosirea eficientă a mijloacelor și resurselor materiale și umane proprii și valorificarea avantajelor colaborării internaționale.

INDEPENDENȚA ȘI INTERDEPENDENȚA ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

DE

DUMITRU MAZILU

În epoca noastră, independența națională se vădește a fi o dimensiune necesară, condiționînd procesele complexe ale dezvoltării multilaterale, progresiste a tuturor popoarelor. În climatul accentuării interdependențelor lumii contemporane, statele — menținîndu-și și consolidîndu-și neatîrnarea — acționează pentru propășirea economico-socială, într-o amplă cooperare, conectate la circuitul mondial al valorilor, pe care îl stimulează printr-o participare tot mai activă în interesul dezvoltării proprii și al progresului, în ansamblu, al întregii umanități.

1. UN CONCEPT PROGRESIST

Este știut că independența exprimă neatîrnarea statului în relațiile sale cu alte state, orice amestec din partea altui stat constituind o încălcare a acestui drept sacru al statului la neatîrnare. În virtutea independenței sale, fiecare stat are libertatea de a-și stabili — pornind de la propriile sale interese — politica internă și externă. Independența își află o deplină confirmare în acele relații internaționale în care se asigură respectarea deplină a suveranității statelor, presupunînd respectarea și aplicarea consecventă în raporturile interstatale a principiilor și normelor dreptului internațional, menite să favorizeze realizarea colaborării internaționale pe baza respectării integrității teritoriale, a neamestecului în treburile interne ale altor state, a egalității depline în drepturi a tuturor statelor; ea implică o activitate externă de apărare a ființei statului, a intereselor sale legitime, de înfăptuire a aspirațiilor de propășire și dezvoltare națională, respectînd, în același timp, independența celorlalte state și obligațiile internaționale asumate prin liberul său consimțămînt. Încercarea de a impune unui stat o anumită linie politică, exercitarea unor presiuni de orice natură pentru a-l determina să adopte o anumită poziție sau să-și modifice propria politică potrivit intereselor altor state, a unor cercuri politice, economice sau financiare străine constituie acte de încălcare a independenței statului respectiv. Nici unui stat nu i se poate pretinde să îndeplinească obligații internaționale pe care nu și le-a asumat în mod liber. În virtutea independenței sale, statul poate intra în relații cu alte state, asumîndu-și potrivit intereselor sale, prin tratate bi- sau multilaterale, îndatoriri internaționale.

Asigurarea independenței *politice* a statelor se află într-o strînsă legătură cu independența lor *economică*, fiind condiționată de aceasta. Fiecare stat este chemat să participe la schimburile internaționale, la cooperarea economică, să se integreze în circuitul economic mondial, potrivit potențialului și specificului resurselor sale. Circuitul mondial al valorilor — materiale și spirituale — contribuie la dezvoltarea relațiilor internaționale, la promovarea colaborării între popoare și a păcii în lume, cu condiția de a nu știrbi suveranitatea statelor. Realizarea cerințelor independenței politice și economice nu poate fi concepută decît în cadrul unei *cooperări internaționale întemeiate pe egalitate în drepturi și avantaj reciproc*, pe respectarea dreptului statelor de a dispune în mod liber de bogățiile și resursele lor naturale, potrivit intereselor lor naționale.

2. INTERDEPENDENȚELE — O NECESITATE A ZILELOR NOASTRE

Națiunile și popoarele lumii, toate statele acționează în mod *independent* și *suveran* în preocuparea de a asigura dezvoltarea economică și socială, progresul și prosperitatea națională, în condițiile unei strînse interconexiuni pe plan internațional. Popoare, state, națiuni cu preocupări din cele mai diferite se întîlnesc în realizarea unor idealuri majore comune de progres și dezvoltare. Revoluția științifico-tehnică contemporană, cuceririle fără precedent în cele mai diferite domenii ale vieții materiale și spirituale, determină accentuarea *interdependențelor lumii contemporane*. Astăzi este de neconceput dezvoltarea comunității internaționale, realizarea obiectivelor, țelurilor și năzuințelor luminoase ale popoarelor în afara conlucrării strînse, pe toate planurile. Experiența demonstrează convingător că toate problemele majore de natură economică, politică și socială au un tot mai accentuat caracter interdependent.

Lumea zilelor noastre cunoaște — ca rezultat al eforturilor depuse timp de secole, al

marilor cuceriri ale epocii contemporane — *o acumulare de valori materiale și spirituale niciodată întîlnită în trecut*. Încercările la care omenirea a fost supusă în decursul unei singure vieți de om, în cursul celor două războaie mondiale, impun comunității umane ca o sarcină primordială, aceea de a veghea ca *aceste cuceriri să fie puse nu în slujba distrugerii civilizației, ci a progresului și a păcii*, a transformării naturii în folosul oamenirii, a ameliorării condițiilor de viață ale locuitorilor planetei noastre. Aceasta este o problemă nodală a prezentului și a viitorului care face necesară o acțiune concertată a tuturor popoarelor, a tuturor statelor mari și mici.

Dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, ca urmare a revoluției tennico-științifice produce transformări adînci în viața societății. Este întru totul evident că asigurarea accesului larg al tuturor popoarelor la cuceririle științei și culturii moderne, la marile descoperiri contemporane, constituie o cerință a însuși mersului înainte al umanității. Participarea la revoluția tehnico-științifică este menită să contribuie la creșterea potențialului material al fiecărui stat, la dezvoltarea sa multilaterală, la extinderea și perfecționarea mijloacelor sale de valorificare a resurselor proprii.

Se remarcă, astfel, un proces de convergență a numeroși factori *obiectivi* și *subiectivi*, care explică dar și fundamentează interdependențele tot mai accentuate în cadrul comunității internaționale.

În zilele noastre, tot mai multe state își ridică cu hotărire glasul în sprijinul înțelegerii și cooperării între toate popoarele, al *desfășurării unui larg dialog internațional*, purtat pe baza egalității depline în drepturi. Desigur, acest dialog nu poate fi îngustat în mod artificial la un anumit grup de state. Este cunoscut că secole de-a rîndul numeroase state au fost îndepărtate de la rezolvarea problemelor internaționale prin promovarea unui sistem închis de relații, în care unele state mai puternice hotărau asupra mersului evenimentelor. Sînt cunoscute consecințele nefaste pentru popoare ale „Sfintei Alianțe" sau ale faimosului Congres de la Berlin din secolul trecut, care își permitea să împartă cu rigla unele zone ale lumii între marile puteri coloniale. Se cunosc, de asemenea, astăzi, încercările unor cercuri imperialiste de a atenta la independența și suveranitatea națională a popoarelor, de a se amesteca în treburile lor interne, promovarea de către aceste cercuri a unei politici de dominație și dictat, de folosire a forței în relațiile internaționale.

Asemenea metode și practici contravin cerințelor obiective de progres și dezvoltare ale popoarelor. Viața cere ca toate statele să ia parte activă la desfășurarea relațiilor internaționale, la asigurarea condițiilor necesare pentru dezvoltarea economică și social-culturală a popoarelor lor, la consolidarea păcii și securității în lume. Diferențele de sistem politic, apartenența la un bloc militar forța economică sau dimensiunile teritoriului unui sau altui stat nu pot și nu trebuie să constituie motiv de discriminare în relațiile internaționale. Comunitatea internațională nu este nicidecum alcătuită din state cu drepturi prioritare, principale, și state cu drepturi inferioare, secundare, care ar putea fi excluse de la dezbaterea și rezolvarea problemelor contemporaneității. Nici o țară nu mai poate fi astăzi condamnată la rolul de spectator pasiv, căci aceasta ar însemna negarea totală a principiului egalității lor suverane — consacrat în Carta Organizației Națiunilor Unite : *„Organizația este întemeiată pe principiul egalității suverane a tuturor membrilor ei"*[1] — ar împiedica rezolvarea efectivă a problemelor internaționale, ar îngreuna promovarea tendințelor pozitive în relațiile dintre state. Numai prin conlucrarea activă a tuturor statelor lumii — mari, mijlocii și mici — la dezbaterea și rezolvarea problemelor majore contemporane se poate ajunge la soluții reale și eficiente în concordanță cu cerințele obiective ale progresului și păcii, se poate garanta o evoluție normală a vieții internaționale.

3. INTERDEPENDENȚA POLITICII INTERNE CU CEA EXTERNĂ, A INTERESELOR NAȚIONALE CU CELE INTERNAȚIONALE

Politica externă a statului nostru este *parte integrantă a politicii generale a partidului* nostru de construire a socialismului ; ea corespunde năzuințelor fundamentale ale poporului român, cauzei generale a socialismului, progresului și păcii în lume.

Pornind de la acest principiu, activitatea externă a statului nostru se bazează pe sprijinul larg și adeziunea sinceră a maselor populare, avînd un caracter profund patriotic, de slujire a intereselor naționale ale poporului român, care participă la dezbaterea și elaborarea actelor de politică externă a statului, cunoaște scopurile și sensul lor. Fiind angajat într-o vastă activitate de edificare a noii orînduiri sociale, de punere în valoare a tuturor resurselor sale materiale și spirituale, poporul

[1] Al. 1, art. 2, *Charter of the United Nations*, Office of Public Information, New York, 1974.

român este vital interesat ca în lume să existe o atmosferă de pace și securitate, propice colaborării internaționale, întrucît numai în aceste condiții pot fi fructificate pe deplin avantajele orînduirii socialiste, prin desfășurarea plenară a energiilor creatoare ale poporului român, pe calea progresului și înfloririi economice, sociale și culturale a țării. Totodată, creșterea fără precedent a potențialului economic, îmbogățirea patrimoniului spiritual al poporului nostru, necesitățile asigurării unui ritm înalt de dezvoltare a diferitelor domenii ale vieții sociale și economice determină o participare tot mai activă și mai largă a României la procesul complex și diversificat al circulației mondiale a valorilor materiale și spirituale ale omenirii, la cooperarea internațională. Iată de ce, în epoca actuală — de mari transformări revoluționare — există *o legătură strînsă între interesele naționale ale construcției socialiste și sarcinile activității internaționale*. Tocmai de aceea, statul nostru militează neabătut pentru întărirea unității și coeziunii statelor socialiste, a forțelor revoluționare care acționează în lume, afirmîndu-și solidaritatea și sprijinul față de lupta de eliberare națională și socială a tuturor popoarelor care luptă pentru independență și libertate. Prin succesele obținute în dezvoltarea ei economică și socială, ca și prin acțiunile de politică externă, de pace și colaborare, România aduce o importantă contribuție internaționalistă la cauza generală a socialismului și progresului în lume.

Politica externă a țării contribuie la asigurarea condițiilor optime, pe planul relațiilor internaționale, pentru îndeplinirea sarcinilor interne, naționale — construcția socialismului multilateral dezvoltat, făurirea comunismului în țara noastră. Sarcinile *naționale* și *internaționale* alcătuind un tot unitar, *în permanentă condiționare reciprocă*, partidul nostru militează pentru o dezvoltare largă a colaborării multilaterale între națiunile socialiste, ca națiuni egale în drepturi, care cooperează și se întrajutorează în construirea societății socialiste și comuniste. Așa cum a subliniat secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu prilejul recentei Conferințe Naționale a Partidului Comunist Român, în cadrul activității internaționale intense desfășurate de partidul și statul nostru în perioada de după Congresul al XI-lea al P.C.R., „pe prim plan a fost situată dezvoltarea relațiilor țării noastre cu statele socialiste, întărirea colaborării și solidarității acestora în lupta pentru socialism, securitate și pace" [2].

Neavînd antecedente în istoria omenirii, aceste raporturi calitativ noi cunosc, firește, un proces de continuă perfecționare. Evident că, pe măsura înfloririi fiecărei națiuni socialiste, relațiile dintre statele socialiste sînt menite să capete un conținut tot mai bogat, contribuind într-o însemnată măsură la eforturile proprii ale fiecărei țări — aceste eforturi sînt și rămîn neapărat elementul esențial al progresului ei — de ridicare a bunăstării locuitorilor țării, de continuă ameliorare a raporturilor umane din țara respectivă și, totodată, la creșterea forței și coeziunii țărilor socialiste.

Principiile și obiectivele fundamentale ale politicii externe a statului nostru socialist oglindesc, totodată, unitatea — realizată în mod armonios și consecvent cu înaltă grijă și responsabilitate — între interesele naționale ale țării noastre și interesele generale ale cauzei socialismului și păcii în lume, ca expresie a concordanței depline între politica internă, de construcție a societății socialiste, de înflorire multilaterală a patriei și politica externă, de promovare a cauzei generale a socialismului, păcii și progresului social.

În întreaga sa activitate, România pornește de la considerentul că făurirea și dezvoltarea cu succes a construcției socialiste în fiecare țară reprezintă o contribuție la cauza socialismului și progresului în întreaga lume. Consecvența și principialitatea, dinamismul și orientarea constructivă — trăsături caracteristice acestei politici, în toate manifestările ei — au contribuit la creșterea prestigiului României peste hotare, la manifestarea tot mai activă a țării noastre în viața politică internațională, în lupta pentru crearea unui climat de securitate, cooperare și încredere între popoare.

4. COOPERAREA ECONOMICĂ — EXPRESIE A INDEPENDENȚEI ȘI INTERDEPENDENȚEI LUMII CONTEMPORANE

Un domeniu de o deosebită importanță în viața internațională și care îmbracă forme din cele mai variate este cel al *relațiilor economice*. Participarea la circuitul mondial de valori materiale și spirituale, la diviziunea mondială a muncii constituie o necesitate obiectivă pe care nici o țară nu o poate ocoli

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* 7—9 decembrie 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 68.

sau ignora. Aceasta presupune ca fiecare stat să dezvolte relații comerciale și de colaborare tehnico-științifică cu toate celelalte state ale lumii, în interesul său propriu ca și al tuturor popoarelor, al cauzei păcii și progresului. Atitudinea de izolare nu poate aduce decît daune intereselor popoarelor, dezvoltării cu succes a socialismului, luptei forțelor progresiste, antiimperialiste, pentru apărarea intereselor maselor populare, pentru cauza socialismului și păcii.

Țara noastră pornește de la faptul că *lărgirea schimburilor economice și cooperarea în producție cu alte state, participarea activă la diviziunea internațională a muncii* reprezintă o latură *inseparabilă a procesului de dezvoltare a fiecărei națiuni, o necesitate obiectivă* pentru progresul economic și social al fiecărei țări [3]. Aceasta explică amplificarea relațiilor economice și a cooperării României în domeniul producției, al științei și tehnicii cu toate celelalte popoare.

În raporturile de cooperare economică ale României, *relațiile economice* și cooperarea în producție *cu țările socialiste dețin ponderea principală*. România acționează consecvent pentru extinderea în continuare a specializării și cooperării în producție cu toate țările socialiste, în interesul progresului rapid al fiecăreia, al propășirii generale a socialismului. În condițiile actuale, cînd se mai fac simțite consecințele vechii politici imperialiste, cooperarea economică și tehnico-științifică a țărilor socialiste este menită să afirme cu putere forța principiilor noi, marxist-leniniste de conlucrare între state, să promoveze *un tip* nou de raporturi internaționale, bazate pe deplina egalitate în drepturi a tuturor statelor, pe respectul independenței și suveranității naționale, pe neamestec în treburile interne, avantaj reciproc și întrajutorare.

Viața a demonstrat că orice formă de cooperare economică sau tehnico-științifică trebuie să țină seama de interesele fiecărui popor, să contribuie la progresul economic și social rapid al fiecărei țări, la egalizarea nivelurilor de dezvoltare a tuturor țărilor socialiste, la propășirea generală a socialismului. În acest fel, țările socialiste vor demonstra superioritatea incontestabilă a socialismului ca mod de organizare a societății și a raporturilor internaționale.

Concomitent — ca expresie a accentuării interdependențelor lumii contemporane — România amplifică și diversifică în continuare relațiile economice cu țările în curs de dezvoltare, cu toate țările care acționează pentru dezvoltarea economico-socială independentă. Cooperarea cu aceste țări se înscrie în principiile generale ale politicii externe a țării noastre, ca o expresie a solidarității cu lupta lor pentru emanciparea economică, socială și națională, a sprijinirii dezvoltării lor pe calea progresului „ca o contribuție internațională la cauza luptei pentru dreptul la afirmarea liberă, independentă a fiecărei națiuni, împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste pe plan mondial" [4]. Această strînsă conlucrare are o semnificație deosebită, contribuind la progresul general al umanității, la instaurarea unei noi ordini economice echitabile în viața internațională, în cadrul căreia conlucrarea națiunilor — libere, independente și suverane — să fie nu numai un deziderat general, ci un fapt împlinit.

Țara noastră — pornind de la necesitatea participării active la diviziunea internațională a muncii și de la principiile coexistenței pașnice între state cu orînduiri sociale diferite promovează o politică de extindere a cooperării economice cu toate țările, inclusiv cu cele capitaliste dezvoltate. Avînd în vedere importanța deosebită a științei și tehnicii pentru creșterea accelerată și modernizarea forțelor de producție, partidul și statul nostru acordă o importanță deosebită participării României la cooperarea internațională pe tărîm tennico-științific, ținînd seama de faptul că accesul la cuceririle științei contemporane, la tehnologiile moderne reprezintă o condiție obiectivă pentru progresul fiecărei națiuni. În acest sens, țara noastră se pronunță împotriva tendințelor restrictive, a practicilor discriminatorii în circulația valorilor tehnico-științifice, a caracterului „secret" al informației științifice — de natură a frîna progresul general al popoarelor. Totodată — în interrelațiile contemporane — România își aduce „contribuția proprie la îmbogățirea tezaurului științei și tehnicii universale, la lărgirea continuă a schimburilor de valori tehnico-științifice, la unirea eforturilor generale pentru mersul înainte al întregii omeniri" [5]. Țara noastră militează pentru „dezvoltarea neîngrădită a colaborării și cooperării internaționale, pentru schimbul liber și echitabil de valori care să nu ducă sub nici o formă la subordonarea economiei unui stat de către altul, la crearea de grupări închise, la ridicarea de bariere artificiale în calea comerțului și cooperării" [6], ci, dimpotrivă să dea expresie unor relații economice multilaterale, promovate — în condițiile accentuării interdependențelor — de state inde-

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 175.

[4] *Ibidem*, p. 177.

[5] *Ibidem*, p. 178.

[6] *Ibidem*, p. 178—179.

pendente, libere și suverane, care hotărăsc de-sine-stătător asupra căilor propriei dezvoltări și a modalităților de extindere a cooperării cu celelalte state.

5. ACCENTUAREA INTERDEPENDENȚELOR NU JUSTIFICĂ TENDINȚELE DE NEGARE ȘI ÎNCĂLCARE A INDEPENDENȚEI NAȚIONALE

În ultimii ani — observînd evoluțiile lumii contemporane în sensul accentuării continue a interdependențelor — unii autori și oameni politici încearcă să acrediteze ideea restrîngerii independenței naționale, în perspectiva creșterii rolului cooperării interstatale în procesele generale ale dezvoltării. O analiză aprofundată a realităților duce — în mod neîndoielnic — la concluzia că: *a.* numai în măsura în care națiunile, ca efect al neatîrnării lor, obțin noi progrese pe calea propășirii proprii, cooperarea, interdependențele capătă noi dimensiuni; *b.* schimbul mondial de valori facilitează, dar nu determină procesele dezvoltării interne; *c.* evoluțiile de ansamblu ale umanității confirmă caracterul necesar al independenței, al dezvoltării de-sine-stătătoare a popoarelor. Partidul nostru a adus contribuții deosebite la înțelegerea independenței naționale, dezvăluind inconsistența teoriilor care susțin caracterul „perimat", „relativ" sau „limitat" al acestui principiu fundamental al relațiilor interstatale. Dimpotrivă, în amplele procese constructive contemporane, independența și suveranitatea națională „se vor afirma tot mai puternic" [7].

Imixtiunea în treburile interne ale altor state, încălcarea suveranității și independenței lor, exercitarea de presiuni politice și economice, recurgerea la forță și la amenințarea cu folosirea forței contravin tendințelor și proceselor obiective ale desfășurării relațiilor internaționale contemporane.

În gîndirea social-politică occidentală au fost puse în circulație o serie de teorii, potrivit cărora independența ar fi depășită istoricește, iar noțiunea de suveranitate s-ar cere revizuită, deoarece nu ar mai fi în concordanță cu evoluția contemporană a relațiilor dintre state. În acest sens, unii ideologi burghezi susțin teorii potrivit cărora suveranitatea ar constitui doar o „competență" [8] sau pur și simplu o „ipoteză" [9], o noțiune învechită, demodată, la care ar trebui să se renunțe în favoarea unui așa-zis „stat și guvern mondial" [10]. S-a mers pînă acolo încît au fost elaborate și proiecte de statut pentru o organizație mondială care ar urma să funcționeze sub dominația S.U.A. și a altor puteri din N.A.T.O. [11]. Partizanii teoriei „statului mondial", propun elaborarea anticipată a unui drept suprastatal, a unui „drept mondial", menit să reglementeze nu numai relațiile dintre state, ci și relațiile dintre oameni pe plan mondial, ceea ce presupune abandonarea independenței statelor. Au fost formulate și teorii care susțin că suveranitatea ar fi o „ficțiune juridică", o „prejudecată ce ar trebui înlăturată cît mai repede".

Asemenea concepții, care reiau idei enunțate încă în perioada interbelică, au fost, la vremea lor, respinse cu fermitate de oameni politici cu vederi progresiste. Cu peste patru decenii în urmă, de pildă, Nicolae Titulescu arăta că „a preconiza drept rețetă a unei păci permanente abolirea suveranității, înseamnă nu numai a preconiza o soluție imposibilă, ci și, dacă ne-am îndrepta pe această cale, să aruncăm lumea în haos și anarhie" [12].

Independența și suveranitatea sînt incompatibile cu subordonarea față de organisme suprastatale, supranaționale. Acceptarea unei asemenea subordonări ar duce în mod inevitabil la amestec din afară în treburile interne ale statului, la încălcarea și lichidarea suveranității de stat.

Teoria suprastatului este strîns legată de o altă variantă a negării suveranității de stat, ai cărei promotori susțin că dreptul internațional s-ar situa deasupra dreptului intern al statelor. De pildă, Hans Kelsen afirmă că „ordinea de drept internațional cuprinde și toate ordinele de drept național, dreptul internațional avînd astfel competența de a stabili ordinea internă de drept", iar Paul Guggenheim, susține că „competența dreptului internațional nu este virtualmente limitată", iar „independența statului nu este altceva decît subordonarea sa nemijlocită față de dreptul internațional" [13].

Asemenea teorii, prin substanța lor, sînt incompatibile cu însăși esența dreptului internațional, care își are izvorul în voința statelor, exprimată în cadrul acordului din-

---

[7] *Ibidem*, p. 189.

[8] G. Schelle, *Règles générales du droit de la paix*, p. 420.

[9] H. Kelsen, *La théorie pur du droit*, Paris, 1962, p. 438.

[10] H. Morgenthau, *In Defence of National Interest*, New York, p. 103.

[11] C. Clark și L. Sohn, *Pacea mondială prin dreptul mondial*, ed. a II-a, 1960.

[12] N. Titulescu, *Documente diplomatice*, București, Edit. politică, 1967, p. 845, 846, 847.

[13] P. Guggenheim, *Traité de droit international public*, vol. I, Geneva, 1953, p. 27, 174.

tre ele. Dreptul care s-ar impune statelor în afara sau peste voința lor ar fi un fel de drept administrativ mondial obligatoriu, așa cum este dreptul administrativ național pentru părțile componente ale teritoriului unui stat. Or, este cunoscut că dreptul internațional apare în mod necesar, se modifică, se dezvoltă sau se schimbă *prin consensul statelor*, care — ca expresie a voinței lor — participă la relațiile internaționale ca părți independente și suverane.

Unii adversari ai independenței naționale susțin că aceasta ar constitui o piedică în calea interdependențelor contemporane, a dezvoltării colaborării pe plan internațional, deoarece cooperarea ar fi condiționată, chipurile, de renunțarea la prerogativele suverane în relațiile interstatale. Potrivit acestei concepții, se încearcă acreditarea ideii că stările de încordare în relațiile internaționale s-ar datora menținerii independenței naționale, cauză care ar genera „în mod necesar" neînțelegeri și conflicte între state. Mai mult, se afirmă că pacea nu poate fi asigurată decît în condițiile renunțării la tendințele de dezvoltare națională independentă a statelor și națiunilor.

Practica relațiilor internaționale pune, însă, în evidență adevărul că independența nu numai că nu limitează posibilitatea extinderii relațiilor internaționale, adîncirii interdependențelor pe plan economic, cultural, tehnico-științific, ci, dimpotrivă, reprezintă una din condițiile indispensabile pentru o asemenea evoluție. Din acest punct de vedere este semnificativ faptul că epoca noastră, caracterizată și prin afirmarea cu o forță deosebită a năzuințelor popoarelor spre suveranitate și independență, înfățișează un tablou al adîncirii și multiplicării continue a legăturilor internaționale, a colaborării și cooperării între state.

Promovarea și respectarea efectivă a independenței naționale are o importanță covîrșitoare în lupta de eliberare națională a popoarelor și în consolidarea noilor state naționale independente, împotriva diferitelor forme ale neocolonialismului și a politicii imperialiste de instigare a egoismului și exclusivismului național, a antagonismelor naționale. În zilele noastre se afirmă tot mai puternic rolul și voința maselor populare în promovarea ideilor democratice ale suveranității naționale, ale egalității în drepturi, în statornicirea unor raporturi normale între state.

În acest cadru, toate statele — mari, mijlocii și mici — sînt chemate să contribuie perseverent și activ la rezolvarea problemelor fundamentale ale contemporaneității, la menținerea și apărarea păcii, la instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale, întemeiată pe dreptate socială și națională. Ideile privind suveranitatea, dezvoltarea independentă a popoarelor au o mare însemnătate practică și teoretică. Ele se înscriu, în epoca noastră, la loc de frunte între factorii care condiționează pacea și progresul omenirii.

★

Politica de promovare neabătură a destinderii, înțelegerii și cooperării internaționale în toate domeniile și între toate statele, pe baza respectării dreptului fiecărui popor de a-și organiza viața în conformitate cu voința și aspirațiile sale vitale, nu reprezintă pentru poporul român o politică de conjunctură, ci o dominantă a relațiilor sale cu alte popoare, adînc ancorată în tradițiile și istoria națională a României. Această politică reprezintă, istorice ște, o continuare și o dezvoltare în noile condiții sociale și politice a celor mai valoroase tradiții și aspirații ale poporului nostru. Sintetizînd cu claritate una din coordonatele esențiale ale intereselor și luptei poporului nostru pe plan extern de-a lungul timpurilor, Mihail Kogălniceanu — marele nostru istoric și om politic, care a avut un rol primordial în activitatea politică-diplomatică din perioada dobîndirii independenței naționale a României (1877—1878) — arăta că poporul român a militat întotdeauna „să-și asigure ființa sa în marea familie a națiunilor — aceasta a fost țelul tuturor străduințelor, luptelor și suferințelor neamului nostru într-un timp de mai mult de cinci secole".

Așa cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu, „dreptul la libertate, la existență de sine stătătoare, la lichidarea exploatării și asupririi constituie unul din drepturile fundamentale ale omului, ale popoarelor și națiunilor. Cucerirea independenței și suveranității naționale se dovedește a fi legitate obiectivă a dezvoltării sociale, o necesitate a mersului înainte al civilizației umane, un imperativ fundamental al istoriei. Nu poate fi vorba de nici un fel de drept cînd nu există dreptul fundamental de a fi stăpîn la tine acasă, de a fi stăpîn pe destinele tale" [14].

În zilele noastre, dezvoltarea relațiilor de cooperare și colaborare a României cu toate statele, în spiritul egalității în drepturi și respectului reciproc, constituie un obiectiv

[14] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Sesiunea solemnă comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, Marii Adunări Naționale și activului central de partid și de stat consacrată sărbătoririi centenarului proclamării independenței de stat a României*, 9 mai 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 21.

fundamental al activității externe a partidului și statului nostru, expresie a continuității năzuințelor și tradițiilor istorice a poporului de pace și înțelegere cu alte popoare. Națiunea noastră — arăta marele patriot Nicolae Bălcescu — ca „orice nație ... are o misie a împlini în omenire"[15]; românii „deopotrivă adoră libertatea lor și a altor nații", luptînd cu credința că „nădejdea civilizației popoarelor este în comunicația ideilor care va veni prin comunicația națiilor ce înlesnirile și relațiile comerciale vor aduce"[15]. Sînt sensuri majore ale unei politici care abia în condițiile socialismului și-au aflat deplina împlinire în esența sa profund *umanistă* și *democratică*. În epoca noastră se confirmă adevărul că *interdependențele sînt expresia relațiilor dintre independenți*, că numai în măsura în care popoarele se vor afirma și dezvolta de-sine-stătător, liber, se amplifică schimbul mondial de valori în interesul propășirii fiecărei națiuni, al progresului și dezvoltării întregii umanități.

[16] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. II, București, Edit. Academiei R.P.R., 1953, p. 10.

[16] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, partea I, p. 206.

Filosofska Misăl

(R.P. Bulgară)

Nr. 6/1977

Din sumar: NICOLA FILCEV, Momente noi în politica leninistă a coexistenței pașnice; LIUBEN SIVILOV, Cîteva particularități ale cunoașterii sistemice; ELENA PANOVA, „Ontologia relativă" a lui Willard Van Orman Quine.

Nr. 7/1977

Din sumar: A. KOSAREV (U.R.S.S.), Democrația socialistă și perfecționarea relațiilor sociale; JELIAZKO STOIANOV, Specificul obiectului și subiectului cunoașterii istorice; ILIA TASEV, Trei aspecte ale reflectării; KOSTANDIN POPOV, Internaționalizarea culturii; MARGARITA MIHAILOVA, Filozofia lingvistică și „terapia" sa metafizică.

Nr. 8/1977

Din sumar: SLAVI SLAVOV, Rolul lui Vasili Kolarov în procesul de leninizare a gîndirii teoretice marxiste; PETKO GANCEV, Funcția de prognozare a gîndirii teoretice marxiste; PETKO GANCEV, Funcția de prognozare a materialismului istoric; LIUBOMIR IVANOV, Imagine cognitivă și semn; ILIA MITEV, Probabilitatea în mecanica cuantică; VASIL KOEV, Despre natura idealului în artă și religie.

PROBLEME ACTUALE ALE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICO-TEHNICE

STRUCTURI ȘI INTELIGENȚĂ ARTIFICIALĂ

DE

MIHAI DRĂGĂNESCU

1. Începusem să ne obișnuim cu automatele și instalațiile de automatizare, cu calculatoarele electronice și sistemele informatice; acum știm că automatizarea și informatizarea nu se pot împlini decît cu ajutorul inteligenței artificiale, încorporată în roboți industriali și de alt tip, precum și într-o serie întreagă de dispozitive care introduc tot mai multă inteligență în structurile vieții economice și sociale, antrenînd tot mai mult propria noastră inteligență.

Inteligența artificială, mai limitată pentru început, a devenit o realitate și ea se bazează pe posibilitatea ce o au calculatoarele electronice de a admite programe cu caracter de inteligență, de a prelucra date în conformitate cu aceste programe. *Faptul că inteligența artificială se reduce la anumite tipuri de programe de prelucrare a simbolurilor ne arată că inteligența artificială este o proprietate a unor structuri informaționale dinamice, care, în principiu, se pot desfășura pe o substanță sau alta*: pe o structură de neuroni sau într-un set de module nervoase, conform ultimelor date ale științei neurobiologice; sau într-un sistem electronic de calcul; sau pe o plachetă de siliciu atunci cînd calculatorul se reduce la o singură plachetă. Nu vom vorbi deocamdată de *inteligența naturală* a omului, vom face o asemenea observație ulterior, ci vom considera numai că cea mai mare parte a inteligenței omului este de natura celei artificiale, deși la limită, după mulți autori, este în întregime similară.

Înainte de a intra în anumite detalii ale noțiunii de inteligență artificială, pe care o vom nota prescurtat cu A.I., ar trebui să vedem ce se înțelege prin inteligență sau ce înțeleg prin inteligență specialiștii în inteligență artificială. N. V. Findler consideră că „ ... un sistem este judecat a avea proprietatea de inteligență, pe baza observării comportării sistemului, dacă se poate adapta singur la noi situații, are capacitatea de a raționa de a înțelege legăturile dintre fapte, de a descoperi înțelesuri (*meanings*) și de a recunoaște adevărul. De asemenea, ne așteptăm ca un sistem inteligent să învețe; cu alte cuvinte să-și îmbunătățească nivelul performanțelor pe baza experienței trecute" [1].

Remarcăm că proprietatea de a învăța este necesară sistemului inteligent, dar ea poate fi prezentă și în cazul unor sisteme neinteligente, cum este cazul sistemelor automate adaptive.

Patrick Winston consideră că atribute ale inteligenței sînt proprietățile de a raționa, a asimila, obține și aplica cunoaștere, de a manipula și comunica idei, dar că o definiție este dificilă dacă nu chiar imposibilă, deoarece „inteligența apare a fi un amalgan cu foarte multe proprietăți de reprezentare și prelucrare a informației" [2].

Pentru a ajunge la o comportare inteligentă a unui program de calcul, în raport cu un anumit domeniu al realității (spre exemplu, acea parte a realității care privește activitatea unui robot industrial), este necesară o descriere și reprezentare a acesteia în simboluri, dar mai sînt necesare *metode de rezolvare* în lumea simbolurilor a problemelor pe care le ridică domeniul considerat al realității și comportarea robotului în această realitate.

Ceea ce trebuie să subliniem ca deosebit de interesant este faptul că la baza progra-

---

[1] N. V. Findler, *Artificial Intelligence*, în *Encyclopedia of computer Science*, p. 106—110, Petrocelli Charter, New York, 1976.

[2] Patrick H. Winston (Massachussetts Institute of Technology) *Artificial Intelligence*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachussets, 1977.

Rev. filoz., XXV, 2, p. 163—186, București, 1978.

melor de inteligență artificială *nu* stau modele matematice formale, decît într-o măsură foarte redusă. În general „aceste modele nu conduc în mod direct la programe care să execute sarcini complexe" [3], nici chiar pentru demonstrarea unor teoreme matematice. Programele de inteligență artificială sînt construite prin metode relativ simple de descriere a realității (incluzînd și sistemele de idei, de cunoaștere), dar cuprind enorm de multe posibilități, descrise într-un mare număr de cazuri printr-un graf cu noduri și linii de legătură. Problema care se pune este de a găsi soluția într-un asemenea graf, prin metode care să ne ducă cît mai repede la rezolvare. Soluția este, în general, unul din nodurile grafului. Aceste metode de principiu, aproape de bun simț prin elementaritatea lor principială, și care se reduc la metode de căutare într-un graf, stau la baza unei mari categorii de programe de inteligență artificială. Chiar și specialiștilor în inteligență artificială le apare surprinzător faptul că programul complex de inteligență este construit doar printr-o analiză foarte atentă, amănunțită, riguroasă a realității, la care se adaugă metode principial simple, de căutare într-un spațiu construit prin metode nematematice formale. Patrick Winston observă: „Imediat ce un proces este disecat, studiat și cuprins, invariabil ai impresia că inteligența dispare ... În loc de a îmbrățișa inteligența unui sistem, studiul o diluează" [4]. Dar programul de inteligență devine el însuși un lucru remarcabil: „Istoric vorbind, matematica a fost structura fundamentală care a îmbrăcat cele mai multe teorii, pentru că matematica poate fi ascuțită, precisă și predictivă, dar, desigur, programele, dacă sînt scrise într-un limbaj de înalt nivel expresiv, pot îndeplini același rol. Programele pot fi descrieri ale proceselor. Structura lor reflectă structura problemelor pentru care au fost construite. Au o enormă putere predictivă" [5].

Ca să se ajungă la o asemenea concluzie a fost nevoie de o anumită evoluție în domeniul inteligenței artificiale. Desprinderea de matematica formală, fără a exagera acest lucru, a fost anevoioasă, dar astăzi pare a fi un lucru realizat. Programul, în schimb, care poate „oferi cercetătorului inteligenței artificiale același tip de unealtă pe care matematica o oferea cercetătorilor din vechile științe" [6] poate fi în concepția, nu nejustificată, a lui Patrick Winston, o *teorie* dacă îmbrățișează un ansamblu de fenomene, o *lege*, dacă îmbrățișează aspecte care coordonează anumite activități economice sau sociale sau o *lucrare de artă*, dacă generează, spre exemplu, 1 000 de cuartete de coarde.

Programul de inteligență artificială poate fi în principiu oricît de puternic dorim și de aceea nu există nici un impediment științific care s-ar împotrivi atingerii unei înalte capacități intelectuale. *Newell și Simon sînt de părere că gîndirea umană poate fi explicată în termenii prelucrării datelor fără a mai aștepta o teorie care să stea la baza mecanismelor neurologice. Vechea idee că un calculator nu face decît ceea ce i se spune este depășită în lumina programelor de inteligență artificială.* Calculatorul urmărește, fără îndoială, pas cu pas instrucțiunile unui program, dar atunci cînd programul este constituit dintr-o ierarhie extrem de complexă de programe, este imposibil a mai ști dinainte funcționarea intermediară sau rezultatul final. Un asemenea program nu putem ști cum se va comporta, ce rezultate va produce în domeniul său de lucru unde poate întrece pe cel care l-a creat (un program de șah poate întrece pe realizatorul lui ca jucător de șah). Un asemenea program nu se naște însă din nimic. Leonard Uhr [7] observă că programul de inteligență artificială nu este total pre-programat, dar este un program care pornește de la început cu o structură dată de constructorul lui. Însă, odată pus în funcțiune, un asemenea program procedează similar omului în domeniul de activitate care i s-a rezervat: observă, pune întrebări, discută, experimentează. El învață, își sporește cunoașterea, își perfecționează modelul intern, iar unii specialiști în A.I. sînt de părere că pot produce noi programe, uneori și pentru extinderea sa. În definitiv, noi oamenii nu creăm programe, dacă acceptăm acest model, din programele noastre proprii? Iar programele noastre nu sînt în parte generate *genetic*, echivalentul creării de programe de inteligență artificială de către ființe umane? Această idee *genetică* este mai importantă decît o simplă metaforă. A existat o perioadă în teoria automatelor, cînd pentru clasa de automate cu auto-organizare, se considera că se poate porni cu un sistem dezordonat, care pe măsură ce învață, se ordonează. Atît Leonard Uhr cît și Patrick Winston sînt împotriva acestei idei. Trebuie

---

[3] B. Chandrasekaran, *Artificial Intelligence—The past decade*, în *Advances in computers*, vol. 13, Academic Press, New York, 1975, p. 169–232.

[4] Patrick H. Winston, *op, cit.*, p. 254.

[5] *Ibidem*, p. 259.

[6] *Ibidem*, p. 259.

[7] Leonard Uhr, *Pattern recondition, learning and thought. Computer programmed models of higher mental processes*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.

să începi de la început cu o structură ordonată şi aceasta nu poate proveni decît „genetic" : „Mulţi greci antici erau de părerea lui Socrate că gîndurile adînci, inexplicabile, veneau din partea zeilor. Echivalentul de astăzi al acelor zei este neuronul întîmplător în comportare, probabilistic. Este mult mai probabil că funcţionarea neuronică întîmplătoare este o problemă a epilepticului şi alcoolicului ... Inteligenţa puternică a calculatorului se bazează pe descriere, reprezentare, rezolvare de probleme şi alte idei majore, nu pe dezordine" [8].

Într-un fel, inteligenţa presupune generaţii de programe care capătă o înscriere „genetică", noi perfecţionări etc. Ce concluzii filozofice se pot trage de aici?

2. *În sens restrîns, inteligenţa artificială este un program de calcul.* Programele şi calculatoarele au proprietatea de a reprezenta situaţiile cele mai diferite, oricît de arbitrare, prin simboluri şi operaţii logice. Această proprietate este extrem de generală. După cum am observat şi în altă parte [9], la fel de bine cum se realizează inteligenţa artificială, putem să ne imaginăm şi elaborarea afectivităţii artificiale. Problema afectivităţii artificiale nu se deosebeşte în principiu de cea a inteligenţei artificiale, deoarece în animal se realizează pe acelaşi substrat maşină. Deci, modelarea prin programe a sistemului nervos al omului nu ar ridica probleme dacă am putea spune că *inteligenţa naturală* (N.I.) a omului este egală cu o *inteligenţă artificială* (AI).

$$(NI) = (AI) \qquad (1)$$

Totuşi, la om, ca şi la animal, observăm că spre deosebire de tot ceea ce întîlnim în inteligenţa artificială, mai apare fenomenul de conştienţă (să nu se înţeleagă conştiinţă) [10]. De aceea omul este cel puţin inteligenţă artificială şi conştienţă :

$$\text{Omul} = (AI) + \text{conştienţă} \geqslant (AI) \qquad (2)$$

Conştienţa este o realitate considerată subiectivă, un epifenomen, dar ea este în fond o realitate obiectivă. Ea este, în orice caz, surplusul pe care îl avem peste inteligenţa artificială şi este greu de crezut că nu intervine în nici un fel în maşina inteligenţei umane. De aceea relaţia (2) pare, mult mai sigur, a fi de forma

$$\text{Omul} = (AI) + \text{conştienţă} + \vartheta AI \text{ (conştienţă)} \qquad (3)$$

unde ϑ AI reprezintă influenţa conştienţei asupra inteligenţei omului. Atunci, inteligenţa naturală ar avea o anumită deosebire faţă de inteligenţa artificială

$$(NI) = (AI) + \vartheta AI \qquad (4)$$

şi Omul = (NI) + conştienţă

Ni se pare important a face astăzi această deosebire între inteligenţa artificială (AI) şi inteligenţa naturală (NI), deosebire pe care filozofia o presupune dar pe care ştiinţa s-ar putea s-o confirme sau s-o infirme în viitor. Dacă (ϑAI) ar fi o realitate, atunci ne putem întreba ce anume din funcţionarea omului şi a inteligenţei sale nu poate fi explicat prin conceptele inteligenţei artificiale? Care sînt dificultăţile de moment ale inteligenţei artificiale în comparaţie cu inteligenţa naturală şi în ce măsură bănuim că ele vor fi surmontate şi în ce măsură credem că ele nu vor putea fi, datorită unor cauze fundamentale, principiale?

Un specialist recunoscut ca Patrick Winston, care pune semnul egalităţii între inteligenţa artificială şi cea naturală se întreabă totuşi : „Ce poate să însemne cînd spunem că un calculator a înţeles ceva? Este oare suficient că acest calculator ne oferă un răspuns inteligent?" [11].

Este evident că răspunsul AI este inteligent şi fără conştienţă. Este cert că putem avea inteligenţă fără conştienţă. Un robot condus de un calculator într-un spaţiu cu cuburi, piramide şi o cutie, toate de diferite mărimi şi culori, nu numai că execută comenzi în acest spaţiu, aşază un cub în cutie, pune un cub roşu peste unul verde, o piramidă roşie peste cubul cel mai mare, dar şi răspunde la întrebări, înţelegînd perfect engleza pentru domeniul de realitate care i-a fost rezervat, atît pentru executarea comenzilor primite cît şi pentru „vorbire". Spre exemplu [12] (în traducere din limba engleză) :

---

[8] Patrick Winston, *op. cit.*, p. 254.

[9] M. Drăgănescu, *Sistem şi civilizaţie*, Bucureşti, Edit. politică, 1976, p. 429—435.

[10] *Ibidem*, p. 434, 448—449; vezi şi M. Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale* (sub tipar), Bucureşti, Edit. politică, 1978.

[11] Patrick Winston, *op. cit.*, p. 157.

[12] B. Chandrasekaran, *op. cit.*, p. 179—181.

Comanda umană lingvistică (C.U.)	: *Ridică un cub mare roşu.*
Robotul (programul)	: execută comanda şi răspunde: *OK.*
C.U.	: *Găseşte un cub care este mai înalt decît cel pe care îl ţii şi pune-l în cutie.*
R(P)	: execută comanda şi răspunde: *OK.*
C.U.	: *Ce sprijină piramida?*
R(P)	: *Cutia.*
C.U.	: *Poate masa să ridice cuburi?*
R(P):	: *Nu.*
C.U.	: *Poate o piramidă să fie aşezată pe un cub?*
R(P)	: *Da.*
C.U.	: *Poate o piramidă să fie aşezată pe o piramidă?*
R(P):	: *Nu ştiu* (la întrebarea precedentă programul ştie că poate executa operaţiunea, cunoaşte un exemplu, dar la această întrebare nu găseşte un exemplu).
C.U.	*Piramida albastră este a mea.*
R(P)	: *Am înţeles* (Această informaţie este înregistrată în baza de date)

Cazul de mai sus este un exemplu în care pentru un domeniu limitat al realităţii, programul înţelege realitatea, îşi desfăşoară o semantică a limbajului natural, în condiţiile evidente ale unui univers foarte restrîns. *Acţiunea şi limbajul merg mînă în mînă*, dar în spatele lor stă un program şi o lume de simboluri. Atîta tot. Programul vorbeşte corect gramatical şi mai ales înţelege corect gramatical într-un univers limitat, care impune foarte multe constrîngeri limbajului. De aceea semantica este mult simplificată.

Orice gramatică este o constrîngere în limbaj, dar în spatele limbajului natural stau, după cum ne învaţă lingvistica modernă (Chomsky), structuri mai profunde. Introducerea unor asemenea structuri mai profunde se încearcă şi în inteligenţa artificială, prin reprezentarea prin cadre (*frames*) pe care le-am traduce mai curînd prin cuvîntul *frame* decît cadre. Această reprezentare a fost propusă de Minsky (1974). Este adevărat că aceste frame, *un fel de fise*, cuprind cuvinte, dar în locul cuvintelor putem avea orice simboluri sau orice stări. Cuvintele din frame corespund unor noţiuni sau unor acţiuni, legăturile dintre acestea constituind un sistem de frame care reflectă o cunoaştere dintr-un punct de vedere. Dar putem avea legături care să reflecte şi alte puncte de vedere, unele să reprezinte acţiuni mai complexe, descrieri, altele relaţii cauză-efect etc. Aceste legături nu reprezintă o descriere fluentă prin limbaj, ci situaţii mult mai concrete, oarecum directe care sînt ulterior reflectate prin limbaj. Frame-le stau în spatele limbajului artificial. Dar nu s-a ajuns la reflectarea structurilor profunde ale limbajului natural, ci numai pentru domenii ale realităţii foarte limitate, cu mari constrîngeri. De aceea, *problema limbajului natural*, aşa cum îl folosesc oamenii, *nu este clarificată nici pe departe în cadrul inteligenţei artificiale. Clarificarea limbajului natural este considerată problema centrală a inteligenţei artificiale.* Dacă şi mintea umană lucrează cu frame, desigur acestea ar putea fi neverbale, ele ar putea fi stări ale creierului. Neverbal nu înseamnă însă nesimbolic sau chiar nelingvistic. Dar dacă sîntem obligaţi să adîncim lucrurile în maşina creierului, sub stratul limbajului natural, la structurile mai profunde, şi dacă venim dinspre cealaltă parte a maşinii, a structurii ei neuronice sau a modulelor complexe nervoase, putem explica totul fără a avea nevoie de aspecte legate în vreun fel de mecanismele conştienţei? Dacă da, atunci (NI) = (AI), inteligenţa noastră este o inteligenţă artificială, nici nu ar avea nevoie de conştienţă, şi-ar putea dezvolta numai o conştiinţă de automat[13]. Conştienţa ar fi atunci un simplu adaos. Să nu uităm, însă, că peste maşina sistemului nervos intervine activitatea integratoare a creierului, mult dezbătută astăzi. Fără îndoială că structurile cele mai profunde ale limbajului natural se ancorează în această activitate integratoare şi ştiinţa va trebui să-şi focalizeze atenţia asupra acestui strat. *Aici va trebui să decupăm cu mare precizie ceea ce revine inteligenţei pe care putem s-o realizăm artificial.*

Este cert însă că *putem realiza extrem de mult pe cale artificială. Aproape întreaga inteligenţă umană.* Ce-i va lipsi? Presupunem că-i va lipsi nu numai conştienţa, ci şi o anumită putere de creaţie, de invenţie, deoarece îi va lipsi un ingredient care să-i permită acest lucru. Dar inteligenţa artificială poate ajunge mult mai puternică decît partea similară a inteligenţei umane. Ea va putea manipula imense baze de date, va putea stăpîni analitic fapte mult mai complexe, ar putea să ne ajute pentru a oferi minţii umane procese complexe în parametri mult mai concentraţi şi mai simpli. Inteligenţa artificială poate deveni un supliment al inteligenţei noastre şi al inteligenţei sociale, deşi sînt şi voci care se tem de o asemenea posibilitate.

Se pare că *inteligenţa artificială poate realiza majoritatea funcţiunilor pe care le îndeplineşte inteligenţa umană, unele mult mai rapid şi mult mai bine. Inteligenţa natu-*

[13] M. Drăgănescu, *Information and structure*, preprint, 1977.

rală se pare că poate îndeplini cîteva funcţiuni în plus. Deosebirea încă nu este clară şi numai bisturiul ştiinţei o va putea lămuri. Pînă atunci este normal ca inteligenţa artificială să fie împinsă cît mai departe în speranţa chiar că ar putea descifra şi înţelege limbajul natural, obiectivul ei ştiinţific fundamental.

Dacă vom concluziona cele de mai sus, *inteligenţa artificială pare a fi o proprietate a structurilor informaţionale dinamice, construite din simboluri, indiferent de forma şi suportul lor fizic, implicînd ordonarea sintactică a simbolurilor şi o semantică de ordinul I; caracterizată prin recepţionarea de informaţii externe ei, pe plan pur informaţional sau în raport cu o realitate materială (substanţială), prin construirea de modele proprii şi cunoaştere asupra realităţii externe, determinînd moduri de acţiune asupra acesteia, inclusiv de comunicare către aceasta.*

Pentru toate cele de mai sus nu este nevoie de conştienţă, ci numai ca „genetic" să fie dată unui program o structură corespunzătoare. Dacă acest „genetic" implică obligatoriu o cauză primară cu conştienţă rămîne încă de stabilit. O altă rezervă pe care am făcut-o este aceea de a presupune o semantică de ordinul I, lăsînd deschisă poarta unei semantici de ordinul II care ar putea exprima un anumit efect al conştienţei asupra inteligenţei. Problemă dificilă, deoarece conştienţa ca atare nu este o chestiune de inteligenţă. Numai ingredientul care ar sta la baza conştienţei ar putea într-un fel să participe la inteligenţa naturală.

3. Dacă inteligenţa artificială este relativ atît de uşor de realizat, încît a devenit o problemă de inginerie, dacă inteligenţa, în general, este o proprietate pe care natura (universul, materia) o admite sub felurite forme ne propunem o digresiune pe plan filozofic pentru a ne întreba, cîtă inteligenţă stă la baza universului nostru? A pornit el de la sine sau pe baza unei inteligenţe, căci noi oricum constatăm că este acumulată o anumită inteligenţă în legile şi fenomenele universului. Un anumit răspuns la această problemă poate fi găsit în conceptul inelului lumii materiale[11]

Reflexii deosebit de interesante găsim în istoria filozofiei. Astfel, Aristotel spune despre Anaxagora:

„ ... Anaxagora, cînd e vorba să lămurească facerea lumii, recurge la Inteligenţă, ca la o maşinărie ce explică acest lucru"[15].

Tot Aristotel spune despre inteligenţa divină că întîmpină dificultăţi în a o înţelege, căci îi apare mai curînd statică, dată, fixată, ca şi cum ar dormi, care nu mai gîndeşte şi atunci unde ar mai fi măreţia ei. Iar dacă gîndeşte, ce mai gîndeşte? (*Metafizica*, XII (Λ), 9, 1074.b). Tot Aristotel mai remarcă despre Anaxagora: „Dar cînd s-a ivit un om care cel dintîi a spus că şi la vieţuitoare şi în natură Mintea este pricina bunei întocmiri şi rînduieli, acela a apărut ca primul om treaz faţă de înaintaşii care bîiguiau ce le venea la gură" (*Metafizica*, I (A), 3, 984 b).

Anaxagora (500—428 î.e.n.) unul dintre filozofii materialişti ai Greciei antice, predecesorul lui Democrit în teoria atomică a substanţei, pentru a explica mişcarea materiei recurge la inteligenţă, la „*nous*", o inteligenţă universală, *o substanţă foarte fină*. Găsim fără îndoială la Anaxagora o anumită viziune de o profunzime ce merge la bazele informaţionale ale lumii, înţelese desigur difuz dar sub o formă materială. Inteligenţa apare la Anaxagora ca un ingredient absolut necesar al lumii materiale.

Iată însă ce spunea Francis Bacon (1561—1621) în Noul său organon: „Nici mîna singură, nici intelectul lăsat în voia lui nu pot prea mult, lucrarea se înfăptuieşte prin instrumente şi ajutoare, de care au nevoie atît intelectul cît şi mîna. Şi, după cum instrumentele mîinii grăbesc şi călăuzesc mişcarea, tot aşa instrumentele spiritului sprijină şi apără intelectul"[16]. Desigur, el nu se gîndea la calculatoare electronice, ci la metode, instrumente, care să ghideze gîndirea umană, dar formularea primei fraze capătă sensuri contemporane, iar analogia unor instrumente pentru mînă cu instrumente pentru intelect reflectă fără îndoială anumite straturi profunde ale gîndirii lui Francis Bacon.

Friedrich Engels în *Dialectica naturii* spune: „În realitate însă este inerent materiei, în virtutea naturii sale, să progreseze spre dezvoltarea unor fiinţe gînditoare, de aceea aceasta se întîmplă cu necesitate ori de cîte ori există condiţiile corespunzătoare (care nu sînt neapărat aceleaşi pretutindeni şi întotdeauna)"[17]. Dacă ne gîndim că în aceeaşi lucrare Engels spune că *într-o bună zi „vom reduce" „pe cale experimentală gîndirea la mişcările moleculare şi chimice din creier"*[18], dacă prin noţiunea de *fiinţă* la Engels se poate înţelege *existenţa*, atunci „existenţe gînditoare" în loc de „fiinţe gîn-

---

[11] M. Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*.

[15] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 4, 985. a, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1965 p. 64.

[16] Francis Bacon, *Noul organon*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1957, p. 35.

[17] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 507.

[18] *Ibidem*, p. 545.

ditoare" poate fi un termen cu un conținut mult mai larg. În spiritul gîndirii filozofice materialiste, a lui Marx și Engels, această expresie poate, cred, fi astfel interpretată. Anumite legături între diferitele lor exprimări, aruncă o anumită lumină asupra unor structuri mai profunde ale gîndirii clasicilor marxism-leninismului. Desigur, ar fi de dorit declarații explicite, acestea sînt posibile astăzi cînd știm că procese electronice în dispozitive semiconductoare din siliciu pot asigura suportul inteligenței artificiale. Dar inteligența artificială nu se reduce la atomii sau electronii siliciului, ci la regulile care coordonează mișcarea lor, reguli înscrise tot prin electroni supuși cerințelor programului de inteligență artificială. Ce altceva decît programul ca informație și dinamica informației ar putea explica afirmația lui Engels că mișcările moleculare și chimice din creier, la care putem reduce gîndirea, nu pot epuiza esența gîndirii? Engels nu putea să conceapă decît filozofic specificitatea inteligenței în lumea materială, ca o formă superioară de mișcare care își subordonează forme inferioare de mișcare. Dar pentru el specificul inteligenței este dat de o formă superioară de mișcare: „Aceasta nu vrea să însemne că orice formă superioară de mișcare nu este totdeauna, în mod necesar, legată de o mișcare mecanică reală (exterioară sau moleculară) ... Dar prezența acestor forme secundare nu epuizează esența formei principale din fiecare caz în parte. Cu siguranță că « vom reduce », cîndva, pe cale experimentală, gîndirea la mișcările moleculare și chimice din creier, dar este oare epuizată astfel esența gîndirii" [19].

Se poate face o foarte interesantă retrospectivă filozofică asupra conceptului de inteligență, din punctul de vedere al posibilității inteligenței artificiale, dar spațiul nu ne permite acest lucru. Vom trece direct la doi precursori români ai ciberneticii, care s-au apropiat cel mai mult de conceptul de inteligență artificială. Primul este prof. D. Danielopolu, care încă din anii 1925—1928 folosește termenul de *„inteligență vegetativă"*, pe care o posedă sistemul nervos vegetativ inconștient [20]. Termenul vorbește de la sine și aruncă o lumină asupra unor „frame" mai adînci ale gîndirii lui Danielopolu asupra inteligenței. Inteligența vegetativă inconștientă este exact de clasa inteligenței artificiale, Apoi vine Ștefan Odobleja care, în anii 1937—1939, afirmă că inteligența artificială poate fi realizată [21] și, nu numai atît, întrezărește importanța ei pentru progresul societății umane prin amplificarea capacităților ei intelectuale. Acest punct de vedere nu este o simplă afirmație vizionară, ci este elaborat de autor în cadrul unei concepții filozofice materialiste, bazate pe energetism, consonantism și înțelegerea cibernetică a tuturor fenomenelor naturale, psihologice, economice și sociale.

4. După cum am observat, *inteligența artificială este un concept care nu depinde de un suport fizic anumit, deși acesta este necesar.* În principiu, suporturile fizice ale inteligenței artificiale pot fi foarte diferite. Dar cele mai interesante suporturi fizice în condițiile tehnicii de astăzi sînt cele microelectronice. Nu dispunem încă de o inteligență artificială microelectronică, dar nu sîntem departe de ea. Pentru aceasta trebuie numai să observăm ce se întîmplă în domeniul tehnicii de calcul.

Un asemenea dispozitiv de inteligență artificială specializat, va concentra, spre exemplu, programul MYCIN [22] cu un calculator electronic într-o singură pastilă de siliciu. Acest program conversează cu medicul, în domeniul limitat al stabilirii urgente a unui tratament cu antibiotice, pe baza unor date clinice și de analiză infecțioasă mai sumare fără a aștepta rezultatul unor culturi de analiză, de durată. Programul pune întrebări medicului în limbaj natural, obține informațiile necesare și recomandă tratamentul imediat cu anumite antibiotice. Programul are capacitatea de a învăța de la medici noile elemente care rezultă din progresul medicinii, pe care le reține în memoria sa. Din cînd în cînd se poate elabora un nou produs cu dispozitiv electronic funcțional care ține cont de experiența corpului medical dar și a programului de inteligență artificială, deci de ceea ce programul a învățat între timp.

În afară de Dispozitivele AI specializate (AIS) putem să ne imaginăm dispozitive cu inteligență artificială reprogramabilă (AIR), care au proprietăți de inteligență ceva mai generală și care pot fi îndreptate, prin reprogramare, asupra unor domenii diferite ale realității sau a diferite funcțiuni într-un domeniu dat de realitate. În fine, ne putem imagina dispozitive cu capacitate generală de inteligență artificială (AIC), care, utilizate într-o rețea împreună cu alte dispozitive, ne duc la comportări de o lărgime similară inteligenței umane. Ne putem imagina *dispozitive* nu numai cu inteligență artifi-

[19] *Ibidem*, p. 544—545.

[20] Vezi, D. Danielopolu, *Organisme biologique et organisme social*, Socec, Bucarest, 1946.

[21] Stefan Odobleja, *Psychologie consonantiste*, 2 vol., Ed. Maloine, Paris, 1938—1939.

[22] R. Davis, B. Buchanan, Edw. Schortliffe, *Production rules as a representation for a knowledge-based consultation program*, în „Artificial Intelligence", 8 (1977); vezi și Patrick H. Winston, *Artificial Intelligence*, p. 241—255.

cială, dar şi cu *conştiinţă artificială*, care presupun, alături de funcţia de inteligenţă artificială, funcţii de afectivitate artificială, dar şi marile simboluri „a fi" şi „a şti", artificiale şi ele, însă, implicate în comportamentul dispozitivului. Cu alte cuvinte, artefactul minţii umane. Nu sînt excluse în viitor nici *dispozitive cu conştiinţă socială artificială*, care presupun o inteligenţă inoculată cu valori şi programe sociale, dispozitiv reprezentant al intereselor generale sau al unor modele care exprimă domenii complexe ale realităţii economico-sociale, inclusiv ale relaţiei acesteia cu mediul înconjurător.

Ne oprim aici cu enumerarea dispozitivelor pe care le credem posibile în siliciu, acest „oţel" nou al societăţii contemporane, fără a descrie alte clase de dispozitive pe care le considerăm obiect al electronicii funcţionale. Astfel, lăsăm de o parte problemele de relaţie cu creierul uman (al unor dispozitive funcţionale noi de relaţie cu creierul).

Dacă putem scoate inteligenţa în afara omului şi o putem introduce într-o pastilă de siliciu, dacă asemenea dispozitive de inteligenţă artificială pot sta la baza funcţionării roboţilor industriali şi nu numai industriali, care va fi rolul omului şi ce mai este omul? Ştim de pe acum că inteligenţa artificială nu va avea *conştienţă*, căci nu ştim cum să-i ataşăm sau să-i generăm acest ingredient, deşi ar putea avea o conştiinţă artificială. Fenomenul conştienţei şi implicaţiile lui asupra inteligenţei omului ar putea face ca *inteligenţa naturală* să nu fie întru totul egală cu *inteligenţa artificială*, deci ca omul să nu fie întru totul robot. Determinînd cît de mult este inteligenţă artificială în om putem ajunge şi la ceea ce face ca omul să nu fie întru totul automat, sistem.

Într-un studiu publicat cu cîţiva ani în urmă, un grup de specialişti americani în inteligenţă artificială [23] considerau posibile, în etapa următoare, următoarele produse industriale din domeniul inteligenţei artificiale:

A) *Suplimentatori generali ai inteligenţei umane* (pentru anul 1980, care pot stăpîni fluxuri importante de date, coordonînd fapte, producînd influenţe logice etc.).

B) *Maşină de scris prin voce* (pentru 1985).

C) *Identificatori de persoană* (de exemplu prin voce, dar şi prin alte posibilităţi, pentru 1979).

D) *Diagnostic medical automat* (pentru 1980).

E) *Roboţi industriali cu coordonare ochi-mînă* (pentru 1980, dar au apărut mai devreme).

F) *Profesor robot* (pentru anul 1981; acest lucru va permite ca fiecare elev sau student să înveţe în ritm propriu).

G) *Roboţii secretare*, care răspund la vocea utilizatorului, efort care se încadrează în tendinţa de a face să pătrundă automatizarea şi în domeniul muncii de birou, pentru a se obţine un mare efect asupra creşterii productivităţii muncii sociale.

Robotul este un manipulator articulat (braţ artificial) + sensori + programe + calculator electronic. Experimental s-a reuşit să se asambleze, prin robot, o pompă de apă de automobil, din 10 părţi componente, încă în anul 1973, la Stanford University.

Cu privire la *GENERAŢIA URMĂTOARE DE ROBOŢI INDUSTRIALI*, se presupune că aceasta va încorpora tot mai multă inteligenţă artificială, pentru a o face cît mai adaptivă la diferite munci, cît mai capabilă să rezolve probleme. Roboţii din generaţia a III-a vor fi roboţi cu o anumită putere de gîndire concentrată în dispozitive electronice funcţionale compacte.

Principiile şi metodele care vor fi puse la punct pentru roboţii industriali, solicitînd şi dezvoltarea domeniului inteligenţei artificiale, vor fi desigur utilizate şi în alte domenii. Roboţii agricoli, roboţii medicali, roboţii în servicii sînt de prevăzut. În cele din urmă se poate tinde către roboţi din ce în ce mai generali, cu inteligenţă artificială tot mai generală. Roboţii vor începe să semene tot mai mult cu fiinţele umane, utilizînd toate capitolele inteligenţei artificiale privind auzul, sinteza vocii, vederea, limbajul natural (chiar cu restricţii) etc. Asemenea posibilităţi impun imediat consideraţii de alt ordin. Automatizarea clasică, fixă şi programabilă pentru maşinile unelte cu control numeric, nu a pus atîtea probleme noi societăţii şi omului cîte ridică automatizarea flexibilă bazată pe roboţi şi utilizarea roboţilor în general. Spre deosebire de automatizarea clasică, implicaţiile utilizării roboţilor pe plan social şi etic nu sînt suficient studiate. Problemele se pun cu totul altfel decît în cazul automatizării clasice şi sînt mult mai acute.

Se poate spune că apariţia robotului aproape-om sau a robotului-om va impune să corectăm conceptul despre om, ne va obliga la acest lucru, altfel mintea noastră ar intra în confuzii incompatibile cu raţionalitatea gîndirii ei.

Bruno Fontaine apreciază că s-ar putea considera că „roboţii sînt cele mai periculoase maşini create de om căci, prin însăşi construcţia lor, ei sînt capabili să scape puterii omului" [24]. Problema trebuie pusă, de fapt, pe planul inteligenţei artificiale: în ce măsură această lume de simboluri, cum

[23] O. Firschein, M. Fischer, L. Stephen Coles, Jay M. Tenenbaum, *Spectrum IEEE*, 1974, July, p. 41—48.

[24] Bruno Fontaine, *op. cit.*, p. 14.

sînt structurile informaționale, pot, în dinamica lor, să modeleze lumea externă, să ia decizii și în raport cu ce? Cred că tocmai întrebarea *„în raport cu ce?"* constituie problema filozofică centrală a inteligenței artificiale generale. *În raport cu suportul fizic* care găzduiește structurile informaționale dinamice sau *în raport cu cunoașterea lumii externe în general?* Ce fel de roboți ar fi aceia care s-ar gîndi la importanța suportului lor fizic, inclusiv la acțiune, prin mijloacele care stau la dispoziție, din acest punct de vedere, și ce fel de roboți ar fi aceia care și-ar găsi sarcini superioare în cunoaștere și acțiune dintr-o inteligență cuprinzătoare? Primii, ar fi fabricanți de siliciu, de microprocesoare, de programe, brațe și ochi artificiali și ar căuta să-și perpetueze specia, să-și impună dominația lor. Ceilalți, poate mai reținuți, ar căuta, menținîndu-și specia, desigur, să-și sporească cunoașterea și capacitatea de cunoaștere, probabil în scopul unor noi și noi experimente, încercări etc. Nu ne aruncă o oglindă în față asemenea idei? Nu sîntem și noi, și unul și celălalt, din acești roboți? Cu toate acestea, mai avem o rază de ieșire, dacă ne întrebăm ce este creația și cum o plasăm în contextul robotului și al omului? Cum trebuie să concepem omul dacă robotul din el îl cucerește atît de mult? Nello Zuech [25] are dreptate cînd spune că roboții impun un nou tip de om. Acel om care poate fi superior robotului, acela care poate fi ajutat de robot, care conduce revoluția inteligenței artificiale ca fază superioară a automatizării în cadrul revoluției științifice și tehnice contemporane. Și dacă ținem cont mai ales de importanța roboților în munca de producție, cu siguranță că inteligența artificială va produce cu adevărat o a doua revoluție industrială. Aceasta este și părerea celor care se ocupă de utilizarea inteligenței artificiale în producție: „Prima revoluție industrială a însemnat transferul *îndeminării* omului către mașină ... A doua revoluție industrială, care este la început, implică transferul *inteligenței* omului către mașină" [26]. Prima revoluție industrială a fost datorată mașinismului, a doua va fi datorată electronicii, automaticii și inteligenței artificiale. Acest proces are un caracter inevitabil și cred că teoria economică marxist-leninistă ar trebui să țină seama în mult mai mare măsură de el.

După cum s-a putut observa, sîntem optimiști în ceea ce privește utilizarea *roboților* și a *inteligenței artificiale*. Aceste elemente noi se încadrează în viziunea școlii românești [27] care a dezvoltat o teorie în domeniul revoluției științifice și tehnice, care leagă această revoluție de revoluția socialistă, școală care nu numai că vede în automatizare esența RST dar o consideră necesară pentru trecerea de la socialism la comunism în conformitate cu previziunile generale ale lui Marx și cu perspectiva deschisă de Programul partidului nostru. Comunismul va fi acea societate eficientă din punct de vedere economic, întemeiată pe o nouă bază economică, cu mijloace de producție avînd ca substrat inteligența artificială și suportul ei electronic, în care sistemul social va avea ca suprastructură o civilizație bazată pe inteligență, autenticitate, spiritual și creație.

Inteligența artificială în societate începe prin a fi infrastructură a societății. Cum va evolua ea după aceea?

[25] Nello Zuech, *op. cit.*

[26] Bernard Chen, *op. cit.*, p. A.2.

[27] Vezi *sesiunile de comunicări pe tema revoluției științifice și tehnice* organizate de Academia R. S. România și Academia de științe sociale și politice, publicate anual în colecția „Idei contemporane" de Editura politică. De asemenea vezi lucrările prof. Valter Roman: *Eseuri despre revoluția științifică și tehnică*, București, Edit. politică, 1970; *Știință și marxismul*, București, Edit. enciclopedică română, 1973; *Secolul XX, secolul marilor revoluții*, București, Edit. Academiei, 1976.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ-TEHNICĂ ȘI „SOCIETATEA ENTROPICĂ" SAU ANTIENTROPICĂ

DE

VALTER ROMAN

Problema pusă *astăzi* la ordinea de zi a istoriei noastre — înfăptuirea revoluției științifico-tehnice pe teritoriul României — este organic legată de o serie de deplasări și mutații, de *noile corelații* pe care le determină în mod necesar între *infrastructura*, *forțele de producție* (în caz că nu includem conceptul de forțe de producție în sfera infrastructurii, și cred că nu e cazul, deși se poate proceda și așa), *structura* (baza economică) și *suprastructura* societății noastre. Aceste corelații se prezentau cu totul altfel în trecut

(de exemplu, în vremea cînd se realiza prima revoluție industrială, dar și mai tîrziu). În epoca contemporană, sub impactul RST, aceste corelații se modifică radical. Se schimbă dinamica, ponderea și întrepătrunderea acestor sfere. Acest proces se înfăptuiește în moduri diferite în diferite țări, în funcție atît de sistemul social-politic existent, cît și de gradul de dezvoltare al țărilor respective. De aceea, orice abordare mecanică, rigidă, simplistă, care nu ține seama de nivelul actual al dezvoltării societății contemporane, de diversitatea accentuată a situațiilor din diferite zone și țări ale lumii nu poate decît să întunece această problemă, a cărei importanță este tot mai vitală pentru evoluția fiecărei țări, pentru mersul istoriei.

Apare cît se poate de evident că într-o țară care a înfăptuit mai de mult sarcinile primei revoluții industriale și industrializarea capitalistă, avînd deci o infrastructură (căi variate de comunicații și de telecomunicații, în primul rînd) mai dezvoltată, o bază tehnico-materială mai puternică, o mai amplă rețea de instituții și de institute de învățămînt și de cercetare, cu cadre de specialiști de înaltă pregătire, RST poate fi înfăptuită și se înfăptuiește în condiții mai favorabile și mai repede — deși nu fără contradicții și greutăți — decît în țările înapoiate sau în curs de dezvoltare, țări care — tocmai datorită rămînerii lor în urmă — au de rezolvat concomitent un număr mai mare de probleme și, deci, de o complexitate sporită și, cîteodată, cu un grad de incertitudine mai mare. Firește, nu poate fi exclusă din acest context influența evoluției raporturilor de forțe pe plan mondial asupra dezvoltării fiecărei țări, deoarece, alături de *caracterul* sistemului social-politic al țărilor mai puternice, intervine și *forța* lor economică, tehnico-științifică, militară etc.

După preluarea puterii, poporul nostru a fost confruntat cu *două sarcini istorice* deosebit de grele și de complexe. Prima, însemna *lichidarea unei serioase și evidente rămîneri în urmă* pe plan social-economic, *a unei subdezvoltări;* a doua, *construirea socialismului.* Trebuia, deci, trasată traiectoria dezvoltării noastre în strictă concordanță cu aceste realități complexe, deoarece, una era înfăptuirea industrializării în vechea optică a primei revoluții industriale și cu totul alta urma să fie și continuă să fie dezvoltarea unei industrii și a unei economii moderne în concordanță cu cerințele, ritmurile și dimensiunile revoluției științifice și tehnice, a celei de-a doua revoluții industriale. De aici rezulta ideea trecerii *treptate* de la tehnica de producție, emanație a primei revoluții industriale, la o tehnică de producție superioară, emanație a RST, respectiv a celei de-a doua revoluții industriale. În cazul țării noastre (dar nu numai în cazul nostru) aceste schimbări prezintă — dintr-un anumit punct de vedere — caracteristici specifice, datorită menținerii, pentru o anumită perioadă istorică, a unei *dualități a tehnicii și a tehnologiilor* (un fel de dualism tehnologic), adică coexistența temporară a două tehnici diferite, înlocuirea treptată a mecanicii prin electronică sau, mai bine zis, trecerea pe prim plan a electronicii, informaticii în locul mecanicii, ceea ce, firește, nu poate însemna dispariția mecanicii, deoarece însăși informatica, electronica au nevoie de mecanică, de o mecanică ridicată, însă, la un nivel superior al dezvoltării sale.

Întreaga artă, înțelepciune a conducerii, a planificatorilor constă în a stabili corelații, proporții cît mai juste în fiecare etapă dată a evoluției noastre istorice și de a găsi soluții adecvate pentru ca în cadrul dualismului tehnologic, la care ne referim, să nu apară rupturi, contrapuneri între cele două „lumi" tehnologice, între „lumea" în care a avut și are loc înlocuirea, transferul muncii, a îndeminării fizice a omului către mașină și „lumea" în care are și va avea loc tot mai mult înlocuirea, transferul, atît al muncii fizice cît și al unor funcții intelectuale, a inteligenței omului către mașină; să aibă loc, deci, un proces dialectic de trecere treptată și permanentă de la una la alta, pînă la victoria definitivă a noului; ceea ce și înseamnă trecere la o calitate superioară.

Trebuie să ne dăm seama cu toții de semnificația istorică deosebită a înfăptuirii RST, respectiv a celei de-a doua revoluții industriale în țara noastră — care nici nu începe, nici nu se termină odată cu actualul cincinal — de faptul că aceasta înseamnă, în fond, așa cum a precizat secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în octombrie 1976, *„un salt dialectic de la cantitate la calitate"* [1].

Saltul de la cantitate la calitate, care presupune — așa cum am arătat — și trecerea la o nouă tehnologie înseamnă, în condițiile actuale, și în cadrul *schimbării structurilor forței de muncă* pe marile planuri ale economiei, schimbarea corelațiilor dintre sectoarele primar, secundar și terțiar. Este suficient să amintim, aici, doar faptul că, dacă — pe plan mondial —, la începutul și chiar la mijlocul acestui secol, ponderea celor ocupați în agricultură (mă refer la țările cele mai avansate din punct de vedere economic) era de cca 35—40 respectiv 20—25%

[1] Nicolae Ceaușescu, *Consfătuire de lucru la Comitetul Central al P.C.R. consacrată activității în domeniul cercetării și proiectării tehnologice,* în „Scînteia" din 2 octombrie 1976.

la sută, astăzi ea se situează în jur de 4—10 la sută; ponderea celor ocupați în industrie era între 35—45 la sută, respectiv între 35—50 la sută, astăzi ea se situează între 30—45 la sută; în schimb, în servicii ponderea a crescut de la 20, respectiv de la 25—40 la sută, pînă la peste 60 la sută din populația activă (în S.U.A., de exemplu).

Evoluția țării noastre se înfățișează, din acest punct de vedere, în felul următor: dacă în 1938 procentul celor ocupați în agricultură a fost de 77%, în 1950 scade la 74%, iar în 1976 la 35,6%; în industrie procentele sînt de 7,9%, respectiv 12%, pentru ca în 1976 să ajungă la 32%; în ceea ce privește serviciile, ele reprezintă în 1960 11,5%, iar în 1975 23,2%. Se poate spune, deci, că tendința generală s-a manifestat și se manifestă, în mod analog, și în țara noastră — deși cu anumite diferențe — ceea ce este un lucru pozitiv. Desigur, nu acesta este singurul criteriu al calității.

Gîndirea marxistă contemporană e chemată să elucideze toate aceste procese și probleme, ceea ce înseamnă abandonarea categorică a oricăror scheme preconcepute, a unor teze vădit învechite, o largă deschidere teoretică, îmbogățirea gîndirii teoretice marxiste prin analiza noilor fenomene în spiritul marxismului revoluționar.

Sarcina trasată de Partidul Comunist Român de a trece la înfăptuirea revoluției științifice-tehnice în țara noastră reflectă aceste considerente de ordin istoric și teoretic, reflectă faptul că și în țara noastră s-au maturizat acele condiții *obiective* și *subiective* care nu numai că permit, dar fac istoricește necesar acest pas, fără de care nu vom putea ajunge la nivelul țărilor avansate din punct de vedere economic.

Este cunoscută aprecierea lui Marx cu privire la corelația dintre forțele de producție și relațiile de producție. În *Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice*, editată în 1859, Marx scria: *„Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente... Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială"* [2].

Este vorba, oare, de o lege universal valabilă, de o lege a însăși istoriei, care a acționat și continuă să acționeze *în același fel* în *toate* formațiunile social-politice cunoscute pînă acum, cît și în viitoarea societate comunistă?

Din contextul lucrării lui Marx rezultă clar că este vorba, înainte de toate (dacă nu chiar în exclusivitate), de societățile împărțite în clase antagoniste. În societățile fără clase antagoniste problema se pune altfel. Analiza *concretă* a problemelor, a formațiunilor sociale *concrete* se impune, deci, cu toată seriozitatea.

E cazul de a porni de la constatarea că, de-a lungul deceniilor, a avut loc o subapreciere a posibilităților dezvoltării forțelor de producție în cadrul capitalismului contemporan, o apreciere greșită a capacității de adaptare a capitalismului la *noul nivel al* forțelor de producție — rezultat al RST; apreciere care a purtat pecetea concepțiilor eronate, între alții, și ale Rosei Luxemburg cu privire la prăbușirea catastrofală și automată a capitalismului sub povara propriilor sale contradicții economice. Firește, total greșite sînt și concepțiile economiștilor burghezi contemporani și ale unor economiști social-democrați de dreapta cu privire la dezvoltarea continuă (chiar dacă nu fără greutăți, zig-zaguri și unele contradicții trecătoare) a capitalismului *contemporan* și care sînt, în fond, o reflectare a concepției lui Hilferding cu privire la *capacitatea nelimitată de adaptare* a relațiilor de producție capitaliste la forțele de producție în continuă perfecționare și modernizare, cu privire la posibilitățile capitalismului de a se reproduce la infinit.

Se pune, deci, problema *limitelor* istorice ale modului de producție capitalist, ce trebuie înțeles prin aceasta? Cred că se poate spune că aceste limite (istorice) se situează acolo unde *„soluțiile pe care le aduce în vederea învingerii contradicțiilor nu mai permit depășirea lor definitivă, ci le reproduc, de fiecare dată, agravîndu-le"* [3]. Pe de o parte, are loc, deci, o „dezvoltare" tot mai contradictorie a sistemului economic capitalist, iar, pe de altă parte, nu se poate vorbi totuși de o prăbușire spontană a capitalismului; trecerea de la capitalism la socialism nu are și nu poate avea loc în mod automat, un mod de producție nu se transformă de la sine într-un alt mod de producție. Această trecere are loc în cadrul unei formațiuni sociale și este determinată, în ultimă instanță, de evoluția raporturilor de forțe sociale, politice, ideologice. Există o corelație dialectică între evoluția contradicțiilor și lupta de clasă ce se duce pe multiple planuri. Structurile economice nu creează în mod spontan condițiile pentru trecerea la un mod de producție superior. Desigur, nici o revoluție socialistă nu poate avea loc fără o schimbare a structurilor economice, dar ea (revoluția socială)

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9 (subl. ns.).

[3] Michel Bertrand, *Histoire et théories économiques*, Paris, Editions Sociales, 1978, p. 88—89.

nu se limitează la atît. Ceea ce înseamnă că orînduirea capitalistă, cum arată și realitatea istorică, poate supraviețui încă mult timp, respectiv atît timp cît forțele revoluționare (factorul subiectiv) nu vor fi în stare să lichideze baza economică învechită a societății. Trecerea efectivă la noul mod de producție este rezultatul acțiunilor politice, al luptei active și conștiente din partea forțelor revoluționare.

E cazul de a sublinia că într-o formațiune socială (oricare ar fi ea) structurile nu sînt fixe, date o dată pentru totdeauna, ci ele se schimbă permanent. În acest sens, orice formațiune social-economică se găsește tot timpul într-un proces de tranziție către o alta, superioară. Mai trebuie observat faptul că nu se pot trasa niște granițe rigide între diferite structuri. E suficient să spunem cît de greșit ar fi, de exemplu, să considerăm și în continuare știința ca făcînd parte în exclusivitate din suprastructura societății, ca fiind numai o formă a conștiinței sociale. Astăzi, cînd știința a devenit o forță nemijlocită de producție, este evident că — fără să înceteze a fi și în continuare o formă a conștiinței sociale — ea face parte și din forțele de producție ale societății contemporane. Acest lucru este valabil și pentru științele sociale și umane, care, și ele, se transformă treptat și diferențiat în forțe nemijlocite de producție, intervin tot mai mult și nemijlocit în procesele de producție a bunurilor materiale.

Subliniind faptul că științele sociale îndeplinesc, în condițiile RST, un rol nu mai puțin important decît științele naturii și tehnice, nu înseamnă, firește, că le atribuim același rol, că am nega specificitatea lor. Științele sociale au de jucat un rol esențial atît în ceea ce privește gestiunea societății, cît și în „construirea" viitorului omenirii. Firește, a merge pînă la a vorbi de *o tehnologie socială* (respectiv, a considera că și în domeniul științelor sociale s-ar putea aplica *tale-quale* analiza sistemică, calculul matricial și s-ar putea merge pe linia unei cuantificări rigide pentru a găsi formule precise care să rezolve automat marile probleme sociale) ar fi greșit, absurd. Elaborarea unor modele matematice originale și complexe n-a reușit să transforme economia și s-o ferească de fluctuațiile ce au loc și astăzi. Nu mai vorbim de ordinea economică mondială, unde totul sau aproape totul rămîne abia de făcut și unde nici o formulă matematică nu este în stare să rezolve de la sine ecuația decalajelor și inegalităților.

Revenind la teza lui Marx amintită mai sus, trebuie să menționăm că a continua aplicarea ei fără nici un amendament și la societatea socialistă, ar vădi o gîndire rigidă, ar însemna să nu ținem seama de noile realități istorice. Înșuși Marx spunea că legile dezvoltării, într-o epocă determinată, marchează *limitele* istorice ale valabilității așazisei *invariabilități* a lor; fiecare perioadă istorică are propriile sale legi de dezvoltare. Dealtfel, teza cu caracter atît de dogmatic, enunțată de Stalin cu privire la faptul că forțele de producție nu se mai dezvoltă în țările capitaliste, deoarece aici relațiile învechite de producție nu mai dau cîmp liber pentru aceasta, s-a dovedit complet eronată. Revoluția științifico-tehnică, forțele de producție s-au dezvoltat și continuă să se dezvolte și în țările capitaliste. Capacitatea lor de adaptare s-a dovedit a fi mult superioară celei presupuse nu de puțini gînditori marxiști. A pune în evidență factorii care determină acest fenomen este absolut obligatoriu pentru a putea judeca cu mai multă luciditate și dezvoltarea țărilor socialiste.

Se cuvine, de asemenea, avut în vedere și gradul de dezvoltare a fiecărei țări socialiste, deoarece, ca orice lege, și această lege a lui Marx acționează în condiții obiective și subiective diferite. Nu este totuna, dacă avem în vedere o țară cu o industrie dezvoltată sau o țară încă eminamente agrară sau aflată pe diferite trepte ale acestei dezvoltări. Neexistînd clase antagoniste, evident că legitățile cărora se supune, în socialism, evoluția diferitelor structuri și corelațiile dintre ele sînt și vor fi, într-un fel, diferite de cele ale modului de producție capitalist. Firește, acest lucru urmează a fi serios studiat. Cum arătam într-un studiu anterior, „E cazul de a mai spune că deși relațiile de producție noi, socialiste reprezintă un motor al dezvoltării țărilor socialiste, totuși ele vor acționa la capacitatea și la randamentul corespunzător și își vor dezvălui eficiența maximă numai dacă aceste relații vor fi *în mod real noi*, și *în mod real calitativ superioare*"[4].

Se ridică, de asemenea, întrebarea: dacă formațiunile sociale anterioare (deci, inclusiv capitalismul) au avut limitele lor istorice, oare și socialismul se supune acestei legități, are și el propriile sale limite istorice? Nu și da. *Nu*, pentru că relațiile de producție (cel puțin în principiu) nu mai reprezintă un obstacol pentru dezvoltarea forțelor de producție; *da*, pentru că nici în socialism nu dispar greutățile, contradicțiile, anumite inegalități și nu putem ști cu exactitate matematică și cu certitudine absolută (în orice caz, în momentul actual) dacă și în ce măsură

[4] Valter Roman, *Prin poarta științei sau a infernului* în „Revista de filozofie", nr. 5/1975.

unele greutăți, unele lipsuri, ca și unele fenomene negative sînt sau nu *inerente* socialismului sau se datoresc unor circumstanțe exogene, între care trebuie să luăm în considerare și evoluția deosebit de complexă a situației internaționale, problema echilibrului ecologic ș.a. (sau este vorba despre amîndoi factorii, firește, în proporții diferite). După cum nu trebuie uitat nici faptul că procesele sociale sînt, înainte de toate, raporturi între oameni, raporturi de care nu întotdeauna sînt conștienți sau suficient de conștienți ei înșiși.

Astăzi nu mai este suficient să studiem, să înțelegem doar implicațiile sociale ale RST — deși aceasta continuă să fie o sarcină importantă —, ci, datorită faptului că ea însăși devine, tot mai mult, un proces social, ne vedem obligați să studiem și să înțelegem mai bine înșeși potențele sociale și culturale ale științei și tehnicii. Aceasta mai ales în condițiile în care puterea omului se extinde tot mai mult asupra unor sfere spațiale pînă acum extrem de lapidar cercetate, cum ar fi în special spațiul extraterestru, fundul oceanelor, spațiul microparticulelor ș.a.

Rezultă din aceste sumare considerațiuni că una dintre sarcinile fundamentale, dacă nu chiar cea mai importantă în domeniul politicii tehnico-științifice a partidului și statului nostru (cum dealtfel a întregii omeniri), constă atît în prognozarea *tendințelor* și a *consecințelor* RST, cît și — poate în primul rînd — în *conducerea* acestui proces social; el nu poate fi considerat ca un simplu proces linear și univoc, — căci atunci nu s-ar mai putea vorbi, de fapt, de o politică tehnico-științifică (totul fiind predeterminat) —, ci ca o *politică a deciziilor*, care însă trebuie serios pregătită și care semnifică, de fapt, putința alegerii între diferite alternative posibile și anume a alternativei, a variantei celei mai apropiate de valorile raționale și umane ale epocii noastre, părăsind tot mai mult abordările îngust utilitariste ale dezvoltării sociale și ale creșterii economice.

E cazul de a sublinia că exigențele pe care societatea contemporană le formulează față de știință și tehnică *nu sînt univoce*. Aceste exigențe trebuie să fie conturate și formulate tot mai precis și vor constitui, de fapt și în ultimă instanță, criterii sociale și norme culturale *noi*, în cadrul cărora va trebui să se înscrie dezvoltarea științei și tehnicii moderne, ceea ce va permite, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, eliberarea treptată a societății de raționalitatea *economică* severă de astăzi și, deci, realizarea unor noi valori umane, cu caracter extraeconomic. Aceste posibilități vor spori odată cu creșterea nivelului dezvoltării economice, permițînd să se țină seama, în acest fel și numai în acest fel, mai puțin decît în trecut, de eficiența pur economică a aplicațiilor tehnico-științifice.

O justă politică tehnico-științifică trebuie să se sprijine atît pe premise științifice, economice și sociale, cît și, tot mai mult, pe serioase premise culturale. Revoluția științifică contemporană împinge tot mai departe granițele cunoașterii și își înfăptuiește tot *mai mult rolul său cultural ca mijloc* de realizare a valorilor umane, răspunderea sa morală. Oamenii de știință participă tot mai activ la adoptarea deciziilor legate de aplicarea socială a marilor cuceriri științifice contemporane.

Analizînd evoluția corelațiilor dintre infrastructura, forțele de producție, structura și suprastructura societății noastre trebuie să ne ferim de absolutizarea unor factori, cum ar fi, de exemplu, punerea unui accent unilateral pe latura *materială* a procesului, după cum de asemenea, ar fi greșit să punem un accent unilateral pe problemele suprastructurii, ale statului, ale aparatului ideologic etc. Este vorba, totuși, despre o corelație *dialectică* între aceste sfere și, totodată, de caracterul *socialist* al sistemului social-politic, ceea ce poate accelera mult crearea acelei baze tehnico-materiale — consecință a RST — care să corespundă realmente unei societăți superioare față de societatea capitalistă. Sarcină deloc ușoară!

Vorbind despre înfăptuirea revoluției științifico-tehnice în țara noastră, despre transformarea cantității într-o nouă calitate, lucrurile nu trebuie înțelese simplist. Nu e, vorba numai de a da o producție care să reflecte o înaltă productivitate, eficiență, competitivitate, fiabilitate — firește acestea reprezintă cerințe absolut necesare pentru a putea vorbi de calitate și a fi la nivelul producției mondiale, ci este vorba despre *„afirmarea plenară a revoluției tehnico-științifice"* [5].

Admițînd că nevoile materiale vor putea fi satisfăcute la un nivel mult mai înalt decît în zilele noastre, datorită rezultatelor imediate ale RST, că vor exista, deci, bunuri materiale din abundență, aceasta nu înseamnă, implicit, că apariția acestora chiar pe baze cît se poate de echitabile, va rezolva automat și optim și aspectele morale și sociale legate de aceasta, deoacere schimbarea trăsăturilor umane, a relațiilor dintre oameni, transformarea individului în individualitate pare a fi un proces istoric mult mai îndelungat și anevoios.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 7—9 decembrie 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 17.

Una dintre trăsăturile socialismului este și trebuie să fie concordanța dintre *modul de producție* și *modul de viață*. Socialismul nu poate fi doar un fel specific de a *produce*, dar și în același timp, și un fel specific de a *trăi*, al doilea factor fiind însăși esența noii orînduiri, superioară capitalismului. Firește, socialismul trebuie să asigure un nivel de trai ridicat pentru toți cetățenii, să satisfacă nevoile materiale ale oamenilor. Aceasta nu înseamnă însă totul, nu înseamnă că și-a îndeplinit pe deplin misiunea sa istorică.

În literatura social-politică de astăzi există un număr destul de mare de denumiri pentru societățile contemporane. Sînt cunoscute denumirile de „societatea postindustrială" a lui Daniel Bell, „noul stat industrial" a lui John Kenneth Galbraith, și multe altele; așa-zisa societate industrială „intermediară" a lui Pitirim Sorokin și alte variante ale „societăților industriale", ale „societăților bunăstării generale" („unice", „sintetice" etc.) ale lui W. W. Rostow, Raymond Aron, Jean Fourastié, Ian Tinbergen, Herman Kahn și ale altor economiști, sociologi, politologi, filozofi din Occident.

În mod deosebit, de cînd are loc noua (a treia) mare criză a capitalismului (prima fiind cea din anii 1870—1896, a doua din anii '20 și pînă la cel de-al doilea război mondial), în literatura de specialitate a apărut mai cu insistență ideea exprimată prin termenul de *„societate entropică"*, variantă a societăților industriale moderne.

Apariția acestui termen este, într-un fel, o consecință logică a diferitelor teorii amintite anterior, teorii care nu și-au găsit confirmarea în evoluția istorică contemporană. Dimpotrivă, au apărut nu puține fenomene și procese care indică tot mai acut anumite dezechilibre, dereglări și degenerări în cele mai variate domenii ale societății capitaliste contemporane, dintre care unele au chiar un caracter global. Or, denumirea de societate „entropică" exprimă tocmai aceste fenomene de degradare și dezorganizare, generatoare a unor dezorientări și disperări ce își pun tot mai mult pecetea asupra gîndirii social-politice burgheze.

Societatea, „statul entropic", în concepția unuia dintre teoreticienii săi reprezintă *„o societate aflată la un nivel de dezvoltare în care complexitatea și interdependența au atins un punct în care costurile tranzacțiilor sînt egale sau depășesc capacitățile productive ale societății... pe măsură ce sistemul industrial devine mai complex, devine tot mai greu să se modeleze labirintul de variabile într-o țesătură a sistemelor sociale și fizice. Un sistem care nu poate fi modelat, nu poate fi condus"* [6].

Acest succint tablou caracterizează destul de plastic situația în care a ajuns societatea capitalistă dezvoltată în etapa adîncirii crizei sale generale. E vorba nu numai de o constatare, dar și de un impas al gîndirii occidentale. Ideea ce se conturează tot mai clar aici este aceea că societățile industriale capitaliste avansate (acești autori, desigur, nu fac deosebire între societățile industriale capitaliste și socialiste, ci, vorbesc despre societăți industriale în general) prezintă o complexitate, o diferențiere atît de accentuată încît ele nu mai pot fi dirijate, generînd, inevitabil, o creștere pronunțată a cheltuielilor sociale (de multe ori neprevăzute) și făcînd dovada unei capacități tot mai reduse de adaptare umană reală, împingînd la o alterare, la o descompunere a mediului ambiant. Într-adevăr, din producția socială sau din producția națională brută se cheltuiește un procent tot mai mare (cu tendință exponențială) pentru combaterea unor fenomene negative ce se manifestă tot mai puternic (criminalitate, folosirea drogurilor, violență etc.). Menținerea așa-zisei „homeostaze sociale" costă tot mai mult.

Analiza tot mai aprofundată și atentă a revoluției științifice și tehnice, respectiv a consecințelor sale pe multiple planuri, a permis să se pună în evidență, tot mai mult, efectele *bivalente* ale acestui proces revoluționar. Alături de puternica înrîurire, deosebit de pozitivă, asupra dezvoltării forțelor de producție, asupra locului și rolului omului în procesul muncii etc. etc., se manifestă tot mai virulent de la un timp încoace și așa-zisele efecte secundare, negative ale RST și al căror caracter global se accentuează. Nu este vorba numai de marea problemă a poluării de tot felul și de efecte de ordin sanitar și psihologic, ci se impune tot mai mult pe prim plan o problemă de o importanță excepțională prin semnificația și impactul ei, problema *echilibrului ecologic*, a *crizei ecologice*, problemă a cărei nesoluționare la timp poate plasa omenirea în fața unei adevărate catastrofe, ale cărei dimensiuni cu greu pot fi imaginate.

Criza ecologică și RST se găsesc într-o strînsă legătură cauzală și organică, prima nefiind, în fond, decît unul din aspectele esențiale ale celei de-a doua. Altfel spus, cauza *dezechilibrului ecologic trebuie căutată în însăși esența RST*, respectiv în felul în care sînt folosite cuceririle acestei revoluții atît de profunde și atotcuprinzătoare.

---

[6] Hazel Henderson, *Statul entropic*, în vol. *The Politics of Technology*, Open University Set Book, New York, 1977.

Domeniile în care aceste fenomene negative, dereglatoare se manifestă cu o vigoare deosebită sînt cele ale *energiei* și altor resurse, vital necesare pentru funcționarea normală a societății. Nu sînt înțelese în mod adecvat efectele dezastruoase ale creșterii penuriei de energie, nu se înțelege diferența și corelația dintre energia așa-zisă *totală* și energia *brută*. În fond, este vorba despre faptul că, la nivelul actual al acestei problematici, pentru obținerea unor cantități tot mai mici de energie și de materii prime se cheltuiesc cantități tot mai mari de energie, e nevoie de cantități suplimentare, crescînde de energie; ceea ce explică, între altele, și creșterea prețurilor. Această situație, acest paradox poate acționa și în agricultură, unde gradul înalt de mecanizare, chimizare, irigare poate duce — în anumite împrejurări — la o ineficiență față de trecut.

În acest fel se ajunge, într-adevăr, la o *situație entropică* a societății industriale sau superindustriale. Nu puțini oameni de știință din Occident își pun întrebarea dacă o asemenea situație poate fi evitată sau îndreptată? Tot mai mulți își dau seama că „stăpînirea, controlul complexității" (cum spun unii), evitarea „entropizării" societății este posibilă numai prin schimbări radicale în structura societăților capitaliste, prin schimbarea modului de viață și a valorilor, prin folosirea celor mai noi cuceriri ale științelor fundamentale, în special în domeniul informaticii. Aceasta ar permite o reconstituire a echilibrelor pierdute, o nouă armonizare a culturii cu natura înconjurătoare.

Analiza atentă a evoluției societății contemporane pune în evidență (în planul la care ne referim) o corelație strînsă între energie și informație, între energetică și informatică, ceea ce, fără îndoială, are o anumită semnificație și importanță nu numai pentru lumea fizică, ci și pentru societatea umană. Problemele biosociale capătă o însemnătate crescîndă. Firește nu e vorba nici de biologizarea societății, nici de sociologizarea biologiei. Folosirea anumitor concepte ale termodinamicii în domeniul științelor sociale sînt totuși justificate și chiar necesare.

În problema energeticii și în aceea a informaticii, organic legate între ele (legătură pusă în evidență de Brillouin prin relația dintre *entropia termodinamică* și *entropia informațională*, legînd informația de energia necesară pentru obținerea ei) există păreri și poziții diferite: unii sînt de părere că societatea capitalistă, fără a schimba nimic, este în stare să rezolve problema energeticii (ceea ce reflectă, evident, o concepție pur tehnologică), alții nu ocolesc delicata problemă a energiei, legînd-o de actuala criză a civilizației occidentale, exprimînd în fond ideea imposibilității unei simple extrapolări a producției și a consumului în funcție de tendințe care și-au dovedit viabilitatea în trecut.

Problema constă în a descifra, în a ști care va fi acel sistem (nou) sau acele sisteme de energie și de informație care vor domina în viitor, dacă în esență ele vor avea, între altele, un caracter centralizator sau descentralizator.

Dacă considerăm că activitatea umană servește, cum spune Ionel Purica, la „trecerea de la *posibilitate* la satisfacerea unei *necesități*[7], dacă procesul informațional reprezintă „*trecerea de la posibil la actual*" și dacă procesul energetic reprezintă „*trecerea de la necesar la util*" ne dăm seama de importanța corelării acestor domenii în vederea abordării și soluționării marilor probleme ale energiei în epoca noastră.

În ce măsură soluționarea acestei chestiuni face posibilă o ieșire *capitalistă* din criza actuală, este o problemă care necesită reflexiuni serioase, deoarece poate constitui un factor cu acțiune bivalentă; poate ajuta la ieșirea din criză, dar poate și agrava această criză. Contribuția științei, a gîndirii are un rol important în mișcarea societății. Nu putem exclude total faptul ca actuala criză să fie moașa unei noi etape a neocapitalismului. Este cît se poate de evident că o ieșire revoluționară din actuala criză a capitalismului trebuie să țină seama de aceste noi cuceriri ale științei, pentru a putea trece la făurirea unei societăți socialiste producătoare de bunuri și de libertăți.

Societatea socialistă (într-o anumită măsură și cea capitalistă), viitorul nostru al tuturor depinde în mare măsură de felul cum vom înțelege să folosim aceste noi cuceriri ale științei și tehnicii și, în primul rînd, cele din domeniul energeticii, al informaticii, al miniaturizării electronicii, al dezvoltării microproceselor, biologiei și ecologiei, știut fiind că dezvoltarea științei nu este liniară, ea oferind posibilitatea alegerii între diferite variante și viitori posibili. Este interesantă observația biologului francez Jöel de Rosnay care constata că dacă *fizica* a influențat puternic evoluția secolului al XX-lea, datorită aplicării în diferite sectoare ale activității economice și sociale a marii revoluții de la începutul și mijlocul acestui secol din domeniul fizicii, *biologia*, revoluția biologică, va influența foarte probabil tot atît de profund dar în alte domenii și cu alte efecte, secolul care se apropie[8].

Se vor crea noi modele de creștere, diferite de cele din trecut și chiar de cele din

[7] Ionel Purica, *Statutul științific al energeticii*, în vol. *25 de ani de învățămînt energetic*, noiembrie 1975.

[8] Jöel de Rosnay, *Le macroscope*, Paris, Seuil, 1975.

prezent. Trecerea de la *„energia intensivă"* (adică folosirea unor cantități de energie și o supercentralizare a mijloacelor) la *„informația intensivă"* (respectiv, folosirea unor informații de calitate — nepoluate — în vederea reducerii unor cantități de energie), va putea contribui la reducerea și eliminarea dihotomiei dintre activitatea *productivă* și activitatea *creativă*.

S-ar putea afirma — poate fără a greși — că avem de-a face cu un fel de legitate a revoluției științifico-tehnice sau, mai bine zis, că RST se încadrează la rîndul ei într-o legitate *(legea generală a creșterii)* comună tuturor sistemelor *vii* și, în primul rînd, a *sistemului complex societate-biosferă*. Această legitate (legea generală a creșterii) ne pune în contact nemijlocit cu termodinamica, respectiv cu principiul al doilea al acesteia, ceea ce în cazul la care ne referim aici, înseamnă că *creșterea unui sistem sau subsistem poate fi exprimată ca mărire a ponderii unui element* component al unui sistem mai general, mai complex, *pe seama micșorării, reducerii altui* (sau altor) *elemente* componente ale aceluiași sistem mai general și mai complex. Creșterea, deci înfăptuirea RST, este, astfel, în funcție (și nu în ultimă instanță) și de mediul ambiant, deoarece o anumită acțiune cu caracter endogen sau exogen, din interior sau din exterior, asupra elementelor componente va înrîuri, fără doar și poate, într-un sens sau altul (pozitiv sau negativ), *dinamica* întregului *sistem societate-biosferă*.

Din cele spuse rezultă, între altele, o concluzie, o idee de o importanță vitală și anume că *orice acțiune care implică mediul ambiant sau omul* nu va putea să nu aibă *repercusiuni și asupra întregului sistem al relațiilor sociale;* ceea ce este echivalent cu a spune că înseși procesele sociale se găsesc în funcție de doi factori fundamentali, ele pot fi influențate atît din interiorul cît și din exteriorul sistemului (am în vedere, în primul rînd, biosfera care va exercita în permanență o anumită înrîurire ecologică asupra societății, asupra existenței Terrei). Mediului ambiant, ca sistem unitar, trebuie să-i corespundă și o societate ca sistem unitar. *Socialismul*, ca etapă superioară a societății, așa cum a fost conceput de Marx, reprezintă acel sistem care, odată instaurat pe întreg globul pămîntesc, va putea reprezenta *sistemul* care să fie *în echilibru dinamic cu biosfera*, ceea ce înseamnă că omenirea trebuie privită ca un sistem spațio-temporar. Caracterul organizării sociale trebuie să fie de asemenea natură încît să permită *crearea societății antientropice* și nu a celei *entropice*, despre care se vorbește atîta, în Occident, în ultimul timp. Activitatea tehnico-științifică a omului trebuie modelată într-un asemenea fel încît să permită *transformarea antientropică a societății și naturii*. Aceasta implică, credem, o schimbare, între altele, în orientarea și fixarea obiectivelor progresului tehnologic. Soarta omenirii nu depinde, în ultimă instanță, de bariere fizice insurmontabile, ci de factorii sociali și politici a căror schimbare revine omului. Constituie o realitate faptul că este mult mai greu a schimba organizarea și valorile societății decît a învinge limitele fizice.

S-ar putea afirma că, deși factorul tehnico-științific, baza tehnico-materială a societății joacă un rol atît de important în dezvoltarea unei țări, astăzi — în etapa actuală a dezvoltării materiale a societății — factorul social și politic începe, a început să joace un rol din ce în ce mai hotărîtor; atît în determinarea progresului tehnico-științific cît și în dezvoltarea societății contemporane.

Cred că putem afirma cu deplin temei că dacă în cadrul strategiei generale a partidului nostru, conducerea sa, în frunte cu secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, pune un accent deosebit pe înfăptuirea, în condiții optime, a revoluției științifico-tehnice pe pămîntul României, aceasta reflectă preocupările, grija ca, înfăptuind saltul de la cantitate la calitate în domeniul științei, tehnicii, infrastructurii și forțelor de producție a societății trebuie să realizăm același salt calitativ și în ceea ce privește toate aspectele suprastructurii (stat, democrație, ideologie ș.a.m.d.) și, în mod special, în ceea ce privește relațiile dintre natură și societate, dintre societate și oameni, dintre om și om. *Calitate* înseamnă și *perfecționarea continuă a funcționării mecanismului economic*, prin punerea în mișcare, cu o intensitate mult mai mare, a pîrghiilor economice, renunțînd treptat la criteriul „producției globale", ca criteriu prim și cel mai important al eficienței economice. De asemenea și legea valorii urmează a funcționa într-o formă schimbată, urmînd ca legea economiei de timp să-și ocupe locul cuvenit în întreaga viață economică. Firește, toate acestea nu se înscriu într-un proces istoric lipsit de contradicții, inclusiv între concepția noastră despre revoluția științifico-tehnică și realizarea ei, important fiind sesizarea din timp și soluționarea concretă, operativă, curajoasă a tuturor contradicțiilor, *umanizarea tot mai pronunțată a societății noastre* constituind imperativul istoric fundamental.

Diferența esențială și principială între capitalism și socialism (cum l-a conceput Marx) constă tocmai în aceea că, pe cînd în capitalism procesul de dezumanizare este, în ultimă instanță, ireversibil, în socialism el trebuie să ducă și duce treptat spre uma-

nizarea mașinii, a muncii, a relațiilor dintre oameni, dintre oameni și societate. Noi mergem pe această linie. Acesta este țelul nostru suprem!

★

În încheiere, cîteva cuvinte și în legătură cu o chestiune care are un aspect mai teoretic, aparține domeniului fundamental de cercetare și reprezintă o problemă globală a epocii contemporane. Este vorba despre problema *echilibrului dintre societate și biosferă, despre echilibrul socio-biologic*, problemă care privește prezentul și viitorul nostru, al întregii omeniri.

Se pune problema în ce măsură și în ce direcție acționează principiile termodinamicii (și ne referim la cel de-al doilea principiu) asupra evoluției vieții și societății? În ce măsură putem și trebuie să considerăm societatea, (inclusiv societatea socialistă) ca un sistem *izolat* și *închis* sau *neizolat* și *deschis?* În ce măsură, deci, raportul dintre echilibru și dezechilibru, respectiv dintre o evoluție echilibrată sau dezechilibrată poate înclina, poate fi înclinată într-un sens sau altul? În ce măsură corelațiile dintre sisteme închise sau deschise, pot influența caracterul reversibil sau ireversibil al unor procese?

Datorită marilor realizări ale științei contemporane, în mod special datorită teoriei generale a sistemelor (Bertalanffy) se știe astăzi că un sistem (indiferent care) devine total ininteligibil dacă se încearcă analiza lui, respectiv a elementelor sale componente, în mod izolat, deoarece sistemul are proprietăți diferite față de elementele sale componente și simpla însumare mecanică a acestora nu redă o imagine adecvată a sistemului general. Cunoașterea interrelațiilor dintre elementele componente și a corelațiilor dintre întreg și parte (dintre sistem și subsistem) sînt indispensabile pentru cunoașterea tuturor proceselor și fenomenelor care sînt supuse studiului.

Termodinamica *clasică* este o disciplină deosebit de fecundă care se sprijină, după cum se știe, pe principiul lui Carnot (principiul conservării energiei, care reprezintă un principiu empiric, deoarece derivă din experiență), de unde s-a dedus, încă mai de mult, o lege fundamentală — creșterea entropiei *, ceea ce înseamnă că în sistemele termodinamice *izolate*, ansamblul proceselor este *ireversibil*, el desfășurîndu-se în sensul creșterii entropiei. Această afirmație (potrivit căreia în sistemele izolate procesele decurg în sensul creșterii entropiei) este echivalentă cu aceea că, în sistemele *izolate* (închise), procesele decurg în sensul dezordonării, adică în sensul dezorganizării structurii sistemului. Sensul general de evoluție al sistemelor izolate (închise) este cel al creșterii entropiei, adică al trecerii de la o stare mai ordonată la una mai dezordonată.

Tot ceea ce reprezintă un sistem *închis*, considerat și tratat ca atare, este supus principiului al doilea al termodinamicii *clasice*, este supus procesului de degradare. Conținutul concret, direcția și gradul de degradare sînt în funcție de nivelul de ermeticitate al sistemului respectiv. Cred că acest principiu are un caracter cvasiabsolut, se referă la orice sistem și numai schimbarea sistemului poate împiedica sau face reversibil procesul de degradare. Formațiile *vii* sînt sisteme care reușesc să-și mențină o stare de entropie scăzută pe seama creșterii entropiei în alte zone ale sistemului din care fac parte, datorită unei comportări active, datorită desfășurării unor procese dirijate. Principiul creșterii entropiei (care este verificat în cele mai multe dintre fenomenele fizice) nu are însă valabilitate în cazul *ființelor vii*, al *sistemelor vii*. Acestea reprezintă structuri foarte ordonate și care au tendința de a fi tot mai ordonate. În cazul lor, natura tinde către ordine și nu către dezordine, cum ar putea face să se presupună aplicarea simplistă a legii creșterii entropiei. În termeni energetici, aceasta înseamnă o tendință de scădere a entropiei sistemelor vii, fapt ce contrazice cel de-al doilea principiu al termodinamicii.

Pe planul termodinamicii, *o ființă vie reprezintă un sistem deschis*, care are nevoie de un anumit mediu ambiant pentru a putea exista. Acest sistem deschis poate fi din ce în ce mai ordonat cu condiția ca o dezordine mai mare să apară în mediul înconjurător. Dacă nu există contradicție între existența ființelor vii și termodinamica clasică, rămîne să se explice de ce există asemenea sisteme.

Este meritul laureatului premiului Nobel, Prigogine, de a fi pus în evidență limitele termodinamicii *clasice* care postula — după cum se știe — că orice sistem are tendința de a evolua spontan spre starea cea mai dezordonată. El a enunțat teorema producției *entropiei minime*. Principiul lui Carnot (*în* sistem *izolat* entropia crește, entropia fiind măsura acestei dezordini, sistemul tinzînd către o stare de echilibru caracterizată printr-o dezordine maximă) nu se poate aplica decît la sisteme *izolate* (închise). Ființele vii care se reproduc și chiar evoluează sînt în contradicție flagrantă cu această teorie clasică. Prigogine a înlăturat paradoxul, arătînd că *omul* nu trebuie considerat *izolat*, ci că *el formează un sistem mai complex împreună cu mediul ambiant* și că ordinea perfectă a ființ-

* Entropia unui sistem *izolat* constituie o măsură a gradului de *ireversibilitate* a proceselor ce s-au desfășurat în sistem.

țelor nu este fructul hazardului, ci rezultatul unei evoluții normale și spontane. Studiul biologic dovedea că lumea vie *nu* se supune legilor termodinamicii *clasice*. În acest caz se vorbește de sisteme staționare și teorema lui Prigogine caracterizează aceste sisteme, apropiate de starea de echilibru. Termodinamica sistemelor în afara echilibrului permite (numai ea, cum spunea laureatul premiului Nobel, Kastler) să înțelegem originea vieții.

Prigogine a explicat anumite contradicții aparente ale celui de-al doilea principiu al termodinamicii arătînd că aceste contradicții se observau de fapt în sisteme *„deschise"*, care nu țineau de acest principiu. *Aici intervine și informatica a cărei menire, în acest caz, constă în a propune și a face să funcționeze modelele menite să dirijeze procese economice, tehnice, sociale.* A dirija înseamnă, practic, a regla și, cel mai adesea, a stăpîni aceste modele. Reiese din ce în ce mai mult ca un fapt evident că nici un proces, nici o situație nu e *izolată* (închisă): încercînd a izola tot mai mult în mod artificial (pentru a înțelege mai bine), ajungem la denaturarea lucrurilor, pe care, de fapt, vrem să le explicăm.

A face un sistem deschis să evolueze ca și cum ar fi un sistem închis constă, deci, în a admite din cînd în cînd recăderi bruște (și, deci, adeseori dramatice). Este sarcina informaticienilor să procure instrumente de sesizare și de regularizare a situației.

Această sarcină este însă cu atît mai complicată cu cît informaticienii înșiși se văd nevoiți să stăpînească propriile lor probleme nu mai puțin complexe decît problemele sistemelor deschise la care ne referim. În acest fel, ei au ajuns să accepte justețea criticii demersului analitic reducționist al lui Descartes, critică făcută de L. von Bertalanffy cu ajutorul *teoriei generale a sistemelor*, elaborată de el cu vreo trei decenii în urmă, așa-zisa analiză *sistemică* (adică știința modelării sistemelor complexe, în vederea stăpînirii lor). E vorba, deci, de anumite nevoi ale problemelor ce se cer rezolvate prin informatică și nevoi proprii înseși sistemelor informatice. E vorba de necesitatea studierii structurilor complexe și interacțiunea părților cu întregul, ceea ce permite aplicarea lor și la sisteme *sociale*, unde neechilibrul termodinamic reprezintă un specific. Prigogine a numit această nouă formă a „ordonării" structurale *„structuri disipative"* (sau „structuri adaptive"), extinzînd, în acest fel, conceptele fizice și asupra vieții celulare, asupra înțelegerii fenomenelor umane, sociale.

Dubla calitate a materiei vii (a conserva și a perfecționa structura) încetează de a mai fi o particularitate a vieții, devenind o caracteristică generală a sistemelor deschise. Viața încetează (în acest fel) de a reprezenta o anomalie termodinamică, cum s-a presupus pînă acum. La fel cum mecanica clasică a devenit un caz particular al mecanicii cuantice, tot așa fenomenele termodinamicii clasice pot fi considerate drept cazuri particulare ale noii termodinamici. Sistemele au, deci, tendința de a fi deschise și nu izolate, tot mai complexe și să aibă o durată tot mai mare în timp fără să se degradeze.

Sînt teme deosebit de complexe, care necesită încă serioase aprofundări, cu atît mai mult cu cît în domeniile supuse analizei deciziile ce duc spre soluții optime sînt supuse, într-o măsură considerabilă, legităților nedeterminării (incertitudinii).

INFLUENȚA REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE ȘI TEHNICE ÎN DIRECȚIA ADÎNCIRII ȘI PERFECȚIONĂRII DEMOCRATISMULUI ECONOMIC SOCIALIST

DE

N. N. CONSTANTINESCU

Este un fapt că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan și că societatea socialistă multilateral dezvoltată nu poate fi edificată decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii.

Prin natura ei, revoluția științifică și tehnică cuprinde întregul sistem al științei și întregul sistem al tehnicii; în fiecare din aceste sisteme se produc profunde mutații cantitative și, mai ales, calitative; are loc

un proces de socializare a științei și tehnicii dar, în același timp, și unul de întrețesere și legare organică a lor; caracterul, ritmul și direcția dezvoltării științei și tehnicii se modifică radical. Prin toate acestea, *revoluția științifică și tehnică determină o adîncă transformare calitativă a forțelor de producție și creează premise pentru apariția unui sistem unitar al științei, tehnicii, producției, conducerii economico-sociale etc.*

Din toate aceste puncte de vedere, revoluția științifică și tehnică ridică științelor economice și sociale probleme pe întreg frontul cercetării. În cele ce urmează, ne vom opri asupra cîtorva din cele pe care ea le generează în planul democratismului economic socialist.

1. PROBLEMA MUNCII PRODUCTIVE ȘI NEPRODUCTIVE ÎN LUMINA REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE ȘI TEHNICE

a. O caracteristică esențială a epocii contemporane constă în existența unui vast proces de industrializare a științei, care conduce, sub variate aspecte și pe un front tot mai larg, la destrămarea frontierelor existente tradițional între cercetarea științifică și alte domenii ale activității umane. Simultan se desfășoară o pătrundere crescîndă a științei în industrie și celelalte ramuri ale economiei. Ea se produce, pe de o parte, sub forma științei materializate (obiecte și mijloace de muncă noi și mult mai eficiente decît cele vechi, noi procese tehnologice, noi surse de energie ș.a.m.d.) iar, pe de altă parte, sub forma științei personificate, adică a oamenilor de știință care acționează direct și realizează cunoștințele lor în interesul producției. A luat astfel naștere transformarea științei în forța nemijlocită de producție. Așa cum prevăzuse încă Marx, „dacă procesul de producție devine o *aplicare a științei*, știința din contră, devine un factor, așazicînd, o funcție a procesului de producție" [1]. La rîndul ei, transformarea științei în componentă conducătoare a procesului de producție și reproducție determină o *expansiune fără precedent a funcțiilor ei cognitive și aplicative în societate.*

Este de observat, în același timp, că revoluția științifică și tehnică este însoțită de o dezvoltare rapidă a întregului sistem de științe, atît prin adîncirea diviziunii muncii în ramurile tradiționale, cît și prin vastul proces de integrare ce are loc, cu deosebire, în domeniile de confluență. În plus, tot mai mult, se consideră că cele mai mari descoperiri și invenții cu însemnătate deosebită pentru viața economică și socială vor avea loc cu deosebire în domeniile de confluență. Colaborarea sistematică a oamenilor de știință din diferite specialități se impune astfel ca o legitate obiectivă.

Cercetarea științifică implicînd, acum, un înalt grad de socializare, *obligă* la *considerarea inovației nu ca un moment, ci ca un proces continuu*, care cuprinde un număr tot mai mare de oameni. De aici, necesitatea legăturii organice pe verticală și pe orizontală între toți factorii din toate domeniile care trebuie să contribuie la înfăptuirea inovației, ca și cu toți cei care urmează să beneficieze de ea. Cooperarea profundă între oamenii de știință, ingineri, economiști, tehnicieni, muncitori, ca și a lor toți cu sociologi, psihologi etc., fără a mai vorbi de cea dintre unitățile firesc partenere, devine obligatorie. Se dezvoltă, astfel, *un uriaș proces de democratizare a științei.*

b. Apariția mijloacelor tehnice ce îndeplinesc nu numai funcții cu caracter mecanic, ci și funcții cu caracter logic, modifică profund funcțiile de muncă ale omului și deschide perspectiva reală a eliberării sale de necesitatea îndeplinirii directe, nemijlocite a funcției sale de producție, lui revenindu-i tot mai mult sarcina de a se consacra funcțiilor de conducere a procesului de producție și reproducție. Aceasta înseamnă că, pe baza revoluției științifice și tehnice, *centrul de greutate în munca umană se va deplasa tot mai mult spre cercetare, previziune și prognoză, planificare, proiectare*, etc., ceea ce arată că va spori sistematic rolul activității științifice, a celei cu caracter ingineresc și tehnic și a celei cu caracter economic. Ponderea elementelor intelectuale în munca desfășurată în producție crește astfel continuu, *procesul de intelectualizare, de scientizare a muncii căpătînd însemnătatea unei legi de prim ordin a progresului economico-social.* Acest lucru își găsește expresia în opera istorică de învingere treptată a diferențelor esențiale dintre munca agricolă și cea industrială și dintre munca fizică și cea intelectuală.

c. În contextul celor expuse, problema sferei muncii productive și sferei muncii neproductive apare și ea într-o perspectivă nouă.

Este știut că deosebirea dintre cele două feluri de muncă decurge din rolul specific pe care îl are fiecare în existența și dezvoltarea societății. Tradițional, în condițiile socialismului, munca productivă este considerată aceea care creează valoare de întrebuințare în sens social, creează valoare și venit

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 47, ediția a doua în limba rusă, Moscova, 1973, p. 553.

net. Dar, în concepția lui Marx, munca productivă nu era doar munca fizică, iar valoarea de întrebuințare nu trebuia, neapărat, să fie un bun fizic. Și tot el a demonstrat că, pe măsura dezvoltării diviziunii muncii, din creat de muncitorul individual, produsul muncii se transformă în produs creat de *muncitorul colectiv*, adică de un personal muncitoresc combinat, ai cărui membri acționează asupra obiectului muncii mai mult sau mai puțin direct. De aceea, continua Marx, pentru a fi productiv, în noile condiții, nu mai este nevoie să pui mîna personal, ci este suficient să îndeplinești una din funcțiile, chiar secundare, ale muncitorului productiv colectiv. În această concepție, deci, munca cercetătorului științific care servește producției este productivă, munca proiectantului este productivă, munca planificatorului este productivă, munca celui care formează cadre pentru producție, pentru economie este productivă ș.a.m.d.

Revoluționînd sistemul științelor, al tehnicii ca și producția, modificînd radical funcțiile omului în procesul de producție și reproducție, intelectualizînd munca, *revoluția științifică și tehnică din zilele noastre exercită o profundă influență asupra muncitorului colectiv productiv și îi lărgește tot mai mult sfera de cuprindere*. Pentru trăsăturile noi pe care le capătă el, este ilustrativă *apariția complexelor unitare de producție și cercetare științifică* formate din întreprinderi industriale (sau agricole, de transport, comunicații etc.), institute de cercetare și institute de proiectare, care rezolvă coordonat atît problemele cercetării științifice în domeniul respectiv cît și pe cele ale proiectării, producerii prototipurilor, experimentării, pregătirii producției de masă, desfășurării producției, desfacerii producției, studierii pieții ș.a.m.d. La ele se adaugă, adesea, și unități de învățămînt de diferite grade, pînă la cel universitar. Avem, cu acest prilej, prezentă o *cumulare organică a funcțiilor științei și producției într-un vast muncitor colectiv*, în care oamenii de știință își însușesc direct experiența de producție, iar practicienii încep să-și gîndească teoretic experiența. Implicit, *cercetarea științifică a devenit o funcție de excepțională însemnătate a marii întreprinderi moderne*. Într-un sens asemănător *devine o funcție și învățămîntul*.

În acest context general, revoluția științifică și tehnică este aceea care determină un *proces istoric de ștergere a limitelor dintre producătorul primar și cel secundar de venit național*. Este suficient, bunăoară, să menționăm că inginerii și tehnicienii specializați în prelucrarea electronică a datelor pot prelua conducerea și supravegherea unor utilaje automate foarte complexe, capabile să producă cu un randament excepțional, efectuînd astfel operații pe care, mai înainte sau chiar și acum, la un nivel mai scăzut al înzestrării tehnice, le efectuează producătorii primari de venit național. De asemenea, creînd un cadru de acțiune tot mai amplu legii dezvoltării cu caracter industrial a ramurilor economiei naționale, revoluția științifică și tehnică lărgește mai departe, continuu, sfera de cuprindere a muncitorului colectiv productiv. Astfel, odată cu progresul, noi și noi discipline științifice și chiar ramuri ale artei, care mai înainte erau considerate a nu fi legate de nevoile producției, încep a avea aplicabilități practice productive. Cu alte cuvinte, revoluția științifică și tehnică din zilele noastre nu numai că lărgește mereu sfera muncii productive, dar și creează premise tehnice materiale pentru *ștergerea, în plan istoric, a deosebirilor esențiale dintre sfera productivă și cea neproductivă*. La rîndul său, acest lucru reprezintă una din laturile temeliei materiale a procesului istoric de omogenizare a societății în înaintarea ei spre comunismul deplin.

În concluzie la acest punct, constatăm că, în condițiile socialismului, în măsura în care acționează asupra funcțiilor omului în producție, *revoluția științifică și tehnică creează condiții pentru o dinamică socială în sensul adîncirii și lărgirii democratismului, al ridicării acestuia pe trepte de conținut calitativ noi*. Transformarea acestor posibilități în realități nu se produce însă automat ci presupune acțiunea conștientă a oamenilor.

2. CE PROBLEME PUNE MODELUL SURSELOR DE ENERGIE UTILIZATE ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE ȘI TEHNICE

Creșterea uriașă a consumului de energie în condițiile dezvoltării economice pe baza revoluției științifice și tehnice ridică, după cum se știe, nu numai problema măsurilor pentru economisirea resurselor, ci și pe cea a modificării modelului surselor utilizate, în sensul ca, treptat, să se reducă ponderea unor surse clasice și să sporească cea a unor surse noi, oferite de revoluția științifică și tehnică, în stare să servească ridicării continue a producției și nivelului de trai al populației.

În mod firesc, deci, se pune întrebarea dacă modificarea modelului tradițional al resurselor de energie utilizate poate avea vreo implicație asupra problemei pe care o discutăm acum. Deși la prima vedere s-ar părea că răspunsul este negativ, totuși o examinare

mai atentă a lucrurilor arată că pot apărea implicații semnificative.

Este știut că, o serie de specialiști — nu neapărat de la noi — consideră că energia nucleară este aceea care ar putea acoperi cea mai mare parte sau întreaga nevoie de energie a umanității. Trebuie spus însă că extinderea utilizării în asemenea proporții a energiei nucleare nu numai că se lovește de limite tehnice și economice, dar pune și probleme care privesc viața socială. Și aceasta sub trei aspecte: protecția omului ca persoană fizică, protecția mediului natural — care, în fond, înseamnă tot protecția omului — și condițiile sociale care ar rezulta dintr-o prea mare răspîndire a unităților producătoare de energie nucleară. Se pare că opțiunea totală pentru energia atomică ar duce la o concentrare nucleară crescîndă în jurul așa-numiților „poli nucleari", cu consecințe negative asupra fiecărei societăți luate în parte, ca și pe plan internațional. În același timp, opțiunea pentru energia nucleară ca singur mod de soluționare a problemei energiei, ar împinge la o societate hipercentralizată, cu uriașe nevoi de pază și securitate ce nu ar putea să nu afecteze negativ însăși desfășurarea democratică a vieții sociale. De aci și denumirea de nedemocratică dată adesea unei asemenea opțiuni.

Desigur, toată această discuție a fost dezvoltată pe baza unei ipoteze unilaterale. Ea însă pune în lumină faptul că efectele revoluției științifice și tehnice nu sînt binefăcătoare în mod automat, ci societatea și membrii ei trebuie să facă selecția cuvenită aplicărilor sale, potrivit nevoilor progresului social.

Odată mai mult, apare *necesitatea judecării modelului dinamic al surselor de energie folosit, nu numai prin prisma problemelor tehnice și economice pe care le pune, ci și prin aceea a consecințelor sale sociale și politice.* În mod firesc, un asemenea model trebuie să îmbine armonios, în funcție de condițiile fiecărei țări, fiecărei zone sau fiecărei perioade, mai multe surse: petrol, cărbune, energie nucleară, geotermică, mare/motrice, solară, eoliană ș.a.m.d., optimizînd de fiecare dată evantaiul opțiunilor atît din punctul de vedere tehnic și economic, cît și din cel al condițiilor de desfășurare a relațiilor dintre oameni, a vieții sociale în ansamblu și a relațiilor internaționale. Această concluzie permite ca și pe plan general social să se aprecieze pozitiv orientarea României socialiste în domeniul energetic către un evantai larg de resurse, bine armonizat, care să favorizeze multilateral dezvoltarea progresivă a societății noastre.

3. REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ ȘI TEHNICĂ ȘI CONDUCEREA PRODUCȚIEI SOCIALE

O trăsătură esențială a vieții sociale în perioada revoluției științifice și tehnice o constituie creșterea rolului conducerii economice.

În condițiile socialismului, economia reprezintă principalul obiect al conducerii. Dacă, în sine, conducerea economică este generată de necesitatea coordonării diferitelor laturi și compartimente ale producției, conținutul ei social este determinat de caracterul relațiilor de producție și, înainte de toate, de proprietatea asupra mijloacelor de producție. Proprietatea socială unind pe toți producătorii, conducerea producției socialiste nu poate însemna doar conducerea unității economice ori a ramurii, ci, prin excelență, a ansamblului economiei naționale. Și, tot în virtutea proprietății sociale, dreptul de conducere și inițiativă economică aparține oamenilor muncii — producători asociați. Drept urmare, caracteristicile esențiale ale conducerii economice sînt determinate de caracteristicile fundamentale ale sistemului economic. Este suficient să amintim planicitatea ca formă de bază a mișcării economiei naționale, necesitatea ritmului înalt de sporire a producției și productivității muncii sociale, ridicarea sistematică a bunăstării materiale și spirituale a tuturor membrilor societății ca funcție-scop și criteriu general absolut al eficienței producției sociale, democratismul ca exigență internă esențială a sistemului ș.a.m.d.

Creșterea rolului conducerii în viața economico-socială face necesară nu numai distingerea noțiunilor de caracter științific al conducerii, de baze științifice ale conducerii, de știință a conducerii și de artă a conducerii — prin natura ei conducerea reală fiind un act de creație —, ci și examinarea înrîuririi pe care revoluția științifică și tehnică o are asupra conducerii. Așadar: cum influențează revoluția științifică și tehnică asupra conducerii producției sociale?

Conducerea producției are două laturi de bază: una tehnico-organizatorică și alta economico-socială.

Latura tehnico-organizatorică decurge din interacțiunea omului cu natura în scopul de a o adapta nevoilor sale. Raporturile și conexiunile tehnico-organizatorice fiind indisolubil legate de tehnică și tehnologie, mutațiile produse în tehnică și tehnologie determină direct, nemijlocit, modificări în sistemul legăturilor tehnico-organizatorice. Este suficient să fie amintite schimbările tehnico-organizatorice provocate de introducerea liniilor automate și a sistemelor automate de conducere.

Dealtfel, tocmai faptul că funcția tehnico-organizatorică are o anumită autonomie față de contextul economico-social permite ca realizările experienței tehnico-organizatorice moderne dintr-un alt sistem economic să poată fi preluate cu succes în conducerea economiei socialiste, adaptînd bineînțeles cele împrumutate la nevoile socialismului.

Latura economico-socială a conducerii producției este legată însă, prin excelență, de temelia economică a producției, de proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, de scopul producției socialiste și privește sistemul nevoilor de consum productiv și neproductiv, sistemul socialist de interese, sistemul de cointeresare materială, metodele de conducere în condițiile în care subiecții conducerii sînt oamenii muncii, în virtutea proprietății sociale, dreptul de inițiativă economică și conducere aparținînd producătorilor asociați. *Latura economico-socială a conducerii este, de aceea, determinată nu direct de cuceririle științei și tehnicii, ci de sistemul socio-economic și politic.* Revoluția științifică și tehnică *influențează însă funcția economico-socială a conducerii producției prin funcția tehnico-organizatorică*, funcție ce-i pune în față noi probleme de rezolvat, *ca și prin faptul că oferă conducerii economico-sociale o bază tehnică ultramodernă, aptă a servi lărgirii și prelucrării extrem de rapide a informației, potrivit cerințelor ei*, cerințe ce inevitabil cresc odată cu adîncirea caracterului social al producției.

Revoluția științifică și tehnică privește interesele a milioane de oameni ai muncii — subiecți ai conducerii. În acest context, obiectiv, este nevoie de o organizație capabilă să integreze într-un tot știința, tehnica și sistemul de conducere a economiei naționale, să asigure direcționarea lor spre scopul dorit și stabilit de popor, să coordoneze și să sincronizeze funcționarea și dezvoltarea ansamblului componentelor organismului social, să ia în considerare și să combine coerent interesele clasei muncitoare, țărănimii cooperatiste, intelectualității și celorlalte grupări și colective sociale, să armonizeze interesele imediate și de perspectivă ale generațiilor și națiunii socialiste, să stringă într-un singur șuvoi energiile și inițiativele celor ce muncesc și să le conducă spre țelul urmărit. Această organizație este tocmai partidul comunist. Preocuparea lui de căpetenie trebuie să conste deci, în *unirea revoluției științifico-tehnice cu formele eficiente de conducere socialistă a producției sociale*, direcționarea lor spre utilizarea optimă a resurselor umane, naturale și financiare, valorificarea amplă a uriașelor potențe de progres ale socialismului în vederea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și ale înaintării spre comunism.

Pornind de la principiul că formele și metodele de conducere economică nu sînt imuabile, ci depind de nevoile creșterii rapide a forțelor de producție și de dezvoltarea caracterului social al producției, că întreaga conducere a economiei naționale trebuie subordonată criteriilor de eficiență economică și socială, Programul Partidului Comunist Român adoptat de către Congresul al XI-lea definește cu claritate principalele direcții ale perfecționării în continuare a conducerii economice: dezvoltarea economico-socială pe baza planului național unic, perfecționarea centralismului democratic, perfecționarea planificării central-democratice, perfecționarea structurii și funcțiilor organelor de conducere, îmbunătățirea sistemului de lucru cu cadrele și ridicarea continuă a nivelului acestora, dezvoltarea democratismului și lărgirea participării celor ce muncesc la conducerea vieții economice și sociale, luarea tot mai atentă în considerare a factorului timp ș.a.m.d.

Să ne oprim la cîteva probleme privind influența revoluției științifice și tehnice asupra democratismului economic.

Așa cum s-a putut vedea și din paragrafele anterioare revoluția științifică și tehnică poate crea, în contextul socialismului, premise tehnice și organizatorice de o deosebită valoare în dezvoltarea democratismului economic. În același timp, pe măsura adîncirii caracterului social al producției, a creșterii nivelului de pregătire tehnico-economico-politică și a standardului de trai și de cultură al populației, *problema participării tot mai efective și eficiente a maselor la conducere trece pe primul plan.* Cu alte cuvinte, aplicarea pe scară largă și intensă a rezultatelor revoluției științifice și tehnice în condițiile socialismului presupune *realizarea la un nou nivel calitativ a triadei proprietar-producător-beneficiar ce caracterizează pe membrii societății socialiste.* În plus, să nu uităm că participarea efectivă și responsabilă a oamenilor muncii la conducere reprezintă o problemă cardinală pentru însăși intensificarea aplicării rezultatelor revoluției științifice și tehnice și sporirea eficienței economice. În fond, este vorba despre faptul că, potrivit logicii lucrurilor, forța motrice capabilă să impulsioneze și să înfăptuiască pe deplin revoluția științifică și tehnică nu poate fi decît efortul milioanelor de oameni pentru mărirea productivității muncii sociale în vederea ridicării sistematice a bunăstării lor materiale și spirituale, a dezvoltării personalității lor. De aici și importanța transformării creației tehnice într-o preocupare care să cuprindă masele și a utilizării cointeresării materiale corespunzătoare în acest sens. Este, de asemenea, de reținut cu acest prilej că, așa cum arătau încă Marx și Engels, societatea socialistă este „o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă

a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora" [2].

Desigur, la toate cele arătate mai sus se poate pune întrebarea : de unde poate avea omul suficient timp pentru exercitarea complexă și la înalt nivel a tuturor funcțiilor sale economice, sociale, politice ș.a.m.d.? Răspunsul de bază îl găsim chiar la Marx. El arăta că, la fel ca pentru fiecare individ în parte și pentru societate, multilateralitatea dezvoltării, a consumului și a activității depind de economisirea timpului. De aceea, scria el, „economisirea timpului, ca și repartizarea planică a timpului de muncă între diferitele ramuri de producție rămîn așadar prima lege economică a unei societăți bazate pe producția colectivă" [3].

Oferind posibilități fără precedent de sporire a eficienței muncii omenești aplicate în producția de bunuri materiale și servicii, revoluția științifică și tehnică creează premise ca raportul dintre timpul de muncă și cel liber să se modifice treptat în favoarea celui din urmă. Evident, *acest lucru este de neconceput fără utilizarea deplină și optimă a timpului de lucru.* Fiind un „timp destinat dezvoltării depline a individului" (Marx), *timpul liber este menit a satisface nu numai nevoile de odihnă, pe cele familiale și de dezvoltare fizică și intelectuală ale omului, ci să servească și pentru realizarea mai amplă și mai profundă a funcțiilor sale de cetățean, de purtător al inițiativei economice, de subiect al conducerii economice, sociale și politice.* Aceasta înseamnă că, ajutînd la sporirea timpului liber, revoluția științifică și tehnică generează o condiție favorabilă desfășurării pe toate planurile a democratismului socialist. De aici și manifestarea tot mai pregnantă a necesității ineluctabile de lărgire și perfecționare a democratismului economic socialist atît în formele sale reprezentative cît și în cele directe, cu sporirea, îndeosebi, a ponderii celor din urmă.

Modalitățile de înfăptuire și lărgire a democratismului economic promovate în acest context de către Partidul Comunist Român, reprezintă un veritabil sistem, din ale cărui elemente de bază amintim :

a) caracterul democratic al centralismului și autoconducerea muncitorească, conducerea și munca colectivă. În acest sens, de pildă, conducerea și munca colectivă ca principiu fundamental al întregii activități economico-sociale trebuie să contribuie la valorificarea tot mai largă a gîndirii și experienței oamenilor muncii, a celor mai bune cadre economice, tehnice și științifice, la ridicarea pe un plan superior a întregii activități de organizare și conducere a producției, a vieții sociale. Astfel, în cadrul democrației reprezentative, trebuie asigurată participarea la activitatea de conducere, pe toate treptele, a celor mai pricepuți muncitori, tehnicieni, ingineri, economiști, țărani și alți lucrători din agricultură, specialiști, oameni cu experiență și spirit gospodăresc, care dovedesc inițiativă și răspundere în muncă, în administrarea bunurilor poporului. Creșterea rolului consiliilor oamenilor muncii, perfecționarea componenței și funcționării lor, împreună cu creșterea competențelor adunărilor generale din unitățile economico-sociale, această formă esențială de democrație economică directă, sînt doar cîteva din modalitățile de bază ale înfăptuirii și dezvoltării principiului ;

b) lărgirea și perfecționarea controlului activității economico-sociale la toate nivelele și compartimentele societății ca latură de seamă a conducerii planificate și democratice a activității economico-sociale. O importanță deosebită are, în acest sens, perfecționarea organizării și desfășurării, în cadrul organismelor instituționalizate, a controlului efectuat de mase asupra activității fiecărei unități economico-sociale, asupra modului cum promovează progresul tehnic și economic, asupra modului cum sînt administrate bunurile proprietate socială de către fiecare colectiv, ca și includerea într-o proporție mai mare în organele de conducere centrale și locale a muncitorilor și altor oameni ai muncii care lucrează nemijlocit în producție ;

c) o modalitate esențială de atragere a maselor largi la conducere, favorizată de mijloacele rapide de comunicație oferite de revoluția științifică și tehnică este supunerea de către partid spre discutare publică a principalelor proiecte de decizii, ca și organizarea sistematică a consfătuirilor pe ramuri, și a unor congrese și organisme naționale ale lor pe domenii de activitate economico-socială. De o mare însemnătate în această direcție este instituirea unor foruri și organisme democratice cu caracter permanent, cum sînt : Congresul consiliilor populare și Camera legislativă a consiliilor populare ; Congresul consiliilor oamenilor muncii și Consiliul național al oamenilor muncii ; Congresul agriculturii și Consiliul Național al agriculturii. Constituirea lor ca organe naționale permanente completează sistemul de conducere democratică a țării, conducere bazată pe participarea maselor populare la întreaga viață publică, la guvernarea țării, poporul fiind acela care își făurește istoria.

În felul acesta, se dezvoltă un cadru organizatoric — atît la nivelul unităților eco-

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, ed. a II-a, p. 488.

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Edit. politică, București, 1972, p. 108.

nomico-sociale, al localităților, cît și la nivel național, unic în felul său, care favorizează participarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea economiei și vieții sociale.

Lărgirea participării maselor la conducerea economiei are și capacitatea de a exercita o influență pozitivă în direcția perfecționării stilului conducerii și de a contribui la învingerea denaturărilor birocratice din aparatul de conducere.

Vorbind de lărgirea, adîncirea și perfecționarea democratismului economic socialist, trebuie subliniat în mod deosebit importanța pe care o au lărgirea, perfecționarea și sporirea eficienței desfășurării democratismului socialist în unitățile economice. Unitatea economică fiind veriga de bază a economiei naționale, acolo înfăptuindu-se legătura practică dintre factorul subiectiv și cel obiectiv al producției, acolo se pot realiza, cel mai eficient, formele de democrație directă, acolo vede cetățeanul cel mai bine ce înseamnă tripla sa calitate, de proprietar al mijloacelor de producție, producător și beneficiar al producției, cum se înfăptuiește propria-i viață economică, superioritatea socialismului față de capitalism. *De gradul de realizare practică a democratismului în unitățile economice depinde într-o proporție esențială angajarea responsabilă a omului în funcționarea mecanismului economico-social.* Participarea activă a oamenilor muncii la conducerea economico-socială în condițiile revoluției științifice și tehnice nu numai că impulsionează această revoluție, dar e și pusă în fața unor însemnate probleme pe care trebuie să le soluționeze.

Prima constă în faptul că mecanismul economico-financiar se cere adaptat necesităților democratismului economic socialist, ale autoconducerii și autogestionării pe baza cuceririlor revoluției științifice și tehnice și în lumina exigențelor legii economiei de timp spre a se soluționa contradicția dintre vechea formă a mecanismului economico-financiar și nevoile noi ale democratismului economic socialist. În condițiile sporirii competențelor colectivelor unităților economice, ale schimbării corespunzătoare a mecanismului economico-financiar, creșterii cointeresării — stimulării și răspunderii materiale, va progresa, în mod firesc, și eficiența economică a democratismului, unitățile și colectivele lor trebuind să gospodărească mai bine fondurile de care dispun, să valorifice mai rapid și mai complet marile rezerve de care dispune pe linia creșterii volumului și calității producției ca și adaptării ei la cerere pe linia reducerii costurilor și a măririi eficienței economice.

A doua problemă constă în aceea că, pentru a spori eficiența participării sale la conducere, fiecare om al muncii trebuie să-și ridice substanțial și în ritm susținut nivelul de pregătire tehnică și științifică spre a corespunde cerințelor revoluției științifice și tehnice.

A treia se referă la faptul că, spre a participa real și eficace la conducere, oamenii muncii trebuie să dispună de o masă importantă de informații pentru a putea să judece problemele și să ofere variante proprii fundamentate de soluționare, să-și spună părerea în deplină cunoștință de cauză asupra deciziilor ce urmează a fi luate și să participe cu deplină angajare la realizarea lor practică. Aceasta înseamnă că însuși sistemul informațional trebuie construit în așa fel încît să răspundă cerințelor participării efective și eficiente a maselor la opera de conducere, iar revoluția științifică și tehnică face posibil acest lucru.

A patra problemă constă în necesitatea asigurării pregătirii economice a membrilor societății în măsura necesară pentru a înțelege, interpreta și opera eficace cu materialul informațional pus la dispoziție în vederea participării la conducere; pentru a înțelege și folosi corect legile economice obiective ale socialismului și a dobîndi cunoștințele necesare exercitării eficiente a sarcinilor de conducere; pentru a înțelege temeinic mecanismul general de funcționare a economiei naționale pe baza legii economiei de timp, ca și interdependențele și supradeterminările existente și a putea acționa cu deplină eficacitate.

Reiese că *revoluția științifică și tehnică nu numai că reprezintă o temelie materială a dezvoltării democratismului economic socialist, dar și că pune în cadrul atenției omul, necesitatea afirmării multilaterale al personalității sale.* În acest context, tocmai, este necesară o dezvoltare rapidă *a conștiinței economice socialiste.* Odată mai mult apare, cu acest prilej, creșterea excepțională a importanței științelor economice în epoca revoluției științifice și tehnice, ca și cea a însușirii lor de către mase, ceea ce conduce la concluzia că *este nevoie de un program special de ridicare a gradului de pregătire economică a națiunii și, în primul rînd, a tineretului* începînd cu școala medie, unde cunoștințele economice pe care le capătă acum sînt insuficiente. Aceasta este o condiție esențială a perfecționării democratismului economic socialist și a introducerii mai rapide în practică a realizărilor revoluției științifice și tehnice.

Punînd în lumină eforturile sistematice făcute de către Partidul Comunist Român și statul nostru socialist pentru adîncirea și perfecționarea democratismului economic so-

cialist, pentru crearea unui cadru organizatoric care să asigure participarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii la conducerea economiei, a vieții sociale, se impune, totodată, să se acorde cea mai mare atenție funcționării acestui cadru în cele mai bune condiții. Căci, așa cum preciza secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în *Cuvîntarea de închidere a lucrărilor Conferinței Naționale* din decembrie 1977: „Realizăm un umanism nou, în care pe primul plan stă omul, stă societatea, stă preocuparea de a face ca poporul nostru să ducă o viață tot mai demnă, tot mai îmbelșugată, să aibă accesul liber la toate cuceririle științei și culturii și, totodată, să se afirme el însuși ca un creator activ a tot ceea ce este mai bun atît în domeniul material, cît și în domeniul științei și culturii, dovedindu-și capacitatea, geniul său creator"[4].

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 7—9 decembrie 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 98.

Philosophy and phenomenological Research

(S.U.A.)

Nr. 3/1977

Din sumar: RUTH L. HOROWITZ, Fenomenologie și relație socială: Despre contribuția lui Alfred Schutz; JAMES C. MORRISION, Lucrarea lui Husserl „Criza științelor europene": Reflecții despre legătura dintre filozofie și istorie; HOWARD PRESS, Fundamentul existențial al marxismului; KENNETH HENLEY, Valoarea individualelor; J. FERRATER-MORA, Ficțiunea, universalii și entitățile abstracte; NATHAN RATENSTREICH, Despre analiza conceptului de structură al lui Piaget; CRAIG R. GOODRUM, Rawls și egalitarismul; SONIA KRUKS, Merleau-Ponty: Critica fenomenologică a liberalismului; CAROLY R. MORILLO, Logica argumentelor contingenței.

Nr. 4/1977

Din sumar: NORMAN MELCHERT, Experiența mistică și pretențiile ei ontologice; QUENTIN SMITH, Despre teoria husserliană a conștiinței în „Cercetări logice" V; DAVID BLUMBERG, Antinaturalism și subminarea moralității; KAI NIELSEN, Despre justificarea revoluției; JOHN KEKES, Fizicalism și subiectivitate; C. F. WALLRAFF, Jaspers în englezește: Nereușita comunicării.

DISCUŢII

O INCERCARE PRIVIND EXISTENŢA PROGRESULUI

DE

FLORIN GEORGESCU

Una dintre cele mai controversate probleme în filozofia contemporană, care, prin soluţiile primite, reuneşte şi desparte gînditori de cele mai variate tendinţe este problema progresului.

După opinia noastră, cei care avansează ideea despre progres îşi îndreaptă unilateral întregul efort spre identificarea *criteriului* progresului, pentru ca, ulterior, pe baza acestuia, să poată demonstra devenirea ascensională. Dar cum criteriul trebuie să fie un dat obiectiv, o dimensiune a existenţei, el nu poate fi conceput în afara progresului, ca altceva în raport cu acesta şi prin care realitatea să fie judecată pentru a fi surprins sensul devenirii ei.

De aceea, drumul pe care vom stărui în analiza problemei se va întemeia pe analiza *conceptului de devenire* în toată complexitatea sa, cu toate consecinţele care îi sînt imanente.

Problema progresului presupune necondiţionat, ca premisă, *ideea de mişcare*. Iar mişcarea, ca atribut al materiei, îşi are izvorul în interiorul acesteia, în *lupta contrariilor*. Dar contradicţia în sine nu ne spune nimic încă despre sensul mişcării, despre direcţia în care se va realiza aceasta.

Ideea de progres presupune înţelegerea mişcării ca *transformare calitativă* şi totodată ca *devenire realizată prin repetabilitate şi nerepetabilitate*.

Mişcarea, cauzată de contradicţii, este ea însăşi o unitate contradictorie, este unitatea dintre realitate şi posibilitate.

Pornind de la aceste premise în construcţia ideii de progres, putem arăta că orice realitate concretă (R), fiind în mişcare, conţine în sine — dacă este privită în perspectivă, în raport cu problema sensului — trei posibilităţi (P) : a) spre superior (Ps), b) spre inferior (Pi) şi c) în acelaşi plan, prin care se reproduce realitatea existentă (Pr).

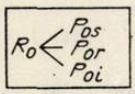


Fig. 1

Schema dezvoltată ar putea arăta astfel :

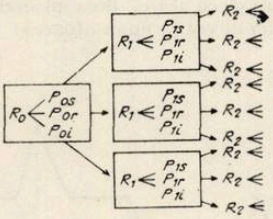


Fig. 2

Această schemă trebuie corectată, pentru că : orice P devenit R înlătură de la devenire pe ceilalţi P. Pe direcţia respectivă în locul posibilităţii date se „instalează" imposibilitatea (I).

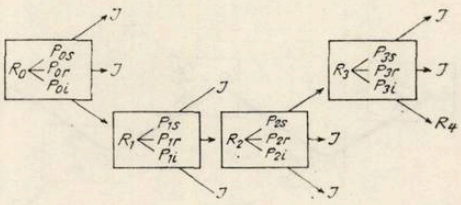


Fig. 3

Urmărind mai mult direcţia de desfăşurare a proceselor materiale (în ultimă instanţă,

Rév. filoz., XXV, 2, p. 187—190, Bucureşti, 1978.

toate procesele care au loc în Univers) prin cele trei planuri ale posibilităţilor, mişcarea apare ca o încrucişare permanentă de „linii" frînte, cu segmente suitoare, coboritoare şi orizontale, deci fără un sens preferenţial (în afară de cel marcat de axa timpului).

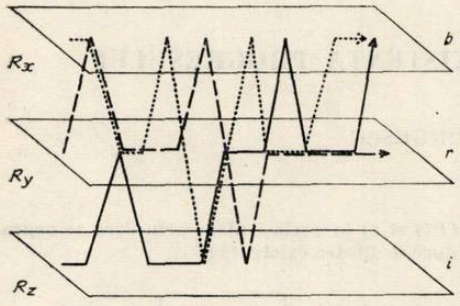


Fig. 4

Întrucît planul r din schema de mai sus reprezintă contrariul mişcării, repaosul relativ, şi pentru că poate fi considerat i faţă de s şi s faţă de i facem abstracţie de el (respectiv faţă de segmentele de dreaptă orizontale din linia frîntă) şi, ca atare, linia mişcării va avea numai două direcţii : una suitoare şi alta coboritoare.

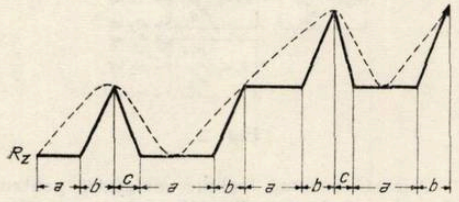


Fig. 5

Simplificînd, un proces concret se prezintă astfel :

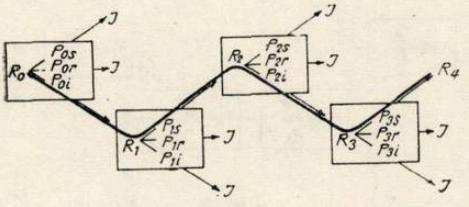


Fig. 6

Schimbarea, constatăm, nu este permanent ascensională şi nici permanent regresivă, ci ondulatorie (V. Conta).

Mişcarea înţeleasă ca undă infirmă poziţiile pretins dialectice după care sensul ar fi univoc ascensional, dar ea contrazice totuşi ideea de dezvoltare întrucît unda poate fi redusă printr-un nou proces de abstractizare la o linie dreaptă.

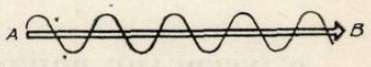


Fig. 7

Se ajunge la concluzia caracteristică modului de gîndire metafizic : „Nimic nou sub Soare".

Corelînd momentul $A-B$, de ale cărui oscilaţii am făcut abstracţie, cu etapele anterioare, pentru a tinde spre infinit, se poate deduce că el poate proveni : a) dintr-o realitate care îi putea fi superioară (Rs) sau din alta inferioară (Ri).

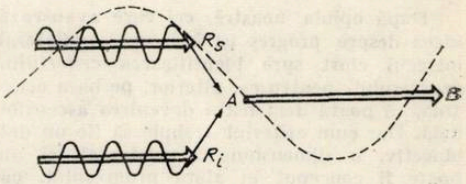


Fig. 8

Se revine la imaginea undei (cu amplitudini mai mari însă).

Privind mişcarea în universul pe care îl cunoaştem, constatăm că fragmentele urcătoare nu presupun cu necesitate înaintea lor numai momente coboritoare — unele, ca de pildă $a-b$, din figura de mai jos, putînd să aibă originea într-o ramură urcătoare ; în ultimul fragment al Ri —, fragmentele coboritoare în schimb — fie $b-c$ sau oricare altă ramură din Rs — presupun *în ultimă instanţă* şi în mod *necesar* un segment suitor al cărui rezultat superior să îl degradeze.

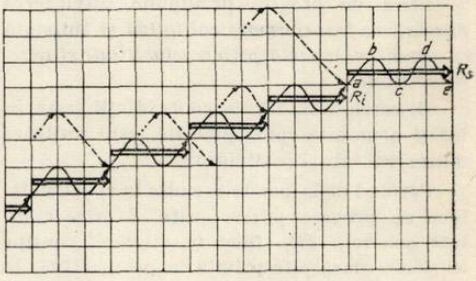


Fig. 9

Coborîrea, reversul undei urcătoare în ansamblu (figura anterioară), este posibilă ;

o asemenea direcție nu înaintează însă la infinit, deoarece cu cît degradarea se realizează la nivele inferioare, cu atît ea își limitează posibilitățile și, întrucît nu se poate înainta pînă la distrugerea materiei, ea tinde asimptotic spre linia dreaptă.

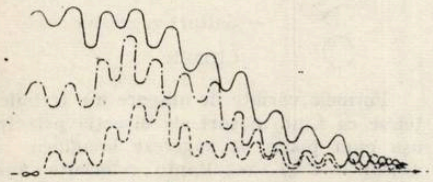


Fig. 10

În orice lanț coboritor există însă în ultimă instanță posibilitatea reluării direcției ascensionale (conform primei figuri).

Direcțiile urcătoare, în schimb, pot urca la infinit. Reluînd figura precedentă și completînd-o avem :

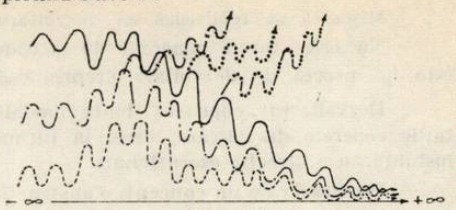


Fig. 11

Cu cît dezvoltarea se realizează la nivele superioare cu atît ea își multiplică posibilitățile de ascensiune ; tocmai de aceea dezvoltarea se accelerează cu timpul.

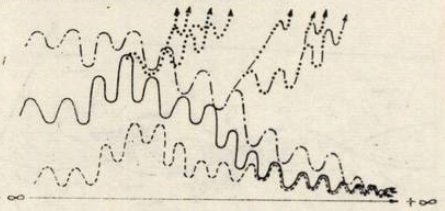


Fig. 12

Schema generală a dezvoltării poate arăta astfel :

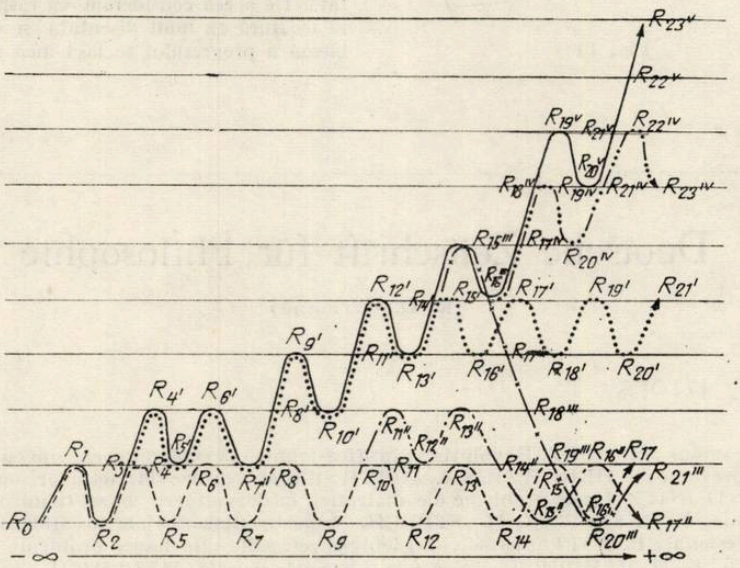


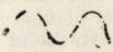
Fig. 13

unde :

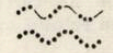
undă ascensională în ultimă instanță ; se constituie ca rezultantă a celorlalte unde ;

mișcări progresive și regresive în același plan cu stări de repaus (R_3 R_4 ; R_{10} F_{11}) ;

undă descendentă (nu la infinit însă) ;



undă care a depășit un plan (progres parțial) și revine (regres parțial) la el ;



alte direcții posibile din care s-a desprins unda suitoare și care reprezintă direcții înfundate ale progresului ; unul suitor, altul în același plan ;

În concluzie :

— Mişcarea se realizează ca dezvoltare.

— Nu orice formă concretă de mişcare este un proces de dezvoltare propriu-zisă.

— Dezvoltarea „cuprinde" toate modalităţile concrete de mişcare, care, în ultimă instanţă, au o direcţie ascensională.

— Progresul este un concept, o abstracţie pentru care nu avem un corespondent direct în realitate dar care exprimă esenţa dezvoltării, direcţia ei principală de ridicare de la inferior la superior.

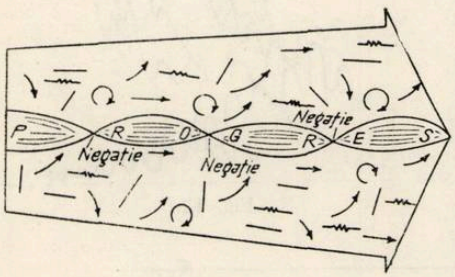
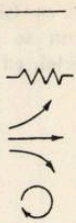


Fig. 14

Tipuri de schimbări :



— Schimbarea coordonatelor de spaţiu şi timp (mişcarea mecanică) ;
— Prefaceri calitative ;
— Salturi progresive ;
— Salturi în acelaşi plan ;
— Salturi regresive ;
— Circuite

Formele variate de mişcare nu trebuie înţelese ca fiind alături de direcţia principală, aşa cum poate să sugereze imaginea. Progresul este şi rezultanta celorlalte mişcări care apar ca fiind cazuri particulare, abateri de la linia sa, dar care, prin medieri succesive trec pe o direcţie progresivă, aceasta avînd caracter necesar, legic.

Urmărind construirea ideii de progres din aproape în aproape, am făcut abstracţie de o serie întreagă de probleme colaterale, care, s-ar putea să fie de importanţă majoră în infirmarea întreprinderii noastre şi ar constitui, deci, prilej de obiecţii faţă de concluzia rezultată. De aceea considerăm că răspunsul final în legătură cu mult discutata şi dificila problemă a progresului se lasă încă aşteptat.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 1/1978

Din sumar : H. HÖRZ, Revoluţia ştiinţifică-tehnică în confruntarea concepţiilor despre lume ; E. HERLITZIUS, E. JOBST, Ştiinţele tehnice şi funcţia lor socială ; K. STEINITZ, Unele probleme ale dialecticii în dezvoltarea bazei tehnico-materiale ; R. PESTER, K.-H. STRECH, Aspecte filozofice ale învăţămîntului profesional ; R. ZOTT, Justus von Liebig şi reflexiile sale despre problema vitalităţii ; K. H. MAMBER, Legile sociale şi normele morale ; H. ULRICH, Partidul Comunist din Germania şi moştenirea filozofică a lui Spinoza ; P. FRIEDRICH, E. GEISLER, Dezvoltarea planică — formă de mişcare a relaţiilor de producţie socialiste ; P. GRIMMIG, Războiul şi pacea ca problemă filozofică ; S. PAUL, Experiment, model şi teorie în procesul cunoaşterii ştiinţifice ; H. PARTHEY, J. TRIPOCZKY, Situaţie de cercetare şi formă de cooperare ; D. WITTICH, Un izvor pentru înţelegerea rolului social al gîndirii lui Thomas S. Kuhn.

CRONICA IDEILOR

FENOMENUL RELIGIOS ÎN DISCUȚIILE MARXIȘTILOR FRANCEZI

DE

ANDREI CRIȘAN

Mai ales în ultimii ani, în discuțiile teoretice ale marxiștilor occidentali — și la loc de frunte în cele ale comuniștilor francezi — revine des și amplu problematica fenomenului religios. Apar multe asemenea cărți, iar revistele publică numeroase articole și chiar grupaje de studii consacrate dezbaterii fenomenelor legate, direct sau indirect, de religie și religiozitate în lumea occidentală. Dar, încă de la început și ca o impresie de lectură constantă, se impun cîteva constatări și precizări. Mai întîi, se relevă faptul că, fie ele cu caracter filozofic, sociologic, istoric etc., aceste discuții nu-și propun niciodată, ca finalitate, un scop teoretic în sine, o căutare de valori abstracte indiferente la realitățile social-politice contemporane. În mod obișnuit, demersul științific al marxiștilor occidentali vizează o cercetare angajată politic, cu un scop științific militant și riguros determinat. Reiese apoi, din această orientare științifică plenară că, de fiecare dată, inclusiv în cazul unor studii predominant istorice, cu un caracter exegetic sau de interpretare filozofică a doctrinelor teologice, scopul principal urmărit îl reprezintă clarificarea unor aspecte și fenomene tipic contemporane, ce vizează, direct sau indirect, strategia mișcărilor politice revoluționare față de religie, în primul rînd cea a partidelor marxiste. Explicabilă este, de asemenea, și zona tematică de cercetare în care se înscriu predominant aceste studii și dezbateri. Ne gîndim, în primul rînd, la raporturile dintre societate și religie, ambele realități fenomenale și conceptuale privite din unghiul transformărilor sociale radicale, cantitativ și calitativ, ce-și imprimă pecetea lor specifică asupra contemporaneității, implicit din unghiul de vedere al temelor aflate în discuție.

Asemenea trăsături, precum și ceea ce derivă din ele, teoretic și metodologic, caracterizează în mod deosebit articolele și studiile apărute în numărul special al revistei *„La Pensée"* (nr. 192, mars-avril, 1977) *, consacrat interpretării marxiste a fenomenului religios, din lumea de azi, în general, și din societatea franceză actuală, în special. Fapt pentru care, în rîndurile ce urmează, ne vom opri asupra cîtorva probleme și aspecte teoretice ale fenomenului religios dezbătute în paginile acestei reviste. Dar, întrucît nu intenționăm a reda întregul conținut de idei al studiilor și articolelor menționate, iar, metodologic, tindem spre o prezentare preponderent *tematică* a ideilor, nu vom păstra, în cadrul analizei, nici ordinea din sumar a studiilor și articolelor de care ne ocupăm. Cît privește temele teoretice urmărite cu predilecție, ele sînt, în principal, trei: 1) Raportul dintre biserică și societatea contemporană și repercusiunile multilaterale ale acesteia pe plan religios; 2) Tendințe și aspecte metodologice noi în teologie, exegeza biblică și în interpretarea istoriei creștinismului; 3) Confruntarea concepției marxiste clasice despre religie cu aspectele inedite ale fenomenului religios contemporan.

---

* Pe lîngă *Cuvîntul înainte* și alte cîteva scurte articole de informare științifică, acest număr de revistă inserează următoarele studii: M. D. CHENU: *Praxis historique et relation Eglise-Société;* ANTOINE CASANOVA: *Aspects de l'évolution de l'Eglise depuis le Concile: Libération et salut;* ANDRÉ PAUL: *Ecriture et Eglise: pour la gentilité;* JACQUES MILHAU: *La religion. Questions nouvelles de dialectique et gnoséologie matérialiste;* GUY MICHELAT et MICHEL SIMON: *Classe, religion, comportement politique.*

Aceste trei direcții tematice sînt legate între ele, în primul rînd, prin faptul că reflectă, fiecare în felul său, marile transformări ale societății contemporane și repercutarea acestora pe cele mai variate planuri ale spiritualității, implicit a celor de natură religioasă, care au excelat, pînă în prezent, printr-un tradițional imobilism istoric.

S-ar putea afirma, credem, că valoarea teoretică principală a tuturor discursurilor despre religie ale marxiștilor francezi rezidă mai ales în încercarea constantă de a conecta aspectul exterior și fenomenal al actualelor evenimente religioase cu semnificațiile mai profunde și teoretice ale acestora. E drept că nu o singură dată devine deosebit de relevantă din punct de vedere ideologic și simpla desfășurare în epocă a fenomenului religios contemporan, care, de regulă, pune în evidență starea de criză, latentă sau explozivă, a acestuia. La Sinodul din 1974, bunăoară, — pentru a cita tocmai un asemenea caz — papa Paul al VI-lea declara că astăzi au devenit întristător de neclare, pentru foarte mulți necredincioși, asemenea probleme și întrebări radicale ca cea formulată astfel: „Ce înseamnă, în zilele noastre, a fi creștin"? Cu toată pregnanța de semnificații a unor asemenea episoade din derularea contemporană a destinului religiei, gînditorii amintiți nu-și rezumă sarcina la colectarea și simpla lor comentare. Ceea ce nu înseamnă, însă, că ei nu ar lua în considerare *realitatea concretă* a fenomenului religios, în multitudinea manifestărilor acestuia. Important este, pare-se, după opinia lor — încorporată efectiv în analiză și mai puțin argumentată în mod explicit — să cercetăm toate „palierele" posibile la care apar semnificațiile ideologice, ca și specificul și gradul de extensiune teoretică ale acestora. Astfel, analiza constatativă a fenomenelor tinde, în mod firesc, spre descifrarea semnificațiilor acestora, care se referă atît la tendințele noi și inedite din religiile (în general cea creștină romano-catolică) și religiozitatea contemporană, — semnificații de mare însemnătate, pentru un marxist, în primul rînd din unghiul evaluării politice, — cît și frămîntările din însuși interiorul doctrinei religioase, în multiplele compartimente ale acesteia (teologie, exegeză biblică, creștinism social etc.).

Nu-i mai puțin adevărat că, în ceea ce privește evaluarea fenomenului religios actual, între observația directă și meditația teoretică apare tot mai mult o confluență ușor vizibilă, deoarece obiectul de studiu îl formează niște aspecte extrem de contrastante cu o rutină religioasă foarte îndelungată istoric, rutină în raport cu care ceea ce se întîmplă astăzi le poate părea ceva tulburător, deopotrivă credinciosului de rînd sau teologului, ce nu reușesc să țină pasul cu progresul epocii. Cum relevă Antoine Casanova în studiul său, în care supune analizei mai ales evoluția catolicismului și raporturile acestuia cu societatea actuală după conciliul Vatican II (1962—1965), astăzi se produce o adevărată „transgresiune" a lumii sociale profane, prin ceea ce conține în sine mai inedit, pînă în teritoriile cele mai îndepărtate ale ideologiei religioase, implicit în receptarea psiho-religioasă de masă a conceptului de divinitate. Astăzi, bunăoară, sînt din ce în ce mai puțini acei oameni care leagă cauzal conceptul de divinitate de forțe naturale cosmice, încă atotputernice față de mijloacele, limitate istoric, de acțiune ale omului. Concomitent, se poate observa însă și un alt aspect, poate mai revelator. Oamenii de azi, din țările capitaliste, sînt tot mai puțin tentați să raporteze cauzal la divinitate nefericirile ce afectează viața lor colectivă și individuală și de care sînt răspunzătoare, de fapt, rînduielile capitalismului monopolist. E drept, nu întotdeauna asemenea situații psiho-sociale converg spre ateism; oricum însă, nevoia de „sens" a vieții private și sociale cotidiene devine un ferment de schimbare a însuși cadrului cultural creștin. În conștiința credincioșilor contemporani, imaginii lui Dumnezeu cel „creat" de teologie, ca suveran al Universului și garant al ierarhiilor terestre, i se substituie ideea unui Dumnezeu „al nostru", imaginea unui Hristos „fratele nostru". În general vorbind, între ideologia dogmatizată a bisericii și credința trăită a credincioșilor de rînd, inclusiv a unei părți a clerului de rînd, încetează, treptat, să mai fie o identificare totală. Cultura teologică tradițională devine tot mai străină spiritualității actuale, iar din punct de vedere psihosociologic religiozitatea tinde să iasă de sub autoritatea multisecular constituită a ierarhiei clericale. Biserica ierarhică devine credincioșilor tot mai puțin atrăgătoare. În acest sens, într-unul dintre studii se citează următoarele cuvinte semnificative dintr-un raport al unui consiliu episcopal: „Astăzi apare frecvent o atitudine critică față de limbajul a ceea ce tradițional se numește ierarhie. Ierarhia vorbește, desigur. Dar ce limbă? Și cine o ascultă? Să fim serioși și să ne debarasăm de iluzii! Textele oficiale încep să devină literă moartă".

Nu întotdeauna reflecțiile omului contemporan occidental asupra condiției sale sociale conduc la o totală ireligiozitate, dar, chiar rămînînd înscrise în perimetrul ideologiei religioase, ele transformă radical și în structuri esențiale psihologia tradițională a credinciosului de rînd. Astfel, asemenea reflecții creștine converg adesea cu cele asupra libertății, ajungîndu-se, în final, la o tot mai strînsă legare a „mesajului mîntuirii" de ideea și ac-

țiunea politică. Cum sugetiv remarcă A. Casanova, astăzi se maturizează dorința și acțiunea de a refuza normele religioase și morale venite de „sus" (în sens ierarhic clerical!) și din „exterior". Legat apoi de această ultimă direcție de evoluție, în rîndurile unor imense mase de creștini se conturează din ce în ce mai mult, îndeosebi în ultimul deceniu, și un alt fenomen, pe care îl relevă marxiștii francezi: tendința de *„indigenizare"* a creștinismului, cu deosebire în unele țări din Africa, America Latină și Asia. Aceste mase de creștini, cu o psihologie religioasă aflată într-un proces de osmoză cu substratul social-politic progresist al epocii, manifestă tot mai pregnant tendința de a pune în concordanță problemele lor religioase — modul de a trăi și gîndi credința, de a reformula unele teze teologice, de a reorganiza viața bisericească etc. — cu moștenirile etnico-naționale, cu contextul istoric și actual al culturii lor. Or, în aceste condiții, devin explicabile asemenea fapte cum este acela că însăși noțiunea teologică esențială de „evanghelizare" a devenit repulsivă multora dintre acești creștini, cărora ea le amintește de strategia „misionarismului", pus, secole de-a rîndul, în slujba colonialismului. Sub raport teoretic și psihologic, „evanghelizarea" tinde chiar să-și piardă — în conștiința multor asemenea creștini — conținutul ideatic supranatural, identificîndu-se, tot mai mult, cu stări de spirit profane în esența lor, cum ar fi, bunăoară, cele de „umanizare" sau „fraternizare" superioară.

Asemenea discontinuități ce-și fac locul în sînul religiozității occidentale contemporane au, desigur, cauze obiective, ce joacă rolul determinant, dar geneza lor nu trebuie judecată izolat de însăși evoluția strategică actuală a religiilor universaliste, în cazul de față vizînd cultul creștin romano-catolic. Îndreptarea aspirațiilor multor creștini contemporani spre noi tărîmuri ideologice, altele decît cele prevăzute de teologia oficială (cu toate că și ele sînt adesea încă neclare) trebuie pusă în legătură cu insatisfacția de masă pe care o produc „jumătățile de măsură" prezente chiar în reformele religioase considerate a fi printre cele mai radicale. În acest sens se și vorbește, azi, tot mai frecvent, de „dubla față" a reformelor inițiate de conciliul Vatican II (1962—1965) și, chiar mai pregnant, a măsurilor ierarhice postconciliare. Printr-o evidentă și intenționată ambiguitate de poziții în fața marilor probleme sociale ale contemporaneității, biserica creștină refuză, chiar și numai la nivel general declarativ, angajarea plenară în favoarea idealurilor progresiste, fapt ce diminuează tot mai mult speranțele pe care numeroși creștini occidentali și le-au pus în unele dintre lozincile vehiculate de către mult-discutatele enciclice papale elaborate și lansate în ultimul deceniu și mai bine („Mater et magistra", „Pacem in Terris", „Populorum progressio" ș.a.). Dacă inițial îndemnul conciliar la unele reforme a reușit să aducă, în fața multor credincioși, un spor de prestigiu pentru înaltul for clerical romano-catolic, discutarea problemelor sociale vizate și răspunsurile date acestora, într-un plan de idei din ce în ce mai divergente, a dus, treptat, în rîndurile maselor populare de credincioși occidentali, la o stare de tensiune psihosocială mai profundă decît nemulțumirile lor anteconciliare.

Ceea ce vor să pună în evidență, prin constatările lor, marxiștii francezi, este ideea că dispariția religiozității, cel puțin în sensurile sale tradiționale, se identifică cu o serie de treptate „alterări" ale fidelității față de dogmă și de ierarhia clericală. Dealtfel, uneori, deși din alt unghi de vedere, această constatare o putem întîlni chiar în unele texte clericale, cum sînt următoarele rînduri culese dintr-o declarație a episcopatului francez: „... pe mulți creștini, experiența unei participări efective la lupta pentru libertate i-a împins spre o veritabilă «metamorfoză» a credinței lor, a raporturilor lor cu Dumnezeu sau cel puțin a reprezentărilor culturale de care sînt legate acestea" (*Libération des hommes et salut en Jésus Christ*, Ed. du Centurion, 1975, p. 31).

Un valoros principiu metodologic, aplicat constant de către autorii studiilor apărute în revista *„La Pensée"* în cercetarea fenomenului religios contemporan, în general, și cel din Franța, în special, constă, după cum a și reieșit, dealtfel, din cele relatate pînă acum, în conjugarea studiului religiei cu cel al altor fenomene sociale „limitrofe", în primul rînd cu cel al dinamicii vieții politice, înțeleasă în sensul său cotidian sau de durată mai amplă. În acest sens, un interes deosebit îl prezintă mai ales întinsul text semnat de Guy Michelat și Michel Simon și intitulat: *Classe, religion, comportement politique*. De fapt este vorba de un larg extras dintr-o carte purtînd același titlu și aflată în curs de apariție la „Editions Sociales". Cum este și explicabil, multitudinea problemelor teoretice, dar mai ales metodologice (ce se manifestă inclusiv în minuțioase comentarii pe marginea tehnicilor de cercetare sociologică a fenomenului religios și a valorii științifice a acestora) fac nu numai dificilă, ci chiar și imposibilă rezumarea, în cîteva rînduri, a principalelor idei argumentate de către autori. Dar, și în aceste condiții, de simplă spicuire a cîtorva dintre ele, interesul științific și valoarea cercetărilor întreprinse de către cei doi autori reiese cu deplină claritate și convingere. În această ordine de idei, este de menționat în primul rînd grija acestor cercetători — ce întreprind, sub

multiple aspecte, o lucrare științifică cu caracter marxist de adevărat pionierat — de a preîntîmpina și ocoli orice tendință spre facilitate, de simplificare vulgarizatoare a fenomenului aflat în studiu. După opinia autorilor, *gradul de accentuare a complexității concluziilor la care conduce studiul fenomenului religios crește pe măsură ce particularizăm și individualizăm, prin desprinderea lor de „întreg", aspectele și laturile acestui fenomen.* Concluzia principală a acestor cercetări este astfel formulată: „Cel mai important rezultat este existența unei relații strînse... între variabilele religioase și cele politice: o reflecție de ansamblu, pornind de la datele disponibile ne incită (regăsind astfel anumite piste de cercetare propuse de Gramsci) să recunoaștem rolul istoric privilegiat al catolicismului în organizarea și întărirea unui sistem de reprezentări și de sentimente (într-un „sens comun") care conduce la excluderea stîngii și mai ales a comuniștilor din universul opțiunilor politice" (p. 90). În Franța, ca dealtfel și în alte țări, un înalt grad de adeziune la religia istoric dominantă este însoțit, în rîndurile credincioșilor, de o mare probabilitate ca aceștia să-și dea votul forțelor politice de dreapta. La rîndul său, ruptura cea mai pregnantă cu normele religioase se însoțește, de regulă, de opțiunea cea mai radicală pentru stînga. Dar, odată făcute aceste constatări, prin intermediul unor repetate și complexe investigații sociologice concrete, autorii precizează că nivelele de integrare religioasă stabilite de ei corespund, în materie politică, „... nu categoriilor unei scări nominale, ci gradelor unei scări ordinale: catolicii practicanți constanți și persoanele fără religie nu constituie, din punctul de vedere al comportamentului electoral, două grupe calitativ eterogene în raport cu celelalte grupări de practică religioasă, ci ele se constituie ca doi poli foarte bine tipizați, între care există situații intermediare" (p. 78). *Între gradul de practică religioasă și natura opțiunii electorale nu există, la nivelul indivizilor, o legătură cauzală de fatalitate.* Ceea ce, pe de altă parte, explică evoluția, aparent autonomă, a variațiilor electorale din ultimele decenii, și în primul rînd succesele crescînde ale stîngii. De fiecare dată, problema trebuie privită complex și analizată în structurile sale concrete, căci determinarea cauzală a deciziilor electorale ale indivizilor se manifestă prin medieri psihologice extrem de variate și variabile: „Fără îndoială — conchid autorii — nu există, *a priori*, nici o legătură necesară între problemele mîntuirii și problemele atît de profane care constituie obiectul unei campanii electorale *(referințele concrete ale autorilor vizează, în principal, anii 1965 și 1974* — P.B.). Dar indivizii anchetați de noi — constată autorii — nu situează opțiunea politică la nivelul problemelor electorale și nici a celor categoriale, ci la un nivel global și am putea spune principial, în mod intens valorizat pe plan afectiv. Or, tocmai aici se întîlnesc politica și religia: comportamentul politic se raportează la sisteme, foarte inegal structurate, de convingeri și sentimente referitoare la ceea ce înseamnă a fi legitim și nelegitim, la ceea ce putem sau nu accepta, la problematica destinului existenței umane etc. Or, ansamblul de credințe, ritualuri, convingeri și norme caracteristice catolicismului, în definiția sa dominantă, se constituie tocmai într-un asemenea tip semnificativ, de o mare pregnanță afectivă. Drept pentru care nu este deloc surprinzător că interiorizarea inegală a acestui sistem sau a gradelor inegale de ruptură și exterioritate în raport cu el (și interiorizare a altor sisteme simbolice) corespund unor atitudini, reprezentări și comportamente politice total diferite" (p. 90).

Probleme de natură cel puțin tot atît de complexă, dar de astă dată eminamente *teoretice*, de un înalt grad de abstractizare, pot fi întîlnite și în acele pagini în care autorii francezi discută tendințele și aspectele metodologice noi din cîmpul teologiei, înțeleasă în sensul larg al noțiunii (aspecte de exegeză biblică, de istorie a creștinismului etc.). Se remarcă, în această direcție, mai ales două studii. Ne referim, mai întîi, la cel al lui M. D. Chenu — *„Praxis historique et relation Eglise-Société*, în care, pe baza unui material istoric referitor la Europa occidentală *medievală*, se argumentează ideea că raportul biserică-societate se relevă mai degrabă în momente de *ruptură*, decît de continuitate. În condițiile în care această societate feudală avea urgentă nevoie (mai ales în sec. XII—XIII) de stabilitate (economică, politică, socială, cotidiană etc.), teologii elaborează o eclesiologie teocratică, concepția unei divinități „paternaliste", autentic regizor al vasalității. Se demonstrează, încă o dată, faptul că în cadrul pretențiilor celor mai spiritualiste ale religiei putem descoperi, și direct dar mai ales prin multiple medieri, acțiunea cauzelor economice, întotdeauna cu un rol social decisiv. În cel de-al doilea articol, datorat lui André Paul și intitulat *Ecriture et Eglise: pour la gentilité*, este analizată evoluția din ultimele decenii a exegezei teologale a textelor biblice. Concomitent cu atestarea însăși a acestei evoluții, ce vine și ea să contrazică, în felul său specific, pretențiile la existența unei infailibilități a doctrinei teologice, André Paul mai remarcă, în aceeași ordine de idei, două constatări deosebit de semnificative. În primul rînd, schimbul actual de metode hermeneutice între diversele culte creștine, mai ales *dinspre*

protestantism spre catolicism, fapt ce părea irealizabil pînă nu demult. În al doilea rînd, este remarcată tendința actuală a teologilor de a prelua și aplica în exegeza biblică (implicit a „prelucra" în spirit religios) unele dintre metodele științifice cele mai moderne din domeniul arheologiei, lingvisticii etc.

Asemenea genuri de analiză a fenomenului religios, ca cele prezentate pînă acum, i-a condus cu necesitate, pe autorii studiilor la care ne referim, la dezbaterea concepției marxiste însăși despre religie. Mai mult decît atît, s-ar putea spune că prezența unei asemenea dezbateri o întîlnim permanent și în diverse forme în conținutul *tuturor* studiilor. Acest dialog continuu cu teoria marxistă a religiei apare, la rîndul său, fie în mod direct, prin comentarii de exegeză și de interpretare a filozofiei și sociologiei marxiste a religiei, fie prin referiri mediate, indirecte, de implicare a acestei filozofii în abordarea științifică a religiozității contemporane sau a unor aspecte istorice a religiei.

Cît privește primul gen de dezbatere a conținutului, caracteristicilor originale și perspectivelor actuale de dezvoltare a teoriei marxiste a religiei, o atenție deosebită suscită studiul lui Jacques Milhau, intitulat, dealtfel, foarte semnificativ: *Religia. Probleme noi de dialectică și gnoseologie materialistă*. De astă dată, din unghiul de vedere al teoriei marxiste, menită să devină un și mai eficace „ghid strategic în studiul practicii sociale" (p. 50), Jacques Milhau enunță și argumentează o chemare directă la spirit ideologic creator. Conceptele și ideile lui Marx și Engels privind religia poartă în sine amprenta istoriei cunoașterii, au virtuțile și servituțile acestei stări de lucruri, și, potrivit însăși metodologiei dialectice a marxismului, ele nu trebuie aplicate mecanic la realitățile contemporane. Or, în acest sens, prima exigență pe care și-o impune Milhau, alături de ceilalți autori, este aceea de a privi și a analiza religia — în ipostaza sa istorică și cu atît mai mult în realitatea sa actuală — fără prejudecăți și cu o totală și sinceră angajare științifică. Pentru cercetătorul marxist contemporan studiul religiei constituie și rămîne o problemă serioasă, de o reală însemnătate teoretică și practică. Deși, de-a lungul istoriei, clasele exploatatoare și reprezentanții lor ideologici au reușit, adesea, cu mai mult sau mai puțin succes, să transforme religia într-o pură înșelătorie a maselor, nu trebuie scăpat din vedere și reversul acestui aspect real: faptul că, pentru numeroase pături sociale, religia nu a fost și nu este pur și simplu o impostură, ci ceva mult mai serios și mai grav, respectiv acel fenomen social ce răspunde nevoii de a da un sens, chiar dacă el nu este cel adevărat, contradicțiilor sociale trăite în mod efectiv și determinate istoric.

În argumentarea ideilor sale, Jacques Milhau comentează o serie de concluzii ale lui Marx și Engels, ca și ale altor gînditori marxiști proeminenți. Cel mai des citat, în legătură cu creștinismul, rămîne însă Engels, fapt explicabil prin desele referiri ale acestuia la religie, în general, și la creștinism, în special. Referindu-se, bunăoară, la apariția și constituirea ideologică a religiilor, în general, și a creștinismului, în special, Friedrich Engels menționa tocmai în acest sens: „Este clar că dacă religii apărute spontan, ca, de pildă, fetișismul la negri sau religia primitivă comună a arienilor, iau naștere fără ca înșelătoria să joace vreun rol, ulterior, pe măsură ce aceste religii se dezvoltă, înșelătoriile preoților devin inevitabile. Dar, religiile, care sînt o născocire a minții omenești, nu se pot lipsi, încă de la întemeierea lor, de înșelătorie și de falsificarea istoriei, deși nu li se poate contesta o anumită exaltare sinceră... Creștinismul a avut și el încă de la început performanțe frumoase în această privință" (Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, București, Edit. politică, 1974, p. 342).

O altă constatare relevantă, argumentată în acest studiu, este aceea că fiecare clasă socială trăiește religia în modul său specific (în funcție de interese sociale, situații conjuncturale, stări psihologice etc.). Lupta de clasă traversează lumea credincioșilor, eterogenă sub raport sociologic, și provoacă, în timp și spațiu, o diversificare în modalitățile de a trăi credința, de a interpreta și de a face din ea criteriu psiho-teoretic de angajare socială În argumentarea acestor idei, Jacques Milhau pornește și se sprijină, în mod direct, pe un text celebru al lui Gramsci din binecunoscutele sale *Note critice la o încercare de «Manual popular de sociologie»*. Este știut că Antonio Gramsci postula necesitatea de a face teoretic diferență — și a trage toate concluziile necesare de aici — între religie ca doctrină, ca o înmănunchiere de idei înrudite și conviețuind cu marile sisteme filozofice idealiste, pe de o parte, și religie ca concepție populară trăită, ca parte componentă a „filozofiei simțului comun", pe de altă parte. Tocmai în acest sens, Gramsci, preciza: „Elementele principale ale simțului comun sînt furnizate de religii, și de aceea raporturile dintre simțul comun și religie sînt mult mai strînse decît între simțul comun și sistemele filozofice ale intelectualilor. *Dar și în cazul religiei trebuie să facem unele distincții critice.* Orice religie, chiar și cea catolică (și mai ales cea catolică, tocmai din cauza sforțărilor ei de a rămîne unită «la suprafață» spre a nu se fragmenta în biserici naționale și în stratificații sociale) e în realitate o multitudine de religii distincte și adeseori contradictorii: există un catolicism al țăranilor

unul al micilor burghezi și al muncitorilor de la oraș, un catolicism al femeilor și unul al intelectualilor, el însuși pestriț și lipsit de unitate" (*Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 93).

Scopul principal al referirilor marxistului francez la ideile lui Gramsci este acela de a demonstra concluzia după care și în zilele noastre transformările sociale importante (sau „acumulările" din ajunul acestora!) influențează modalitățile tradiționale de a gîndi și trăi religia. Pe fundamentul acelorași principii doctrinare religioase, devine posibilă o amplă diferențiere a atitudinilor credincioșilor, ce oscilează între cele două extreme: pe de o parte, refuzul lumii sau acceptarea resemnată a acesteia; pe de altă parte, o angajare constantă — desigur specific religioasă, cu plusurile dar mai ales minusurile ei — la transformarea acestei lumi.

Deosebit de interesant în textul gramscian reprodus mai sus ni se pare și un alt aspect teoretic nesubliniat de autor: caracteristicile generale ale religiei, ca fenomen psihosocial *integral*, ce decurg din sedimentarea variatelor și multiplelor straturi de religie *trăită*, *concretă*. În comentariile sale J. Milhau dezvoltă însă concluzii interesante, cu aplicabilitate directă la fenomenul religios contemporan. Astfel, de pildă, ni se pare deosebit de importantă precizarea că ideologia clasei muncitoare este departe de afirmarea unui „ateism speculativ", promovator de rigori teoretice cu caracter dogmatic. Un asemenea soi de ateism ar prelua și perpetua unele vicii structurale ale criticii aduse religiei de către materialismul premarxist. Clasa muncitoare nu face scop în sine din lupta antireligioasă și își concentrează activitatea asupra obiectivelor social-politice care decurg din programul său revoluționar, de construire a socialismului și comunismului. După opinia gînditorului francez, ateismul și chiar anticlericalismul vulgar pot deveni reale piedici în calea nu numai a dialogului dintre marxiști și creștini, ci și a realizării unității de luptă, pe plan național, a întregii clase muncitoare, în general a maselor populare.

După cum se poate însă observa, am expus cu precădere, pînă acum, concluziile lui J. Milhau privind *anumite* specificități ale fenomenului religios actual și *anumite* aspecte inedite ale raportului dintre clasa muncitoare din țările capitaliste și religie, și mai puțin conținutul exegetic propriu-zis al raționamentelor construite pe marginea textului marxist clasic referitor la religie. Aceasta, deoarece, *re-interpretările* propuse nu oferă întotdeauna deplină satisfacție teoretică cititorului. Nu o singură dată, Jacques Milhau manifestă în exegezele sale o anume pripire tactică și teoretică; fie că eludează, în mod evident, complexitatea problemelor puse în discuție, fie că solicită acceptarea unor idei noi lipsite de „acoperirea" teoretică necesară. Iată două exemple, unul privindu-l pe Marx, iar celălalt pe Engels.

Fără îndoială că sînt la fel de pertinente și ideea că evoluția teoretică a lui Marx și Engels include, interior, un progres al concepțiilor lor despre religie și ideea că, în raport cu aspectele inedite ale societății contemporane, teoria marxistă a religiei trebuie evaluată principial, cu luciditate, în scopul îmbogățirii ei cu noi concluzii științifice.

Ceea ce ni se pare însă mai puțin convingător, în articolul vizat, — în ce privește prima idee — este susținerea existenței unei „*rupturi*" teoretice aproape totale între raționamentele lui Marx despre religie, existente în lucrările sale de tinerețe și cele prezente în lucrările sale de maturitate. Altfel spus, între critica *filozofică* a religiei — ce atinge puncte culminante în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere* și în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* și abordarea aceleiași probleme, cu metodele gîndirii sociale *pozitive*, științifice, nefilozofice, adică prin intermediul politicii, economiei politice etc. (discurs ce se originează și se autojustifică în paginile *Ideologiei germane* și se maturizează în referirile la religie, e drept puține, existente în *Mizeria filozofiei*, *Contribuții la critica economiei politice*, *Capitalul* etc.). După J. Milhau, critica *filozofică* făcută de Marx religiei ar fi evasitotal subordonată metodei și teoriei feuerbachiene — o afirmație nu numai riscantă, ci și în mod evident eronată, chiar dacă ne gîndim doar la faptul, oarecum episodic și mai puțin savant, că Marx a demonstrat elemente teoretice originale de ateism încă din primii săi ani de activitate științifică și, deci, ceva înainte de a trece prin „purgatoriul" feuerbachian.

Studiul evoluției teoretice a concepțiilor lui Marx despre religie — evoluție directă, prin afirmații deliberate, sau doar ca implicații ale altor principii și idei — prezintă o însemnătate teoretică și metodologică deosebită. Ni se pare însă a fi tot atît de adevărat că, din această evoluție de idei, nu se poate deduce logic existența unei „*rupturi*" teoretice totale, de genul celei argumentate de marxistul francez Milhau.

Dimpotrivă, esențial din punctul nostru de vedere este faptul *conexiunii teoretice* a celor două perioade amintite: adică faptul că, *prin analiza religiei în ipostaza sa de ideologie Marx lărgește, pe de o parte, semnificațiile religiei ca fenomen social, iar, pe de altă parte, continuă și dezvoltă metodologia criticii filozofice a religiei, fundamentată în studiile sale anterioare*. Din nou și cu noi amplitudini teoretice, Marx demonstrează teza — esen-

țială pentru întreg studiul modern al religiei și confirmată, în esență, de cercetările contemporane — că *o cunoaștere relevantă a religiei devine posibilă doar pe fondul cunoașterii pozitive a societății*. Ca fenomen social ideologic, în sensul marxist complex al noțiunii, religia încetează de a se mai raporta în mod abstract și exclusivist la „știință" și „om"; ea devine *element social*, cu relații și interrelații specifice inedite, materiale și spirituale, și pe care înaintașii gîndirii ateiste nici nu le puteau bănui. O complexitate de aspecte teoretice novatoare pentru veacul trecut și care, în plenitudinea lor, sînt dezvăluite, de fapt, abia astăzi de către științele sociale consacrate studiului religiei. Acestea sînt, după părerea noastră, perspectivele metodologice generale în care trebuie situat studiul religiei ca *ideologie*, prin metodele științelor „pozitive". În principal, prin caracterizarea *religiei* ca *ideologie* se pun în discuție două aspecte de însemnătate esențială pentru sociologia cunoașterii în general și sociologia religiei în special: originea *socială* a religiei și conținutul său *social* specific de idei. Problema însăși a originii sociale a religiei, la rîndul său, devine concomitent o problemă *teoretică* și *metodologică*. O problemă *teoretică*, deoarece religia încetează de a mai fi privită ca o „entitate independentă", ca o formă a conștiinței de sine, a Ideii (hegeliene) etc., și începe să fie derivată din comportarea empirică, materială a oamenilor. Este însă, concomitent, și o problemă *metodologică*, deoarece se schimbă radical nu numai concluziile, ci și calea de a ajunge la aceste concluzii.

Al doilea exemplu amintit îl privește pe Engels, mai exact spus o afirmație a acestuia, din lucrarea *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*. Corectînd ideea, de proveniență feuerbachiană, după care marile cotituri istorice ar fi fost întotdeauna însoțite de schimbări religioase de proporții corespunzătoare, Engels se referă, în scop de exemplificare, la diagrama istorică a relațiilor dintre creștinism și luptele sociale legate de ascensiunea burgheziei europene. Or, el arată că, în ce privește creștinismul, revoluțiile de o însemnătate cu adevărat universală păstrează amprenta religioasă numai în primele etape ale luptei de emancipare a burgheziei, din secolul al XIII-lea și pînă în secolul al XVII-lea, și apoi conchide: „Cu aceasta creștinismul a intrat în ultimul său stadiu. El ajunsese incapabil să servească pe viitor drept veșmînt ideologic pentru aspirațiile vreunei clase progresiste; el a devenit din ce în ce mai mult proprietatea exclusivă a claselor dominante, iar acestea îl utilizează ca pe un simplu mijloc de guvernare, cu care sînt ținute în frîu clasele de jos" (Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, p. 396).

Ceea ce Jacques Milhau consideră drept criteriu de infirmare, cel puțin parțială, a opiniilor lui Engels, este participarea contemporană tot mai amplă la lupta socială progresistă a numeroase mase de creștini. Dar, credem că și de această dată afirmațiile lui Milhau sînt cel puțin pripite și insuficient argumentate. În fond, el vizează realități social-ideologice cel puțin parțial diferite de cele pe care le indica Engels, în raționamentele lui, din citatul de mai sus. Pe cînd Engels vizează, la dimensiunile largi ale istoriei, raporturile dintre dialectica luptelor de clasă, în mod concret ale burgheziei, și evoluția ideologiilor religioase, ca și a rolului diferit jucat de către acestea, ca „veșmînt ideologic", de la o epocă la alta, Milhau vrea să demonstreze un fenomen social contemporan, de dimensiuni ideologice mult mai restrînse și implicit de o altă relevanță teoretică (încă insuficient studiată, dealtfel, pînă la ora actuală). În esență, Milhau consideră că, cel puțin pentru unele pături de credincioși, *conștientizarea* contradicțiilor sociale și a necesității de luptă socială devine încă posibilă prin intermediul reflexului religios.

Chiar atunci însă cînd ideile marxiștilor francezi, prezente în studiile amintite, nu reușesc să cucerească integral opțiunea cititorului, ele rămîn totuși interesante prin originalitatea analizelor teoretice și mai ales prin tendința manifestă de a descifra specificul contemporan al fenomenului religios. În general vorbind, ceea ce predomină în aceste studii sînt concluziile științifice pe cît de originale în idei, pe tot atît de judicios argumentate.

La Pensée

(Franța)

Nr. 191/1977

Din sumar: OLIVIER-RENÉ BLOCH, Marx, Renouvier și istoria materialismului; GÉRARD SIMON, Kepler sau lecțiile unui contra-exemplu în epistemologie; GEORGES COGNIOT, Paul Langevin, o viață în serviciul științei și păcii; PAUL LABÉRENNE, Serviciile naturii, „La Pensée" și Paul Langevin; ELISABETH GUIBERT-SLEDZIEWSKI, Filozofia și științele umane; JEAN GADREY, Munca productivă și criza sa; ***, Jean Orcel la a 80-a aniversare; JEAN-FRANÇOIS LE NY, După cel de-al XXI-lea Congres internațional de psihologie.

Nr. 192/1977

Din sumar: M. D. CHENU, Praxis istoric și relația dintre biserică și societate; ANTOINE CASANOVA, Aspecte ale evoluției Bisericii după Conciliu: liberare și salvare; ANDRÉ PAUL, Scriptură și Biserică: pentru păginitate; JACQUES MILHAU, Religia — probleme noi de dialectică și gnoseologie materialistă; GUY MICHELET și MICHEL SIMON, Clasă, religie, comportament politic

Nr. 194/1977

Din sumar: AUGUSTE CORNU, Marx, respingerea teoriei valorii a lui Ricardo și critica noțiunii de muncă la Hegel; JEAN DRESCH, Criza geografiei? GEORGES VIERS, Reflexiuni asupra geografiei în Franța; JACQUES SCHEIBLING, Dezbateri și discuții asupra „crizei" geografiei"; ANTOINE CASANOVA și CHARLES PARAIN, Probleme de istorie rurală a Franței de astăzi.

Nr. 195/1977

Din sumar: JEAN-CLAUDE PECKER, Aspecte ale astronomiei de astăzi; RENÉ THOM, Rolul și limitele matematizării în științe; PAUL GLANSDORFF, Evoluția noțiunii de ordine și organizare în fizică; MICHE IMBERL, Psihobiologia dezvoltării perceptive; GEORGES GIRALL, Reflecții asupra automaticii și perspectivelor sale; GEORGES COGNIOT, Puterea și știința; JOÉ-METZGER, Mîine, cu știința; GÉRARD SIMON, Științele naturii în filozofie.

Nr. 196/1977

Din sumar: ANTOINE CASANOVA, Au existat oare modele ale căilor de trecere de la un tip de societate la altul?; MONIQUE CLAVEL-LÉVÉQUE, Imperialism, dezvoltare și trecere. Pluralitatea căilor și universalism în modelul imperial roman; CHARLES PARAIN, Dezvoltarea forțelor productive în vestul Imperiului de Jos; Z. V. OUDALTSOVA și E. V. GOUTNOVA, Geneza feudalismului și căile sale în Europa; ALBERT SOBOUL, De la feudalism la capitalism; JEAN LOJKINE, Calea franceză de trecere la socialism; LUCIEN SÈVE, Tranziție și categorii dialectice: despre unele aspecte filozofice ale problemelor.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

HERMENEUTICA LUI PAUL RICOEUR ȘI STRUCTURALISMUL

DE

C. I. GULIAN

Hermeneutica lui Paul Ricoeur face parte din filozofiile sensului în epoca noastră. Din acest punct general sau primar de vedere, hermeneutica filozofului francez contemporan arată încă o dată, cît de superficială și înșelătoare ar fi o caracterizare a concepțiilor filozofice calcată după „psihologia popoarelor". Oricîte manifestări istorice ar consemna caracterul sau tendințele raționalist-abstracte, intelectualiste, ale gîndirii franceze, aceasta nu s-a concretizat în manifestări mai puțin importante ale filozofiei sensului. De la Abélard la Montaigne, de la La Rochefoucauld și Meslier, Rousseau și Voltaire, Saint-Simon și Fourier, pînă la Durkheim și Jaurès, marxism și existențialism — problematica socială și antropologică a solicitat un răspuns în problematica sensului. Indiferent de limitele istorice care pot fi surprinse la unele sau altele din aceste doctrine, ceea ce le opune intelectualismului cartezian este deschiderea spre viață, angajarea, spiritul critic sau/și modelator. Pentru toate acestea — și multe alte exemple de gîndire — lumea nu se reduce nici la natură, nici la rațiune înțelese matematic. Dacă „natura este o carte scrisă în limbaj matematic" (Galilei), lumea este „lumea omului" (Marx) și de aceea ea provoacă probleme și opțiuni pe care le ignoră natura și rațiunea, cînd aceasta este centrată doar asupra naturii și asupra acelei laturi a gîndirii, care este adecvată structurilor logice, matematice, cantitative sau cibernetice.

Traducător al *Ideilor* lui Husserl, atras de filozofia lui Jaspers și a lui Gabriel Marcel, de problematica simbolului la Freud sau în teologie, Paul Ricoeur și-a concentrat ideile sale despre hermeneutică în *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (1969). Deși opera de pînă acum a lui Ricoeur vădește ramificații spre fenomenologia religiei, spre o poziție proprie în filozofia limbajului etc. ne vom mărgini la relevarea acelor idei principale care îl situează pe filozoful francez în rîndurile reprezentanților filozofiei sensului.

Se poate spune că Ricoeur a parcurs numai în parte evoluția lui Husserl spre praxis și sens, întrucît el a fost de la început atras de valențele esoterice ale existențialismului reprezentat de către Jaspers și Marcel. Fără a se rîndui însă în cadrul existențialismului, Ricoeur a păstrat de la acest curent doar problematica sensului, răspunsul căutîndu-l într-o zonă mai obiectivă: a hermeneuticii ca critică a cunoașterii istorice și ca filozofie a interpretării creației spirituale. El atrage atenția asupra posibilității de depășire a sensului de *exegeză* de text, remarcă stimulentul pe care l-au adus *științele istorice* hermeneuticii, dar observă că soluția problemei depășea resursele unei simple epistemologii, cum o vedea Dilthey. Exegeza și exegetica implică o teorie a semnului și a semnificației și „... însăși munca de interpretare dezvăluie sensul profund de a învinge o distanță, o îndepărtare culturală, de a-l egaliza pe cititor cu un text care i-a devenit străin și de a încorpora sensul (acestuia) înțelegerii prezente pe care o poate avea un om despre sine însuși" [1].

Hermeneutica, în concepția lui Ricoeur, înseamnă înțelegerea semnificației unei vieți spirituale străine, ea este deci — deși Ricoeur nu o spune — inextricabil legată de antropologie și teoria culturii, în cele din urmă de axiologie. Căci „a înțelege înseamnă a te transporta în altă viață; înțelegerea istorică declanșează astfel toate paradoxele istoricității: cum poate o ființă istorică să înțeleagă istoria? La rîndul lor, aceste paradoxe trimit la o problematică mult mai adîncă: cum poate viața ca, exprimîndu-se, să se obiectiveze?" [2].

---

[1] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 8.

[2] *Op. cit.*, p. 9.

Rev. filoz., **XXV**, 2, p. 199–230, București, 1978.

Și cum este posibil ca aceste semnificații obiective ale creațiilor spirituale să fie reluate și înțelese de o altă ființă istorică, care își depășește propria situație istorică?

Această din urmă întrebare este o întrebare pe care, cu alt prilej, am socotit-o cheie pentru *valorizarea* creațiilor culturale ale altor epoci decît cea prezentă [3]. Soluția, din punct de vedere marxist, ne apare ca o împletire dintre *explicație* (care vizează condițiile obiective, Necesitatea istorică și antropologică) și *valorizare* (care „desprinde" valorile de Necesitatea care le-a dat naștere) [4].

Ricoeur continuă tradiția hermeneuticii formulată de Hegel-Dilthey prin dezideratul înțelegerii „spiritului obiectivat", dar cu o atenție marcată pentru sensul uman, care trebuie descifrat în „documentul", scris sau artistic — care cer intepretare. Din această perspectivă lărgită vor fi receptate sugestiile lui Nietzsche („raportul dintre putere și sens"), ale lui Freud (căruia Ricoeur i-a închinat un studiu întins) și ale fenomenologiei religiei. Paralel, dar nu decisiv, este primită sugestia lui Heidegger de a aborda înțelegerea nu numai metodologic, ci și ca *un mod de a fi*. Ricoeur se opune modului lui Heidegger de a suda hermeneutica pe fenomenologie, deci reducție la analitica existențialismului. Această viziune îi apare drept „calea cea scurtă", căreia îi preferă un drum mai laborios, o metodă care să învețe de la *istorie, exegeză, psihanaliză* și *semantică*.

Ricoeur este de acord că n-are sens ca hermeneutica să intre în competiție cu metodologia științelor naturii. Din acest punct de vedere el este alături de „ultimul Husserl", care a respins neopozitivismul ca model al filozofiei, inclusiv al științelor spiritului și a dezvăluit stratul originar anterior raportului subiect-obiect. Recunoscînd *unele* elemente care vesteau poziția ultimă din *Krisis*, Ricoeur crede însă că, în prima sa fază, Husserl a reprezentat în fond o teorie platonizantă a semnificației și intenționalității, ceea ce Husserl a putut depăși prin „Lebenswelt", o „lume a vieții" și totodată un cîmp de semnificații. „Orizontul lumii" este anterior obiectivității, iar subiectul nu „folosește" o „metodă istorică", ci *este* istorie.

Fără a-l urma pe Heidegger în considerațiile lui despre istoricitatea lui *Dasein* precum și postulatul că Dasein este singura existență care înțelege, Ricoeur propune pentru început abordarea semantică, organizată „în jurul temei centrale a semnificațiilor cu sens multiplu sau... simbolice..." [5]. În orice hermeneutică există „un nod semantic": se caută sensul ascuns a ceea ce-i evident. Acest sens ascuns sau adînc poate fi puterea (Nietzsche) sau inconștientul (Freud).

Spre deosebire de Cassirer, pentru care simbolul are un sens foarte larg — percepția, limbajul, mitul, arta etc. sînt simbolice — Ricoeur restrînge sensul simbolului: este *„sensul direct, primar, literal, care desemnează în mod suplimentar un alt sens — indirect, figurat, care nu poate fi sesizat decît prin primul"* [6]. Cîmpul hermeneutic îl constituie toate fenomenele care au dublu sens, iar interpretarea este *„acel travaliu al gîndirii care consistă în descifrarea sensului ascuns în sensul aparent..."* [7]. Simbol și interpretare devin astfel concepte corelative. De asemenea, o teză de bază este că numai interpretarea descoperă pluralitatea sensurilor, de fapt dualitatea sensurilor.

Ricoeur constată că există o problemă a *metodei interpretării*, pentru că există *interpretări;* uneori, acestea se opun în mod radical, de pildă psihanaliza și fenomenologia religiei. Forma interpretării, „cifrul", este corelativ teoriei sistemului hermeneutic. Fenomenologia „citește" fenomenele religioase prin cifrul ritului, mitului, credinței, — psihanaliza prin cifrul unic al refulării libido-ului, ea este „o semantică a dorinței".

Sarcinile hermeneuticii ar consta mai întîi în analiza structurilor simbolice, apoi în confruntarea stilurilor hermeneutice, pentru a încheia printr-o critică a sistemelor de interpretare. Cea mai înaltă sarcină a hermeneuticii ar fi arbitrajul între pretențiile totalitare ale diferitelor sisteme de interpretare. Ricoeur nu se îndoiește că această „funcție critică" ar fi posibilă — ceea ce rămîne de văzut, pentru că implică o situare „deasupra" oricărui punct de vedere, a oricărei concepții despre creație spirituală, despre om și istorie. Lucru cu atît mai puțin realizabil, cu cît Ricoeur însuși vorbește într-un alt loc despre „logica dezvoltării imanente pe care Hegel o numea Conceptul..." [8]. Această „logică" era simultan prospectivă, era purtătoarea unei anume concepții despre progresul pe care îl realizează *autodezvoltarea* conceptului, recte a spiritului. Dealtfel, în principiu este cu ne-

---

[3] Vezi *Bazele istoriei și teoriei culturii*, 1975. Vom relua problema într-o lucrare concepută ca încoronare sistematică a teoriei culturii: *Necesitate și valoare.*

[4] Vezi C. I. Gulian, *Aspecte din problematica axiologică* (I și II) în „Revista de filozofie", nr. 9 și 10/1972.

[5] *Op. cit.*, p. 15.

[6] *Op. cit.*, p. 16.

[7] *Ibidem.*

[8] *Op. cit.*, p. 9.

putință să dezbați problema sensului fără a nu mărturisi o *anume* concepție despre sensul vieții, istoriei, culturii.

Ricoeur declară că hermeneutica filozofică nu trebuie să se desprindă de disciplinele care recurg în chip metodic la interpretare: istorie, psihanaliză, exegeză. Dacă luăm primele două metode — interpretarea marxistă a istoriei și psihologia abisală — avem două baze de plecare, care, desigur, pot fi întregite cu *rezultate* obținute prin alte concepții sociale și psihologice, dar care rămîn *baze de interpretare*, axe de referință.

Ceea ce-i important în concepția lui Ricoeur este faptul că el nu ezită cîtuși de puțin să arate conflictul hermeneuticii cu ceea ce am numi *ideologii ale antisensului*, cum sînt lingvismul și structuralismul. „O analiză lingvistică prin care semnificațiile sînt tratate ca un ansamblu închis în sine însuși (clos sur lui même) ar ipostazia în chip ineluctabil limbajul în ceva absolut" [9]. Dar acest demers mai vine în contradicție și cu intenția sau funcția esențială a sensului, care este de a fi transparent, de a trimite spre semnificație. „Limbajul... ca mediu semnificant, are să refere asupra existenței" *(ibidem)*.

Desigur, în forma ei generală, această teză este în același timp valoroasă — pentru că menține ferm raportul dintre semnificant și semnificat — dar și abstractă. Ricoeur adaugă însă imediat ce înțelege prin „existență": înțelegerea de sine. Deși el nu analizează explicit și sistematic în ce moduri se află antropologicul în creația spirituală, el consideră acest raport ca primordial, în sensul că orice exegeză reușită ne face contemporani cu un text, operă etc., avînd drept rezultat „... creșterea propriei înțelegeri despre noi înșine ... Orice hermeneutică este astfel, implicit sau explicit, înțelegere de sine prin mijlocirea înțelegerii altuia" *(ibidem)*.

Această finalitate subiectivă a înțelegerii unor culturi străine în timp și spațiu, a unor alte „spirite obiective" sau spiritualități istorice — nu este singura finalitate. Istoria și teoria marxistă a culturii implică ideea îmbogățirii noastre spirituale prin asimilarea unor „alte" valori decît ale epocii noastre, dar are drept țintă și înțelegerea și valorizarea altor spiritualități — un scop *obiectiv*. Sub rezerva acestui echilibru între finalități, raportul dialectic pe care îl relevă Ricoeur — în acord cu Dilthey — între înțelegerea obiectivărilor vieții, a expresiilor ei și propria înțelegere — este indiscutabil. Cel mai frapant exemplu mi se pare înțelegerea istoriei filozofiei sau a gîndirii în general (inclusiv mitul). Confruntarea dintre gîndirea noastră și altă gîndire se înfățișează ca un dialog, care nu poate să nu fie rodnic. Căci orice dialog are menirea să fie și o verificare a certitudinilor noastre, o regăsire a unor puncte de plecare similare, o revelație a unor idei negîndite și a unor orizonturi răsărite din *alte* experiențe de viață.

Mai importantă pentru istoria și teoria culturii decît ideea creșterii înțelegerii de sine prin culturile care mediază alte euri — mi se pare critica lui *cogito* ca *conștiință imediată*. Am învățat — scrie Ricoeur — „prin toate disciplinele exegetice și în special prin psihanaliză, că conștiința așa-zis imediată este mai întîi falsă conștiință"; Marx, Nietzsche și Freud ne-au învățat să i demascăm vicleniile" [10]. De aceea o filozofie reflexivă, o hermeneutică, trebuie să fie contrariul unei filozofii a conștiinței. Conștiința nu ne este dată sau relevată în mod nemijlocit, ci mijlocit: prin acele expresii care alcătuiesc sensul aparent. Operele conștiinței, inclusiv ideologiile, trebuie interpretate; trebuie să pătrundem la sensul originar *prin* sau străbătînd „textele conștiinței". Numai „semantica dublului sens" ne poate călăuzi în travaliul distincției ce trebuie operată între sensul aparent și sensul adînc; acesta din urmă se află la nivel existențial.

Luînd psihanaliza ca pildă a descoperirilor pe care le poate realiza reflexia filozofică, Ricoeur arată că, din punct de vedere filozofic, psihanaliza dezvăluie existența ca dorință [11]. Psihanaliza este o critică a conștiinței, în sensul că ea arată că nu conștiința se află la originile sensului viselor, simbolurilor, fantasmelor. Freud luminează raportul dintre semnificație și dorință, sens și energie, limbaj și viață sau existență. „Existența este dorință și efort. Îl numim efort pentru a sublinia energia pozitivă și dinamismul, îl numim dorință pentru a desemna lipsa și frustrarea: părinții lui *Eros* sînt *Poros* și *Penia*" [12].

(Evocarea mitului platonic ar merita oprirea atenției asupra deslușirii erosului ca dorință de valori cum îl înțelege Platon. Prin figurile mitice Poros și Penia, Platon sugerează o profundă perspectivă hermeneutică și totodată schițează — ca o replică realistă și dialectică a lumii ideilor-valori — *rădăcinile nevoii* de valori sau Necesitatea sub aspect antropologic.)

Și în concepția lui Ricoeur hermeneutica este mai mult decît o teorie a interpretării, a descifrării sensului: ea este și o prefigurare sau o vizare teleologică, valorică. Ricoeur formulează această perspectivă marcînd re-

[9] *Op. cit.*, p. 20.

[10] *Ibidem.*

[11] *Op. cit.*, p. 22.

[12] *Op. cit.*, p. 22—23.

ceptivitatea pentru fenomenologia hegeliană a spiritului. După cum se știe, această fenomenologie este concepută teleologic: etapa ultimă a „drumului" spiritului este realizarea libertății[11]. Ricoeur va echilibra „o arheologie a subiectului" — prin care se ajunge la rădăcinile sensului pe plan subiectiv — cu o „teleologie a subiectului". Ca și la Hegel și Goethe („Wilhelm Meister") propria devenire sau realizare de sine nu este cu putință fără asimilarea uriașei experiențe istorice, creatoare de valori, a spiritului uman. În acest sens afirmă Ricoeur că „...existența nu devine un sine (soi) — uman și adult — decît însușindu-și sensul care se află mai întîi « înafară » — în operele, instituțiile, monumentele de cultură în care s-a obiectivat viața spiritului"[14].

Acest echilibru între „arheologia" și „teleologia" subiectului este subliniat și în alt loc, cu prilejul analizei psihanalizei ca o „sfidare" a unei filozofii a subiectului. Ricoeur arată — ceea ce am marcat și noi în *Antropologie filozofică* (II, 6) — că „... dacă psihanaliza poate fi numită o *arheologie a subiectului*, sarcina unei filozofii reflexive, după Freud, va fi aceea de a lega dialectic o teleologie de această arheologie. Această polaritate *arche-telos*, a originii și a scopului, a solului instinctual și a perspectivelor culturii — numai ea poate smulge filozofia *cogito*-ului din abstracție, din idealism, din toate formele patologice ale subiectivismului care infectează poziția subiectului"[15].

Partea centrală a hermeneuticii lui Ricoeur care ne interesează îndeosebi în contextul nostru problematic este discuția cu structuralismul, confruntarea hermeneuticii cu el și dezvăluirea măsurii în care el eludează sau ignoră subiectul, eludează și ratează problematica sensului.

Ricoeur nu contestă adecvarea structuralismului lingvistic la sistemul limbii, pe care Saussure îl socotea primar ca fiind sincronia, diacronia reprezentînd doar o comparație a stărilor sistemului, fiind deci subordonată sincroniei. Ricoeur nu se întreabă dacă Lévi-Strauss este sau nu împotriva istoriei, ci dacă poate fi admisă subordonarea diacroniei în perspectiva hermeneutică. Totodată, rămîne de discutat faimoasa teză, degajată de către fonologi, asupra nivelului inconștient pe care îl desemnează legile lingvistice. Acest nivel este *nonreflexiv* și *nonistoric*. Inconștientul lingvistic, arată Ricoeur, este altceva decît inconștientul freudian, scăldat în pulsiuni, tensiuni și generator de simboluri: el „... este mai curînd un inconștient kantian... un inconștient categorial, combinatoriu... este vorba de un sistem categorial fără referință la un subiect gînditor..."[16].

Ricoeur găsește, după noi, epitetul esențial care caracterizează structuralismul „ca filozofie": el este „un gen de *intelectualism* (subl. mea, *C.I.G.*) ... de aceea acest spirit inconștient poate fi omolog naturii..." *(ibidem)*.

(Am arătat, cu alt prilej, că echivalînd sau identificînd spiritul cu natura — după ce reliefase în chip strălucit *deosebirea* dintre cultură și natură! — Lévi-Strauss intră într-o gravă contradicție cu propriile sale premise etnologice, care sînt și tezele de bază ale etnologiei și sociologiei moderne[17].)

Dacă spiritul este „inconștient natural", atunci, observă Ricoeur, este lezat unul din principiile de bază ale hermeneuticii: *istoricitatea* raportului dintre interpret și sistemul observat.

Ricoeur subliniază în mod exemplar punctul nevralgic din care va izbucni conflictul cu structuralismul intelectualist: „Problema centrală a reflecției noastre va fi pînă unde ne poate duce, în înțelegerea istoricității proprii simbolurilor, modelul lingvistic al raporturilor dintre sincronie și diacronie"[18]. Faptul că Lévi-Strauss „redă naturii spiritul" ne face să ne reamintim idealismul hegelian, care vedea natura ca o etapă a spiritului. Dar Hegel evidențiază totodată *deosebirea* dintre ele („spiritul are istorie, natura — nu") reliefa deci istoricitatea, dialectica spiritului. Ricoeur observă o altă încălcare structuralistă a specificului spiritului și totodată a hermeneuticii: înțelegerea, pentru hermeneutică, implică istoricitatea raportului de înțelegere, așanumitul „cerc hermeneutic": cel care înțelege un fenomen istoric și purtător de sens, este el însuși o ființă istorică și purtătoare de sens. Într-o concepție ca cea a lui Lévi-Strauss raportul este obiectiv, „independent de observator, de aceea antropologia structurală este știință, iar nu filozofie"[19].

Critica lui Ricoeur este justă, dar incompletă. Nu-i destul să arătăm că antropologia structurală nu-i filozofie, ci trebuie să subliniem că etnologia, ca știință socială, nu poate să se plieze modelului lingvistic impus de Lévi-Strauss, pentru bunul motiv că orice știință socială implică înțelegerea, deci și valorizarea fenomenului său: fie că este sociologic sau istoric, literar sau filozofic, etic sau religios, el trebuie considerat prin dubla prismă a structurii (inclusiv legității sale), cît și a

[13] Vezi C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei*, 1970, cap. 3.

[14] Ricoeur, *op. cit.*, p. 26.

[15] *Op. cit.*, p. 241.

[16] *Op. cit.*, p. 37.

[17] Vezi C. I. Gulian, *Marxism și structuralism*, cap. II.

[18] Ricoeur, *op. cit.*, p. 36.

[19] *Op. cit.*, p. 37.

sensului lui. De la Hegel și Marx, Windelband și Rickert, pînă la Dilthey și Weber istoriografia și sociologia modernă — criteriul valoric în înțelegerea și judecarea faptelor social-istorice s-a impus ca un postulat metodologic [20].

Dar ceea ce ne interesează în primul rînd, în contextul de față, sînt obiecțiile serioase pe care le aduce Ricoeur structuralismului din punctul său de vedere.

Ricoeur semnalează faptul că încă din 1945 (într-un context reluat în *Antropologie structurală)* Lévi-Strauss afirma că diversele aspecte ale vieții sociale (ca arta, religia — deci *forme* de cultură) *ar avea o natură asemănătoare limbajului* și că trebuie elaborat „un cod universal, capabil să exprime proprietățile comune ale structurilor specifice..." [21]. Ce înseamnă „natură asemănătoare" între limbă și cultură, „cod universal", „omologie structurală", dacă nu „independență față de observator"? Ricoeur pune întrebarea centrală: cum este posibil ca o inteligență care decodează să înlocuiască o înțelegere hermeneutică, menită „să descifreze, adică să reia pentru sine sensul, îmbogățindu-se simultan cu sensul pe care îl descifrează"? [22]. Deși marchează opoziția, Ricoeur caută un modus vivendi cu principiul antisens al structuralismului: știința schimburilor (fie a femeilor în societatea primitivă, fie a gîndurilor prin limbaj) ar fi un segment abstract al comprehensiunii, specifice funcției simbolice. „Pentru filozof, rațiunea de a fi a structuralismului ar fi de a restitui această comprehensiune plenară, după ce a destituit-o, a obiectivat-o și a înlocuit-o prin inteligență structurală: fondul semantic astfel mediatizat prin forma structurală ar deveni astfel accesibil unei înțelegeri mai indirecte, dar mai sigure" [23].

Dar pe lîngă aceste posibilități de „conviețuire pașnică", Ricoeur va continua să scoată în relief opozițiile. Arta și religia de pildă, nu pot fi asimilate cu regulile căsătoriei și sistemele de rudenie: fiecare din această formă de cultură este „un discours signifiant". Realitățile sociale și spirituale inclusiv *vorbirea*, n-au arhitectura simplă a limbajului. Logica opozițiilor, corelațiilor și contrariilor — considerată în *Gîndirea sălbatecă* drept expresie veșnică a spiritului, pretutindeni și peste tot *același*, identic cu sine însuși, este insuficientă atunci cînd vine în contact cu formele culturii. Cultura nu poate fi redusă la structura sincronică și obiectivă a limbii. Spiritul înțelege creațiile spirituale nu numai pentru că dispune de o homologie structurală, ci și pentru că *înțelege* și *reia* sensul lor, — am adăuga: se confruntă cu sensul închis în creațiile altor epoci sau făurite cu intenții semnificative, altele decît ale noastre. Intenția structuralistă apare deci legitimă numai „atît timp cît păstrează conștiința validității ei, deci și a limitelor ei" [24]. Fără să insiste asupra erorilor de bază ale structuralismului, care *reduce* în chip naturalist-intelectualist structura vie a culturii ca întreg și totodată a fiecăreia din formele ei, Ricoeur conchide, după „prima repriză": ce ne poate învăța inteligența structurii în vederea înțelegerii hermeneutice?

Comentînd *Gîndirea sălbatecă*, Ricoeur constată o tendință de generalizare nejustificată: deși se vorbește despre gîndirea de tip primitiv, se trag concluzii valabile pentru *orice* tip de gîndire. Lévi-Strauss instituie un „cod" al gîndirii, care constă în aranjamente sau combinatorii la nivelul inconștientului; „a înțelege nu constă în reluarea intențiilor cu sens și a le însufleți printr-un act istoric de interpretare, care s-ar înscrie el însuși într-o tradiție continuă..." [25]. Și filozoful francez găsește o formulă frapantă, care mi se pare a fi și firul roșu pentru valorificarea confruntării dintre limbaj și cultură, structuralism și hermeneutică: metoda structurală „este o opțiune pentru sintaxă împotriva semanticii" [26].

Într-adevăr, după cum arată și Ricoeur, atunci cînd păstrezi vii în minte trăsăturile concrete ale formelor culturii, ceea ce te frapează în *Gîndirea sălbatecă* este *insignifianța conținuturilor*. Ricoeur crede că, eventual, această metodă ar putea să fie potrivită pentru analiza culturii primitive [27]. Dar în nici un caz, arată Ricoeur, o astfel de aplicare a metodei structurale nu luminează specificul altor civilizații, în care „bogăția semantică permite reluări istorice infinite, în contexte sociale mai variabile". Ricoeur atrage atenția asupra unui pasaj din *Gîndirea sălbatecă*, în care Lévi-Strauss pare că a intuit deosebirea dintre

---

[20] Vezi, de pildă, Alwin Gouldner și Robert Nisbet pentru sociologie sau Raymond Aron, Georges Duby și Pierre Chaunu pentru istoriografie.

[21] Pentru discuția pe larg a acestui principiu structuralist vezi *Marxism și structuralism*, cap. II.

[22] Ricoeur, *op. cit.*, p. 40.

[23] *Op. cit.*, p. 41.

[24] *Op. cit.*, p. 42.

[25] *Op. cit.*, p. 44.

[26] Vezi în același sens, critica ascuțită a lui Henri Meschonic în *Pour la poétique*, I, Gallimard, Paris, 1976.

[27] Noi am încercat să arătăm, nu numai în *Marxism și structuralism*, ci și în *Originile culturii, Mit și cultură, Omul în folclorul african*, că sensul, valorizarea, problematica existențială și valorică sînt prezente și în cultura primitivă.

culturile ,,istorice'' și cultura primitivă: el constată că ,,...există un fel de antipatie funciară între istorie și sistemele de clasificare'' și lipsa totemismului în civilizațiile Asiei și Europei. În chip consecvent intelectualist, Lévi-Strauss, pentru a-și explica deosebirile dintre cultura primitivă și celelalte, emitea ipoteza că acestea din urmă ,,au ales să se explice ele însele prin istorie...'', spre deosebire de ,,autoexplicația clasificatoare''. Evident, cultura primitivă nu poate fi scoasă din istorie, după cum culturile societăților pe clase n-au ,,ales'' să se explice pe sine prin istorie...

În ce privește obiecțiile lui Ricoeur, ele pornesc în primul rînd de la o confruntare a tezelor lui Lévi-Strauss cu alte lumi mitologice: ebraică și creștină. În aceste mitologii se reliefează ,,un primat al istoriei''. Israel de pildă și-a făurit concepția despre specificul său aportul lui printr-o reinterpretare a propriilor sale tradiții, prin glorificarea unui eveniment istoric. Vechiul Testament este dominat de ,,o căutare nelimitată a sensului istoriei și în istorie''. Miturile creației și căderii omului nu se epuizează într-o combinatorie sincronică, omologă structurii sociale care le-a dat naștere, ci ele iradiază un sens care a putut fi reluat în alte societăți, avînd structuri diferite.

Desigur că o critică susținută a modelului structural-lingvistic în explicarea gîndirii necesită și poate avea un cadru mult mai larg; trebuie să folosească metoda comparativ-istorică, să dezvăluie toate transformările de viziune asupra lumii; ele sînt *noul, creația* propriu-zisă în istoria culturii. În universul clasificatoriu al lui Lévi-Strasuss, această noutate este iremediabil pierdută — totul se reduce la o ,,rearanjare'' a unor elemente detașabile și neutre ca piesele unei mașini care servesc la ,,bricolarea'' alteia. Chiar dacă în ,,modelul totemic'', adică în mitul primitiv, analiza structurală ar opera exhaustiv, consideră Ricoeur, în miturile altor contexte socio-culturale explicația structurală rămîne secundară față de ,,surplusul de sens al fondului simbolic''.

În ce ne privește, nu putem acorda un privilegiu unic și absolut analizei structurale în cazul mitului primitiv, pentru că după cum au arătat numeroși autori (vezi de pildă Mircea Eliade, care scria despre ,,Structura și funcția mitului'' încă în *Tratat de istoria religiilor* (1949)) — mitul relevă *mai multe* funcții: socială, juridică, magico-religioasă, etică și estetică [28]. În ultimul timp, sociologul Georges Balandier, ca și antropologi englezi contemporani, au arătat funcția *politică* a mitului în societățile tradiționale [29].

Subscriem însă fără ezitare la accentuarea *istoricității* mitului în dezvoltarea societății, mai ales în societatea antică. În contextul social și ideologic al acestei societăți în special, dar cu prelungiri pînă-n zilele noastre, explicația structurală rămîne elementară, inadecvată, incapabilă să sesizeze ,,*conținutul*... care nu încetează să dea de gîndit și care nu se explicitează decît în urma reluărilor, care îi conferă în același timp interpretare și renovare'' [30].

Nereflectînd la problemele-cheie pe care le pune istoria metodei structurale, de pildă la deosebirea esențială dintre societatea gentilică și societățile pe clase, Ricoeur afirmă că metoda structurală ar fi aplicabilă la *toate* formele vieții sociale. El opune însă un refuz net pretențiilor ei filozofice: ,,...ea apare suspectă atunci cînd se erijează în filozofie'' [31]. În cel mai bun caz, analiza structurală se înfățișează ca un moment abstract inițial, dar care trebuie depășit printr-o reflecție concretă, prin înțelegerea hermeneutică de către spirit atît a obiectului, cît și de sine. Ricoeur sugerează ca model dialectica hegeliană în *Fenomenologia spiritului*, — sesizare atît a ființei, cît și a gîndirii, într-un orizont semnificant.

Cine caută să descifreze sensul culturii, al spiritului, nu poate accepta lingvismul, pentru că limba nu-i decît ,,o abstracție a *ființei* care vorbește''. Nu ne vom înțelege niciodată, nici pe noi, nici pe alții, rezumîndu-ne la legi lingvistice, pentru că vrem să descifrăm sensul spuselor sau creațiilor spiritului. Pentru acestea, limba nu-i decît o mediere. Totodată, înțelegerea hermeneutică nu poate accepta abolirea timpului, pentru că substanța subiectului, ca și a ,,textului'' pe care îl reprezintă cultura, este istorică, este devenire și transformare.

Pentru Lévy-Strauss, după cum am mai subliniat, cultura sau spiritul coincide cu natura, *este* natură: ,,Întrucît spiritul este și un lucru (chose), funcția acestui lucru ne informează asupra naturii lucrurilor..." — se afirmă în *Gîndirea sălbatică*'' (ed. fr. p. 328, notă). Ceea ce anulează marele efort depus de la Hegel pînă la Ricoeur, ca și de către etnologii contemporani în general, de a reliefa *deosebirea* dintre spirit (cultură) și natură.

---

[28] Vezi C. I. Gulian, *Mit și cultură*, 1968.

[29] Vezi G. Balandier, *Anthropologie politique*, P.U.F., 1967; *Sens et puissance*, P.U.F., 1970; *Anthropo-logiques*, P.U.F., 1974.

[30] Ricoeur, *op. cit.*, p. 53.

Am înregistrat mențiunile palide pe care le face Lévi-Strauss asupra *funcției* mitului primitiv în *Marxism și structuralism.*

[31] *Op. cit.*, p. 54.

(Ca să nu mai spunem că și natura se înfățișează la Lévi-Strauss în mod absolut static: nu carnea, ci scheletul ei este captat de acel „univers informativ" — noua *mathesis universalis* a veacului XX).

Ricoeur concentrează în următoarele concluzii opozițiile dintre viziunea structuralistă (A) și cea hermeneutică (B):

A

Explicația structurală se aplică: 1) unui sistem inconștient, 2) care este constituit prin diferențe și opoziții, 3) independent de observator și 4) indiferent față de timp.

B

Interpretarea unui sens transmis constă în 1) reluarea conștientă 2) a unui fond simbolic supradeterminat 3) de către un interpret, care se situează în același cîmp semantic al creației, 4) pe care o înțelege numai pe baza istoricității.

★

Preocupat de temele importante de a da o replică critică hermeneuticilor fundate pe baze idealiste și de a argumenta posibilitatea unei hermeneutici materialiste, marxistul german Hans Sandküller n-a sesizat importanța strategică pe care o prezintă încercările hermeneutice ca atare în lupta împotriva pozițiilor indiferentiste, ca structuralismul, care neglijează sau repudiază problema sensului culturii. Sandküller formulează cu agerime critici pertinente la adresa hermeneuticilor lui Schleiermacher, Heidegger, Dilthey și mai ales Gadamer [32]. (Este de mirare că din tabloul mișcării hermeneutice contemporane lipsește Paul Ricoeur, care a fost tradus în R.F.G. încă din 1973).

Sandküller dezvăluie deficiențele „sistematice" sau poziționale ale hermeneuticilor idealiste contemporane: ele au abandonat dialectica, mai ales atitudinea critică asupra prezentului și perspectiva viitorului; aceste hermeneutici atemporale au iluzia că pot ajunge la „înțelegerea" *(Verstehen)* originii și sensului istoriei, fără să țină seamă de forțele materiale, economice și sociale, care au determinat și determină evoluția istorică, inclusiv cea spirituală. Deși au meritul de a fi ridicat problema istoricității conștiinței, a spiritului și a creațiilor lui (Schleiermacher, Dilthey) Gadamer se îndreaptă spre un univers al înțelegerii în sine, al cărui fundament este limbajul. Tendința unor reprezentanți ai hermeneuticii (Apel, Habermas, Lorenzer) de a integra psihanaliza pe baza științelor sociale, oscilează între intuiții valoroase asupra problemei socialismului, a dezalienării etc. și impasul la care duce depărtarea de realitatea socială contemporană.

De aceea Sandküller reproșează acestor hermeneutici caracterul de „muzeu imaginar al conținuturilor semnificative desprinse de istorie...". Și faptul că creează o „lume a sensurilor", desprinsă de lumea socială și umană; la această tendință metafizică și evazionistă se adaugă elemente fideiste declarate: credința, teologia etc. (Gadamer, dar trebuie să adăugăm — și Ricoeur).

Sandküller valorifică importanța deosebită pe care o are eseul lui Dilthey despre *Nașterea hermeneuticii* (1900) pentru interpretarea creațiilor spirituale sau pentru științele umane, dar nu arată în ce constă această importanță: sesizarea specificului științelor istorice sau social-umane, care impun alte cerințe decît cercetarea fenomenelor naturii. Acceptînd ideea lui Dilthey că „...arta înțelegerii (Verstehen) își are centrul în exegeza sau interpretarea vestigiilor existenței umane conținute în scriere", Sandküller consideră, în chip hipercritic, că veleitățile de istorism ale lui Dilthey se pierd într-o antropologie concepută strict psihologic și atemporal. Din „Psihologia creației" urma, după Dilthey, să se degajeze „raporturi generale ascultînd de legi și contexte mai vaste".

La Gadamer, Sandküller dezvăluie pretenția de a înlocui filozofia prin hermeneutică și teza — recunoscută ca reacționară de către Habermas și Bollnow — după care hermeneutica trebuie să se bazeze pe „judecata preconcepută". Habermas a arătat că Gadamer „nu vede opoziția dintre autoritate și rațiune", el îmbrățișînd definiția tradiției ca autoritate, ceea ce, după cum caracterizează Habermas, înseamnă „o recunoaștere dogmatică a tradiției".

Sandküller se grăbește să-i reproșeze lui Habermas faptul că nu merge pînă la capăt: că nu dezvăluie concret pozițiile politico-ideologice care îl fac pe Gadamer să glorifice tradiția și autoritatea în societatea capitalistă. Însă chiar dacă Habermas nu poate avea consecvența unui marxist, merită valorizată atît poziția lui față de hermeneutica de tip metafizic și lingvist a lui Gadamer, cît și poziția lui A. Wellmer, care a obiectat pe drept că „convorbirea" sau „comunicarea" nu este o „convorbire" în sine, ci adesea ciocnire ideologică între forțe sociale avînd inte-

[32] H. Sandküller, *Questions herméneutiques préliminaires* (fragment din *Praxis und Geschichtsbewußtsein* (Praxis și conștiință istorică), Frankfurt, 1973, reprodus în „Recherches internationales", nr. 86/1976.

rese contrarii [33]. Dacă, după cum s-a văzut că accentuează Sandküller, anistorismul este păcatul principal al hermeneuticii nonmarxiste (din R.F.G.), atunci nu trebuie apreciat aportul istoric al lui Dilthey și criticile unui Habermas și Lorenzer? Aceștia pornesc de la deziderатul unei „critici ideologice, care vrea să ruineze judecățile preconcepute cu ajutorul reflecției social-istorice" (Habermas). Chiar dacă rămîn fragmentare și inconsecvente, astfel de critici ajută la dezvăluirea contradicțiilor și a pozițiilor evazioniste dinăuntrul hermeneuticii idealiste.

Pozitiv rămîne în primul rînd faptul că Sandküller se delimitează de rezistența dogmatică împotriva ideii de hermeneutică și că, împreună cu un grup de filozofi și sociologi din Bielefeld, se străduiește să pună bazele unei hermeneutici marxiste.

Alte poziții. F. O. Bollnow vorbește clar despre „amenințarea" pe care o reprezintă structuralismul pentru hermeneutică: „Dacă drumul unei hermeneutici trebuie să treacă în chip necesar prin interpretarea obiectivațiilor vieții, atunci structuralismul... care cercetează aceste plăsmuiri obiective în legitatea lor proprie, imanentă, capătă un interes deosebit: el apare ca o serioasă amenințare a premisei hermeneutice, întrucît el pretinde să trateze structurile numai în ele însele, fără vreo raportare la vreun subiect" [34].

Observatori obiectivi, neangajați de partea hermeneuticii sau structuralismului, subliniază că miezul disputei între cele două metode nu se reduce în fapt la o opțiune metodologică: „O problemă fundamentală pe care a ridicat-o tocmai filozofia modernă, este tensiunea dintre subiect și obiect. O accentuare unilaterală poate duce numai la subiectivism sau obiectualism..." [35].

---

[33] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

[34] F. O. Bollnow, *Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik* (în „Zeitschrift für philosophische Forschung", April – Juni, 1976).

[35] Karl Beck, recenzie asupra *Conflictului interpretărilor*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Januar – März, 1976.

HEIDEGGER ȘI ONTOLOGIA UMANULUI

— Elemente noi pentru interpretarea metafizicii heideggeriene [1] —

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Atunci cînd în *Sein und Zeit* (1927) își propunea să trezească interesul pentru „tema sensului existenței", Heidegger anunța o operă deschisă: (a) în asimilarea tradiției metafizice a Occidentului și (b) în „interpretarea *timpului* ca orizontul posibil al oricărei

[1] Fără a pretinde la o analiză exhaustivă a operei lui Heidegger (ar fi și imposibil în limitele unui articol!), dezvoltările ce urmează își propun doar cîteva precizări necesare și utile, credem, în legătură cu descifrarea sensurilor majore ale reconstrucției filozofice întreprinse de unul dintre cei mai reprezentativi gînditori contemporani nemarxiști, se pare ultimul mare metafizician al Occidentului (prin „Occident" înțelegînd aici nu o zonă geografică, ci, într-o accepție cultivată de istoria și filozofia culturii, spațiul cultural care se revendică a fi păstrătorul și continuatorul tradiției spirituale greco-latine și al creației clasice în genere). Folosind textele mai noi (inclusiv dintre cele oferite de volumele apărute pînă acum în formula: *Martin Heidegger Gesamtausgabe)*, comentariile și deschiderile interpretative mai noi, vom încerca să privim critic nu numai unele dintre conceptele cardinale ale ontologiei heideggeriene, ci și o întreagă tradiție nihilistă de critică a existențialismului, dominată de superficialitate și de formulări generale și atît de „tari" încît s-au dovedit gratuite! Nu putem să nu subliniem aici, desigur și autocritic, că lipsa

înţelegeri a existenţei" [2]. Dincolo de o dezbatere a „temei unei destrucţii a istoriei ontologiei", şi de o construcţie succesivă, de-a lungul unei jumătăţi de veac, a unui răspuns la întrebarea: „se relevă timpul însuşi ca orizont al existenţei?" [3], trebuie să vedem, credem, şi o încercare de regîndire a ontologiei şi a metafizicii (filozofiei) însăşi în funcţie de *sfera umanului* [4] şi de *problemele omului contemporan*, de situaţiile conflictuale specifice pe care societatea capitalistă le ridică în calea realizării personalităţii umane, situaţie la care Heidegger se raportează adesea critic, în *Sein und Zeit* prin analiza acelei „*Alltäglichkeit des Daseins*" [5], iar apoi sub genericul versului hölderlinian: „... *und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*" [6].

---

unor studii temeinice asupra operei heideggeriene, şi a existenţialismului ca atare, favorizează în bună măsură asemenea fenomene ciudate, străine, de fapt, spiritului criticii filozofice marxiste.

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1972, p. 1.

[3] *Ibidem*, p. 19—27; 437.

[4] Prin sfera umanului ar trebui să înţelegem, ni se pare, nu numai umanul din omul-individ, „esenţa generică" (cum spunea Marx), ci şi realizările umane în forma creaţiei istorice şi culturale. Într-o asemenea perspectivă, care pleacă de la teza: omul nu se reduce nici la „raţiune", nici la „spirit", întrucît „este vorba de indivizi reali, de activitatea şi condiţiile lor materiale de viaţă, atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît şi cele pe care le-au creat prin propria lor activitate" (K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 20), putem înţelege cum omul ca individ, ca persoană este totdeauna mai mult decît este de fapt şi putem angaja un dialog rodnic cu teza existenţialistă a omului-posibilitate, definit prin privaţie şi problematizare.

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 126—130; 252—260. Autorul caracterizează, pe alocuri exemplar, fiinţa înstrăinată a omului în capitalism, pierderea în anonimat. „Fiecare — scrie Heidegger — este Celălalt *(der Andere)* şi niciunul *(Keiner)* el însuşi. Anonimatul *(das Man)*, căruia îi răspunde întrebarea despre Cinele *(Wer)* existenţei umane cotidiene *(des alltäglichen Daseins)*, este acel Nimeni *(das Niemand)*, căruia orice existenţă umană i s-a oferit deja în fiinţarea reciprocă", *(Ibidem*, p. 128).

[6] M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936), în *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 248. Autorul a analizat elegia lui Hölderlin numită „*Brod und Wein*" (Pîine şi vin) într-o conferinţă din 1936, în amintirea lui R. M. Rilke. Pornind de la

În raport cu o interpretare de tradiţie, care leagă *ne varietur* esenţa ontologiei heideggeriene de *Sein und Zeit* şi lucrările ce o continuă nemijlocit [7], semnalăm astfel posibilitatea depăşirii „ontologiei fundamentale" din *Sein und Zeit*, îndeosebi a epilogului nihilist (şi etic pesimist al acesteia), într-o metafizică (filozofie), a creaţiei poetice, metafizică inspirată din romantismul lui Hölderlin şi Novalis, dar şi din creaţia poetică a lui Rilke şi Trakl [8]. În acest context, luînd

---

întrebarea „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?" (Vezi Fr. Hölderlin, *Gedichte*, 3. Aufl., Philipp Reclam jun., Leipzig, 1969, p. 139), care s-ar traduce: „... şi apoi, la ce bun — poeţii în timpuri sărace?" (Vezi Fr. Hölderlin, *Imnuri şi Ode*, Ed. Minerva, B.P.T., Bucureşti, 1977, p. 259, în trad. lui Şt. Aug. Doinaş şi V. Nemoianu), Heidegger analizează, sub genericul: „ist R. M. Rilke ein Dichter in dürftiger Zeit?", destinul a ceea ce s-a numit „omul modern", aşa cum rezultă din unele poezii ale lui Rilke. Ideea centrală este: „pentru poezia lui Rilke, existenţa existentului *(das Sein des Seienden)* este determinată metafizic ca prezenţă lumească *(weltische)*"; „întreaga sferă a prezenţei este contemporană în spunere *(im Sagen)*" (M. Heidegger, *Holzwege*, p. 286, 287). La Rilke se află, crede Heidegger, justificarea unei metafizici a umanului: ultimul vers al Elegiei a XI-a a lui Rilke sună: „existenţa umană covîrşitoare *(überzähliges Dasein)* îşi are originea în simţire *(im Herzen)*"; astfel, „sfera mai largă a existentului este prezentă în spaţiul interior al simţirii" *(Ibidem*, p. 284).

[7] Amintim: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); *Was ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). La acestea se pot adăuga: *Vom Wesen der Wahrheit* (apărută în 1943, dar elaborată şi expusă într-o conferinţă în 1930); *Platons Lehre von der Wahrheit* (apărută în 1942, dar elaborată pentru prelegerile de la Freiburg din „semestrul de iarnă" 1930—1931). Heidegger însuşi preciza *(Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen, Neske, p. 10) că aceste ultime două lucrări „au luat naştere deja în anii 1930/31".

Problema centrală este aici aceea a datării „conversiunii" sau „răspîntiei" *(Kehre)*, conceptul fără de care nu se poate înţelege unitar gîndirea lui Heidegger, dar şi cel mai greu de explicat!

[8] În felul acesta, în raport cu lucrările noastre mai timpurii *(Existenţă şi limbaj în concepţia lui M. Heidegger*, în vol. *Existenţă, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 111—130; *Însemnări despre Heidegger*, în „Forum", nr. 3, 1975, p. 51—55). vom aduce unele corectări şi precizări.

în considerare și circulația unor motive nietzscheene, nihilismul și iraționalismul heideggerian capătă o parțială contracarare din direcția unei construcții de coloratură neoromantică, dominată de motivul vieții și al creației.

2. Heidegger însuși scria că, „gîndit de Nietzsche, nihilismul este istoria devalorizării *(Entwertung)* valorilor supreme de pînă acum ca trecere la reevaluarea *(Umwertung)* tuturor valorilor de pînă acum, care constă în aflarea principiului unei noi așezări a valorii *(Wertsetzung)*" [9]. În altă ordine de idei, noul profet al nihilismului își căuta originea și puncte de sprijin solide în tradițiile filozofiei grecești [10] și apoi la Brentano și Husserl. „Studiul meu academic — preciza Heidegger — a început în iarna 1909/10 la Facultatea de teologie a Universității din Freiburg"; aici, pe lîngă teologie, el a studiat *Cercetările logice* ale lui Husserl și, aflînd de influența lui Franz Brentano, a studiat disertația acestuia: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), prin care, din 1907, a încercat „să pătrundă în filozofie" [11].

Reflectînd asupra lucrărilor sale timpurii, Heidegger prețuiește ceea ce el însuși numea „drumul meu în fenomenologie" și-și precizează opțiunea pentru fenomenologie ca metodă [12]. „Fenomenologia — scria Heidegger — este modalitate de acces către felul de determinare certă a ceea ce trebuie să devină tema, ontologiei. *Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie"*; „luată ca atare, fenomenologia este știința despre existența existentului *(vom Sein des Seienden)* — ontologie. În explicațiile date temelor ontologiei se naște necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă existentul ontologic-ontic desemnat, anume existentul uman *(Dasein)*, astfel încît ea își ia ca problemă centrală problema sensului existenței în genere" și, ca urmare „fenomenologia existentului uman este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvîntului" [13].

O asemenea explicație îndreptățește ideea că trecerea de la Husserl la Heidegger este una „de la esență la existență" [14] și, respectiv, de la „descrierea fenomenologică" la „analitica existențială a existentului uman", care este, în fond, o interpretare, o hermeneutică. În același timp, situarea acesteia pe filierea fenomenologică păstrează o unitate de metodă și justifică teza lui Heidegger, după care sensul distincției între „Heidegger I" și „Heidegger II" ar fi următorul: „numai

---

îndeosebi în ceea ce privește „Kehre" și rolul limbajului în perioada de după „Kehre". Oricum, este greu să mai acceptăm, la nivelul informării de astăzi, un „Heidegger II" ca o întoarcere „la o ontologie a *Verbului* divin", o „conversiune" la teologie (Vezi *Însemnări despre Heidegger*, *op. cit.*, p. 52, 53 și studiul din 1970, p. 127, 133).

[9] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullingen, 1961, p. 90.

[10] Așa cum preciza Jean Beaufret, „întrucît au fost aceia cărora existența *(l'être)* li s-a deschis în modul cel mai clar în existent *(l'étant)*, grecii sînt mai mult decît *inițiatori*; inițiativă grea, căci nu este în ea însăși decît prima epocă a unei retrageri *(retrait)* care este, la rîndul ei, trăsătura fundamentală a unei întregi istorii, cea a noastră" *(Dialogue avec Heidegger, I, Philosophie grecque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, p. 13).

[11] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), în vol. *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81. Problema care-l interesa era: „Dacă existentul poate fi spus în multiple semnificații, care este atunci semnificația fundamentală? Ce înseamnă existență *(Sein)? (Ibidem)*. În această lucrare, Heidegger recunoaște și alte premise: Aristotel, Thoma, Suarez, dogmatica lui Carl Braig, neokantianismul lui Rickert și Lask; influența hotărîtoare rămîne cea a lui Husserl *(Ibidem;* p. 82—90). „Dar astăzi? — se întreba Heidegger în 1963 — Vremea filozofiei fenomenologice pare a fi trecut. Ea e valabilă deja ca ceva trecut, care va fi desemnată numai în mod istoric alături de alte orientări ale filozofiei. *Fenomenologia însăși nu este în ceea ce are ea propriu o orientare*, ci o posibilitate constantă a gîndirii" *(Ibidem*, p. 90, subl. ns.)

Pe acest fond, devin inteligibile primele lucrări mai importante ale lui Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914); *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), în care, așa cum preciza Heidegger însuși în 1972, a căutat să raporteze gîndirea medievală la Aristotel și să afle ceva despre „problema existenței" și a limbajului în „doctrina categoriilor" (M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Vorrede, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. IX).

[12] În forma unui *Nachtrag 1969*, în *Zur Sache des Denkens* (p. 90), Heidegger atrage atenția asupra următorului text din *Sein und Zeit:* „esențialul ei (al fenomenologiei) nu constă în a fi cu adevărat o «orientare» filozofică. Mai sus decît realitatea se află *posibilitatea*. Înțelegerea fenomenologiei constă numai în cuprinderea ei ca posibilitate" (p. 38).

[13] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 35, 37.

[14] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 370.

pornind de la ceea ce este gîndit în I este accesibil ceea ce-i de gîndit în II, însă I nu devine posibil decît dacă este conţinut în II"[15].

În discuţie intră astfel tema „conversiunii" *(Kehre)*, despre care Heidegger însuşi vorbise încă demult[16], fără a o înţelege ca pe o ruptură a continuităţii gîndirii sale şi conturînd ceea ce s-a numit „o autointerpretare semnificativă"[17]. Heidegger consideră că, deşi despre „*Kehre*" a vorbit pentru prima dată explicit în *Scrisoare asupra «umanismului»*, ea acţiona în gîndirea sa de peste zece ani[18].

S-a făcut şi ipoteza că originea „conversiunii" gîndirii heideggeriene se poate afla în jurul anilor 1930[19]. Într-adevăr, în cercetarea „esenţei adevărului", el se întreba „dacă problema esenţei adevărului nu trebuie să fie mai întîi şi problema adevărului esenţei" şi preciza că „răspunsul la întrebarea despre esenţa adevărului este spunerea unei conversiuni *(die Sage einer Kehre)* în interiorul istoriei existenţei *(des Seins)*"[20]. Mai clar: pusă în termenii discuţiei despre „umanism", problema capătă următoarea formulare: „aici totul se răstoarnă (în formularea *Zeit und Sein* din lucrarea din 1927 — *nn.*)... conversiunea *(die Kehre)* nu este o schimbare a punctului de vedere din *Sein und Zeit*, ci abia în ea gîndirea cercetată dobîndeşte localizarea dimensiunii cunoscute din *Sein und Zeit*"[21].

„*Kehre*" conduce astfel la ceea ce Heidegger numea „existenţa ca atare" *(das Seyn)*; aceasta nu se lasă gîndită decît pornind de la conversiunea, care „nu are ea însăşi nici o manieră particulară de a parveni. Mai mult, conversiunea se determină între existenţă şi timp, timp şi existenţă, pornind de la maniera în care există existenţă, există timp. Asupra acestui «există» am încercat să spun cîte ceva în conferinţa *Zeit und Sein*"[22]. Abia cu aceste desvoltări începe să scrie Heidegger partea expres ontologică a operei sale.

Autorul avea, se pare, dreptate să considere unitare şi interdependente cele două perioade ale activităţii sale. *Sein und Zeit* „a fost în mod necesar o primă etapă pe calea către gîndirea esenţială. Abia gîndirea tîrzie explică însă baza pe care se situează şi *Sein und Zeit*, şi orizontul din care chiar acesta va putea să fie pe deplin înţeles"[23]. Chiar după demersu-

---

[15] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, în „Les Études philosophiques", nr. 1, 1972, p. 10. Scrisoarea a fost adresată la începutul lui aprilie 1962 lui P. William J. Richardson, cînd acesta îşi încheia la Louvain, sub îndrumarea fenomenologului A. De Waelhens lucrarea: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Phaenomenologica 13, The Hague, 1963. Scrisoarea se află, ca un fel de prefaţă, în această lucrare.

[16] Îndeosebi în *Nachwort* (1943) şi *Einleitung* (1949) la *Was ist Metaphysik?*, precum şi în *Brief über den „Humanismus"* (1947).

[17] „Eine umdeutende Selbstinterpretation" (Fr. W. von Herrmann: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Maisenheim am Glan, 1964). Heidegger însuşi scria: „gîndirea conversiunii este în propria mea gîndire cotitura bruscă, ce nu se efectuează însă pe baza modificării unui punct de vedere sau chiar prin abandonarea problematicii din *Sein und Zeit*. Gîndirea conversiunii provine din aceea că am rămas fidel «chestiunii» ce era de gîndit în *Sein und Zeit*, adică am chestionat în perspectiva acestei lucrări sub genericul «timp şi existenţă» ... Conversiunea nu este în primul rînd o peripeţie a gîndirii interogative, ci aparţine «însuşi deţinătorului chestiunii», pe care o denumesc titlurile «existenţă şi timp», «timp şi existenţă»" *(Lettre à Richardson*, p. 8).

[18] *Ibidem*.

[19] W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 57. Este vorba de faptul că lucrarea *Vom Wesen der Wahrheit* a fost elaborată în aceşti ani, deşi publicată abia în 1943.

[20] M. Heidegger. *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 96, 97. „Expunerea «Despre esenţa adevărului» — scria Heidegger — trebuia, încă în proiectul original, întregită printr-o a doua «Despre adevărul esenţei» *(Ibidem*, p. 97). Este ceea ce oferă *Scrisoare asupra «umanismului»*.

[21] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, în *Wegmarken*, p. 159. Într-o convorbire cu profesorul japonez Tezuka, din 1953/54, Heidegger preciza: „am părăsit punctul de vedere timpuriu nu pentru a-l schimba printr-un altul opus, ci deoarece şi locul de staţionare de altădată era numai o şedere pe o cale *(in einem Unterwegs)*. Ceea ce rămîne în gîndire este calea şi căile gîndirii delimitează în sine misterul total; căci noi putem merge înainte şi înapoi, deoarece drumul însuşi ne conduce înainte şi înapoi" *(Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 99).

[22] M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, p. 9.

[23] W. Franzen, *op. cit.*, p. 155. De fapt, precizează Franzen, expresia „*Kehre*" este utilizată de Heidegger într-o întreită semnificaţie: a) în existenţa însăşi; b) de la gîndirea „timpurie" la cea „tîrzie"; c) de la diviziunea a doua la cea de-a treia a primei

rile mai tîrzii ale lui Heidegger, ,,*Kehre*'' este ,,un eveniment'' *(Ereignis)* în ,,existența însăși'' [24], ceea ce îndreptățește ideea unei unități organice a demersului său teoretic.

3. Din scurta analiză a înțelesurilor ,,conversiunii'' *(Kehre)*, vom pune în lumină următoarele două teze : (a)Heidegger nu rămîne la modul de a pune problema existenței din *Sein und Zeit;* (b) cele dezvoltate după aceea caută un punct de sprijin pentru evitarea nihilismului onto- și axiologic. Dacă putem accepta, ideea ,,tăcerii cărții'' *(Sein und Zeit)* cu privire la ontologie propriu-zis, dezvoltările de după ,,*Kehre*'' nu justifică încheierea că ,,partea în mod expres ontologică a lucrării nu a fost scrisă'' [25].

Fără a întreprinde o analiză a celebrei cărți a lui Heidegger, atragem atenția aici asupra cîtorva aspecte care rămîn permanențe în gîndirea autorului, fără ca aplicarea lor în hermeneutica ,,existentului uman'' *(Dasein)* să se oprească la aceasta. ,,Intenția filozofică proprie a lui Heidegger în *Sein und Zeit* este neîndoielnic aceea de a funda filozofia în genere prin concepția unei noi ontologii, iar această intenție a fost ca atare numai de puțini înțeleasă și prețuită la adevărata ei valoare... căci *Sein und Zeit* este de fapt o operă în care și-a găsit expresia spiritul timpului. Aici se află în întregime posibilitatea unei împliniri a propriei conștiințe de sine. Astăzi, după ce vremea filozofiei existenței și a existențialismului aparține trecutului, această acțiune se poate recunoaște ca un fapt istoric. Este, de aceea, nu numai legitim, ci și necesar pentru înțelegerea lui Heidegger și a istoriei acțiunii sale să punem în evidență fără ocol complexul de probleme al lucrării, de la care pornește această acțiune'' [26].

Sein und Zeit angajează în principal o reconstrucție a metafizicii pe axa timpului, ceea ce se vede clar în concentrarea asupra problemei sensului existenței ca fundament al oricărei semnificații posibile a existenței. Așa cum preciza O. Pöggeler — unul dintre cei mai avizați interpreți ai operei heideggeriene — *Sein und Zeit* ,,este dezvoltarea chestiunii de a ști cum timpul aparține sensului existenței... este tentativa de a resesiza prin gîndire ceea ce a rămas negîndit, fundamentul uitat al

---

părți din *Sein und Zeit (op. cit.*, p. 219). Fr. W. von Hermann, actualul editor principal la *Gesamtausgabe*, considera, în lucrarea citată mai sus, că ,,gîndirea timpurie și cea tîrzie'' a lui Heidegger trebuie înțelese ca ,,cele două părți ale unei cotituri unice'' (p. 275 urm.). ,,*Kehre*'' — scrie Franzen — ,,este de înțeles într-un sens fundamental ca o cotitură în jurul aceleiași poziții, care ar fi fost pregătită să aibă acces la realitatea concretă și la istoria reală ... Scopul pe care nu l-a nimerit în *Sein und Zeit*, Heidegger cel matur caută să-l atingă cu alte mijloace'' *(op. cit.*, p. 160—161).

[24] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl., Neske, Pfullingen, 1962, p. 44. Așa cum preciza H. Declève, ,,*Kehre*'' constă ,,în a se interoga asupra omului și a existentului în istorie pornind de la existență, și nu asupra existenței pornind de la existent și om în istorie. S-a putut spune că înainte de *conversiune* existența este numai în măsura în care este existentul uman, în timp ce, după această cotitură a gîndirii, existentul uman este numai în măsura în care se dă existența'' *(Heidegger et Kant*, Phaenomenologica 40, N. Nijhoff, La Haye, 1970, p. 25—26). De fapt, ,,*Kehre*'' definește ,,legătura între două atitudini cu privire la metafizică'' *(Ibidem*, p. 26).

[25] A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de ,,Sein und Zeit''*, Editions Universitaires, Paris, 1962, p. IX, XXVI. Dacă ne gîndim la locul lucrării *Sein und Zeit*, e greu să acceptăm ideea că ,,a deschide'' această operă ,,înseamnă a descoperi o imensă absență'' *(ibidem*, p. 29). Așa cum s-a mai subliniat, problema esențială pentru Heidegger ,,este aceea a existenței''; totuși, aceasta implică și altele, mai ales pe aceea a cunoașterii (R. Boehm, *Pensée et technique*, în ,,Revue Internationale de Philosophie'', N° 52, 1960, fasc. 2, p. 194. ,,Filozofia lui Heidegger, chiar în dezvoltarea ei actuală, rămîne în primul rînd o filozofie a existenței'' (R. Guilead, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Éditions Neuwelaerts, Paris, 1965, p. 9).

[26] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. Aufl., G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 291. Semnalînd două mari grupe de probleme — ,,întoarcerea spre experiența vieții'' și ,,întoarcerea spre constituirea originară a comportamentului propriu'' — Schulz arată că lucrarea lui Heidegger exprimă neîncrederea în ,,optimismul cultural'' și totodată ,,orientarea spre finitudine'' și, ca atare, conștiința istoricității *(Ibidem*, p. 291, 293, 301). Aceasta l-a și condus la o dezbatere mai largă, în operele tîrzii, despre existență ,,ca inițiator al istoriei'' (p. 531). Într-un amplu studiu — *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers* (în vol. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. von Otto Pöggeler, Kiepenhauer u. Witsch, Köln—Berlin, 1969), Schulz dezvoltă ideea că gîndirea lui Heidegger trebuie să fie înțeleasă ca ,,sfîrșitul necesar al oricărei metafizici''; ,,ultimul pas, în care Heidegger exprimă fenomenul intern al conversiunii: neantul este existența însăși'' (p. 98, 112).

metafizicii, pe care, e adevărat, se bazează tot ceea ce ea concepe" [27].

Resemnificarea gîndului vechilor greci cu privire la existenţă este o preocupare constantă la Heidegger. „Ceea ce noi am învăţat înainte de toate de la Heidegger — scria Gadamer — a fost unitatea ce străbate metafizica fundată de greci şi revalorizarea ei sub raporturile schimbate ale gîndirii moderne"; ca şi Nietzsche, Heidegger a căutat începuturile unei resemnificări moderne a metafizicii „în începuturile timpurii ale gîndirii greceşti... Anaximandru, Heraclit şi Parmenide valorau pentru el nu ca trepte premergătoare ale chestiunii metafizice, ci ca mărturii pentru deschiderea începutului, în care *alethèia* nu avea încă dreptul la expresie" [28].

Tocmai pe aceste temeiuri, credem, s-a făcut ipoteza că, deşi filozofia lui Heidegger rămîne în primul rînd o „filozofie a existenţei", ea este totodată „o meditaţie mereu reînnoită asupra esenţei omului şi asupra esenţei logosului sau a limbajului" [29]. Ontologia ca atare şi ontologia umanului se intercondiţionează, ocolind şi construcţia metafizicii tradiţionale, funcţională pe atunci fără uman, şi pe cea a unei antropologii, rămasă fără metafizică. Unii interpreţi au intuit acest paradox al structurării gîndirii heideggeriene, în a cărei perspectivă „metafizica nu este, prin definiţie, nimic altceva decît desfăşurarea existenţei umane. Nu există « mai întîi » existenţa şi « apoi » omul, nu există o existenţă care ar trebui să fie cunoscută. Fără om nu există nonsens" [30].

---

[27] O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Aubier — Montaigne, Paris, 1967, p. 63. După această lucrare (apărută în limba germană în 1963, Pöggeler a reluat ideile în: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (p. 11—53; 321—357), în care dezvoltă cîteva idei despre receptarea operei lui Heidegger în gîndirea contemporană.

[28] H. G. Gadamer, *Plato und Heidegger*, în „*Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*", hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 166. Este semnificativ că *Sein und Zeit* începe cu un citat din *Sofistul* lui Platon, în care se pune problema existenţei.

[29] R. Guilead, *op. cit.*, p. 9. De aceea, cu toată tonalitatea religioasă a unor exprimări ale sale, întoarcerea la creştinism este imposibilă; „căci dumnezeul creştin ca dumnezeu creator este pentru creştinism încă un dumnezeu metafizic" (p. 99).

[30] J. Sadzik, *Ésthétique de Martin Heidegger*, Éditions Universitaires, Paris, 1963, p. 149.

Heidegger însuşi preciza că „problema existenţei" îşi dobîndeşte „veritabila ei concreteţe" abia „în ducerea pînă la capăt a distrugerii tradiţiei ontologice" [31]. Interpretarea ontologică trebuie să reia *(wiederholen)* istoria de care este impregnată şi prin redescoperirea ei istorică să-i surprindă originea. Fără o asemenea „distrucţie" nu ar fi posibilă în cele din urmă înţelegerea „existenţei originare". „Construcţia filozofiei — scria Heidegger — este în mod necesar distrucţie, adică o reducere completă a tradiţionalului în întoarcerea istorică asupra tradiţiei, ceea ce nu înseamnă însă negare şi condamnare a tradiţiei la anihilare, ci, dimpotrivă, tocmai apropierea pozitivă a ei" [32]. „Analitica existenţială" şi „distrucţia istorică-existenţială" constituie „îndoita temă a elaborării problemei existenţei" [33].

---

[31] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 26; *Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923—1944*, Bd. 24, hrsg. von W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 31.

[32] *Ibidem*, Comunitatea de idei cu *Sein und Zeit* decurge din aceea că prelegerile citate aparţin „semestrului de vară" 1927, adică perioadei în care *Sein und Zeit* era deja încheiată şi publicată. Aceste prelegeri, ca şi altele dealtfel, aduc multă claritate cu privire la restructurarea sensurilor unor concepte fenomenologice la Heidegger.

[33] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15. „Tema distrucţiei istoriei ontologiei stă astfel laolaltă cu tema expunerii sensului existenţei ca explicaţie premergătoare a existentului uman în temporalitatea sa" (B. Rolf, *Die Destruction der Substantialität in der Analytik des Daseins. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Existenz*, Köln, 1977, p. 15). După ce urmăreşte paragrafele 10, 19—21, 64 din *Sein und Zeit*, B. Rolf construieşte un capitol: „*Die Entsubstantialisierung des Subjekts und das Problem der Zeitlichkeit in Fichtes Wissenschaftslehre*". Ideea centrală a acestei „*Inaugural-Dissertation*", este cea a „fundamentului pentru o controversă între filozofia subiectivităţii şi filozofia existenţei"; ambele concordă în luarea „existentului *(das Seiende)*, care sînt eu însumi, ca bază de plecare a interogării filozofice", ajungînd însă „în expunerea ontologică a acestui existent la rezultate fundamental diferite" (p. 17). Teza „depăşirii substanţialităţii" se află şi în studiul lui F.-W. von Hermann, *Sein und Cogitationes. — Zu Heideggers Descartes-Kritik*, în vol. *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 235—254. Este interesant că

Texte semnificative, aparținînd perioadei dominată de *Sein und Zeit*, argumentează că preocuparea lui Heidegger pentru resemnificarea fenomenologiei a rămas constantă. „Fenomenologia — scria Heidegger — nu este o știință filozofică printre altele, nici preștiință pentru restul acestora, ci expresia «*fenomenologie*» este titlul pentru *metoda filozofiei* științifice în genere... Lămurirea ideii de fenomenologie este asemănătoare ca semnificație cu expunerea conceptului de filozofie științifică" [34]. În acest sens, filozofia este „știință despre existență"; „*existența (Sein) este unica și veritabila temă a filozofiei*... aceasta exprimată negativ: filozofia nu este *știință despre* existent *(Seienden)*, ci despre *existență* sau, așa cum sună expresia greacă, *ontologie*" [35].

În alți termeni, Heidegger respinge ideea filozofiei ca viziune generală asupra lumii, considerînd-o ca o asociație conceptuală de tipul „un fier lemnos" și susține că, „în ansamblul prelegerii", va căuta să fundeze filozofia din ea însăși, întrucît este „*o operă a libertății umane*" (subl. ns.) și ca atare, „trebuie îndreptățită din ea însăși ca ontologie universală" [36].

Întrucît „ontologia este știința existenței", iar „existența este totdeauna existența unui existent", trebuie să deosebim între *existență* și *existent*; această deosebire „este una constitutivă înainte de toate pentru ontologie" și „o indicăm ca *diferență ontologică (ontologische Differenz)*, adică „ca despărțire *(Scheidung)* între existență și existent" [37]. Această „știință despre existență" o putem numi „știință transcendentală", înțelegînd aici prin „transcendental" altceva decît Kant; ea se deosebește și de „metafizica vulgară" [38]. Metoda *ontologiei* este *fenomenologia* [39].

Textele publicate recent aruncă astfel o nouă lumină asupra tematicii operei heideggeriene și a unității de soluționare, permițînd interpretarea „conversiunii" în sensul continuității și nu al rupturii între „filozofia timpurie" și cea „tîrzie" a lui Heidegger. Interpreții au subliniat „trecerea de la ontologia existențială la teoria istoriei existenței"; „gîndirea timpurie și cea tîrzie a lui Heidegger *concordă* în aceea că ambele se străduiesc în jurul unei radicalizări a proble-

---

tot von Hermann, care a editat vol. 24 din *Gesamtausgabe*, a scris și un studiu semnificativ *Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihrer Grundstellung*, în *Der Idealismus und seine Gegenwart*, p. 231—256. Teza lucrării este aceea a opoziției: *absolutes Ich und Dasein* (p. 232) și a raportării critice a lui Heidegger la tradițiile oricărei ontologii, inclusiv ale celei spiritualiste.

[34] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 3. Este de reținut că aceste prelegeri de la Marbug (1927) constituie, după precizarea lui Heidegger, „o nouă punere în formă a secțiunii a treia a primei părți din *Sein und Zeit*" *(Ibidem*, p. 1).

[35] *Ibidem*, p. 15. În continuare, autorul subliniază: „Filozofia este interpretare teoretico-conceptuală a existenței, a structurii și a modalităților sale. Ea este ontologică. Viziunea asupra lumii *(Weltanschauung)* este, dimpotrivă, cunoaștere instituită despre existent și luare de poziție față de acesta, *nu ontologică, ci ontică* (subl. ns.). Formarea viziunii asupra lumii cade în afara cercului de teme ale filozofiei".

[36] *Ibidem*, p. 16. Heidegger reia aici teme din *Sein und Zeit:* „noi interpretăm existența pornind de la timp *(tempus)*. Interpretarea este una temporală. Problematica fundamentală a ontologiei ca determinare a sensului existenței pornind de la timp este aceea a temporalității" (p. 22).

[37] *Ibidem*, p. 22.

[38] *Ibidem*, p. 23. „Problema diferenței ontologice" este tratată apoi pe larg (p. 322—470) în toată partea a doua a acestor prelegeri. Ideea centrală: „temporalitatea este condiția posibilității înțelegerii existenței în genere; *existența se concepe și înțelege pornind de la timp*" (p. 389).

[39] *Ibidem*, p. 466. Așa cum s-a observat, „cu conceptul de *diferență*, Heidegger se opune în mod conștient dialecticii lui Hegel"; pentru acesta din urmă „fiecare diferență va fi redusă în identitate", în timp ce pentru Heidegger „faptul gîndirii este diferența ca diferență", este „ducerea pînă la capăt *(Austrag)* a diferenței ontologice" (R. Kühn, *Hinweise auf die ontologische Differenz bei Martin Heidegger*, Tübingen, 1974, p. 49, 61). Ideea unui Heidegger ca „un Hegel redivivus" (Fr. J. von Rintelen, *Martin Heidegger*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Portraits, Premier Volume, Fischbacher-Morzorati, Paris-Milano, 1964, p. 736) devine astfel greu de susținut. Oricum, Heidegger rămîne opusul lui Hegel și al dialecticii speculative clasice. De fapt, teza „diferenței ontologice", tratată și în lucrarea *Identität und Differenz* (1957), este și aceea care-l desparte de tradițiile materialiste aristotelice. Căci la Heidegger „existența nu mai are nici un aspect cunoscut", „se exclude existența concretă a lucrurilor" (H. Seide, *Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 30, Heft 2, 1976, p. 220, 222).

mei adevărului"[40]. Nu întîmplător, se pare, „*Kehre*" acţionează latent (încă înainte de a apare ca termen!) în dezbaterea despre adevăr[41].

4. „Ontologia fundamentală" din *Sein und Zeit* nu constituie astfel soluţia ultimă în demersul heideggerian, ci numai una „pe cale". Opoziţia dintre „autentic" şi „neautentic" şi definirea tematicii umane numai din unghiul de vedere al lui *Dasein*, care este *Sein-da*, adică un existent „deschis", şi-a găsit expresia în teza imposibilităţii realizării lui *Dasein*, definit ca „existenţă către moarte" (*„Sein zum Tode"*), totdeauna în „iminenţa" morţii sale[42].

Un nou concept, propus într-o anumită modalitate în lucrarea principală[43], devine teren al „conversiunii" *(Kehre)*, care mută discuţia pe terenul studierii creaţiei şi al limbajului, nu pentru a renunţa la ontologie — „sensul existenţei" rămîne tema constantă — ci pentru a desfăşura o ontologie. O *ontologie a umanului* în alt sens, deoarece Heidegger a intuit faptul că *umanul nu se află numai în om, ci în creaţia umană*. Nu întîmplător, poate, intervine aici tema libertăţii, ca „esenţă a adevărului" şi ca „dezvăluire" a acestuia prin opera de artă.

O orientare de factură romantică este de aici iminentă. Anunţată prin teza: *„das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit"*[44], o ontologie a libertăţii pe motive fichteene se desfăşoară în forma ontologiei operei de artă, în care se defineşte şi „esenţa adevărului" şi „sensul existenţei", adevărul ei. Ca o reacţie faţă de gnoseologism şi de psihologism, aici totul se ontologizează, ontologia devine ontologism!

Nu fără dreptate, se pare, Gadamer l-a situat pe Heidegger în continuarea tradiţiei neoromantice a „filozofiei vieţii", ca principal autor al universalizării demersului hermeneutic. „Atunci cînd Heidegger a întreprins revederea autoexpunerii sale transcendental-filozofice din *Sein und Zeit*, a trebuit să ia în atenţie din nou într-o modalitate corectă problema vieţii"; prin „interpretarea transcendentală" a comprehensiunii *(des Verstehens)*, „problema hermeneuticii dobîndeşte un contur universal, ba chiar adaosul unei noi dimensiuni. Apartenenţa interpretului la obiectul său, care în reflecţia şcolii istorice nu şi-a putut găsi nici o legitimare, primeşte acum un sens concret: a dobîndi producerea acestui sens, este de acum sarcina hermeneuticii"[45].

Ieşirea din modalitatea aplicării hermeneuticii ca „analitică existenţială" (în *Sein und Zeit)* este marcată de cercetarea problemei adevărului, fără de care însăşi hermeneutica operei nu este inteligibilă. Dincolo de lu-

---

[40] W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, p. 57, 58. „Conversiunea se arată ca atare conversiune numai în legătură cu conceptul de adevăr" (E. Tugendhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 364).

[41] Aşa cum precizează Hans-Georg Gadamer, Heidegger „numea experienţa gîndirii sale «conversiune» *(Kehre)*, nu în sensul teologic al unei reveniri *(Umkehr)*, ci aşa cum el o cunoştea din dialectul său", aşa cum se întrebuinţa în „Pădurea Neagră"; „conversiunea este inflexiunea *(Biegung)* drumului care duce către munte. Acesta nu are o revenire, ci este drumul care se îndreaptă în direcţia opusă, pentru a conduce mai sus. Încotro? Aceasta nu va putea nimeni să o spună aşa de uşor. Nu de puţine ori, Heidegger a numit una din culegerile sale cele mai importante «*Holzwege*». Acestea sînt drumuri care nu duc mai departe şi se strîng către urcuşul bătătorit sau către reîntoarcere. Acesta rămîne însă cel mai înalt" *(Philosophische Lehrjahre*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 217—218).

[42] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 235 urm. Tema omului-posibilitate, a neîmplinirii umanului în omul ca atare (individ-persoană) a fost exprimată de autor în versurile: *„Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch" (Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 5).

[43] În *Sein und Zeit*, adevărul era tratat în cadrul „structurii existenţiale a *Daseinului*"; „adevăr «există» *(gibt es)* numai şi atîta timp cît există *Dasein*" (p. 226). Cu alte cuvinte, conceptul de adevăr este unul „transcendental", condiţiile posibilităţii adevărului se află în subiect (p. 230).

[44] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 81. „*Wesen*" înseamnă aci: „fundamentul *(Grund)* posibilităţii interne a ceea ce în primul rînd şi în general este în stare a fi cunoscut"; aceasta are sens numai dacă admitem „*das Seyn*" ca „deosebire între existenţă şi existent"; „răspunsul la întrebarea despre esenţa adevărului este spunerea *(die Sage)* unei conversiuni în cadrul istoriei existenţei *(des Seyns)*. Deoarece de ea aparţine un pisc ce luminează, *Seyns* apare iniţial în lumina unei retrageri ce se ascunde. Numele acestei lumini este ἀλήθεια (p. 81, 96, 97). Această „lumină" este „adevărul existenţei" şi el „se dezvăluie" în formele creaţiei, nu ale existenţei, după Heidegger.

[45] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 249.

crările cunoscute[46], texte inedite pun în lumină importanța temei adevărului, și a logicii însăși, aparent refuzată în lucrările anilor 1927—1928, oricum subordonată elaborării metafizicii înțeleasă ca ,,ontologie fundamentală'' (,,prima treaptă a metafizicii existentului-uman'')[47].

Preocuparea lui Heidegger pentru tematica adevărului se desfășoară în contextul unor studii temeinice asupra istoriei gîndirii, în special asupra lui Aristotel, a lui Kant și apoi Husserl. Așa cum preciza W. Biemel, în prelegerile sale de la Marburg, ,,Heidegger opune logicii tradiționale logica ce filozofează *(philosophierende)*, o logică în care se întreabă despre λόγος, o logică a adevărului. Preliminar, el cercetează stadiul logicii contemporane pe exemplul *logicii* care merge cel mai aproape de logica bazată pe filozofare, anume « Cercetările logice » ale lui Husserl''[48].

Heidegger subliniază în principal semnificația unei logici gnoseologice, în centrul căreia se află tema adevărului, pe fondul mai larg al ontologiei umanului. ,,Limba, discursul, gîndirea — scrie Heidegger — constituie laolaltă modul de a fi al omului, în care acesta relevă pentru sine și ceilalți lumea și propriul existent-uman *(Dasein)* ... Ca știință despre discurs *(Rede)*, logica îl cercetează pe acesta în ceea ce este el propriu-zis, adică în manifestarea lui. Pentru logică, discursul are ca temă de-a se referi la fundamentul ei: să permită a vedea lumea și existența umanului, în genere existentul''[49]. Cu alte cuvinte, tema este ,,adevărul în sensul său general cel mai deplin'', nu ca ,,științele particulare'', care se ocupă cu adevăruri; ,,problema adevărului originar și propriu, adică a existenței primare a adevărului, este chestiunea fundamentală a logicii''[50].

Ideea centrală a consubstanțialității dintre adevăr și existență constituie apoi premisa

[46] *Vom Wesen der Wahrheit*, (1943); *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942). În acestea, ,,adevărul originar'' nu mai este ,,un existențial'', adică nu valorează doar ,,ca determinare a existentului-uman'', ci este ,,un principiu al existentului însuși'', implicit, ,,al existenței însăși'', ceea ce subliniază importanța orientării ,,de la existentul-uman la existență'' (M. Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 136, 140, 141).

[47] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, p. 1, 225 urm. Această ediție cuprinde și textul disputei care a avut loc la Davos, în 1929, între Heidegger și neokantianul Cassirer, opus interpretării *Criticii rațiunii pure* ca ,,fundare expresă a metafizicii'' (vezi p. 243). Asupra acestei *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* a discutat pe larg H. Declève, în lucrarea *Heidegger und Kant;* ideea centrală este următoarea: interpretările lui Kant ,,ca teoretician al cunoașterii, ca moralist, chiar ca filozof al istoriei'' nu ating, după Heidegger, esențialul, anume: ,,Kant a fost primul care a pus, oricît de imperfect ar fi făcut-o, problema fundamentală a unei înțelegeri a existenței în raport cu timpul'' (p. 3).

[48] W. Biemel, *Nachwort* la M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923—1944*, Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hrsg. von Walter Biemel, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 417. În aceste prelegeri se află și o interpretare a *Criticii rațiunii pure*, cu sublinierea ,,semnificației problematicii timpului pentru Kant''; aceasta constituie ,,piesa esențială'' *(Kernstück)* a lucrării mai tîrzii *Kant și problema metafizicii*, cu deosebirea — precizează editorul — că analizele particulare sînt mai în detaliu elaborate decît în lucrarea din 1929'' *(Ibidem*, p. 417). Studierea acestor texte și a altora care au apărut între timp, ne introduce de fapt în laboratorul creației heideggeriene și, implicit, poate dezvălui sensuri noi ale acesteia, puneri de probleme necesare și utile pentru tematica filozofico-ontologică actuală.

[49] M. Heidegger, *Logik*, p. 6.

[50] *Ibidem*, p. 7, 11—12. La întrebarea ,,Ce este adevărul''? (p. 22), Heidegger dezvoltă un larg răspuns, concretizat în cele din urmă, pe fondul evaluării criticii husserliene a psihologismului, precum și a unei resemnificări a ,,logicii transcendentale'' kantiene, în ideea că adevărul se poate înțelege în ontologia existentului care este *Dasein* (p. 415). Este semnificativ că Heidegger a avut mereu în atenție tocmai în acest sens *Critica rațiunii pure*. Astfel, în lucrarea *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (textul inițial pregătit pentru prelegerile de la Freiburg din ,,semestrul de iarnă'' 1935/36, cu titlul *Grundfragen der Metaphysik*, redactat în formă definitivă în 1962) Heidegger scrie: ,,Chestiunea kantiană despre lucru privește intuiția și gîndirea, experiența și principiile acesteia, adică privește omul. Întrebarea: ce este un lucru? este întrebarea: ce este omul? Aceasta nu înseamnă că lucrurile devin o putere umană, ci, dimpotrivă: omul este de conceput ca ceea ce deja depășește lucrurile, cu condiția însă ca să le întîlnească ... în întrebarea lui Kant despre lucru se deschide o dimensiune care se află între lucru și om, care, în afară și dincolo de lucruri, se reorientează spre om'' (2. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1975, p. 189). Se pare astfel că, orice cercetare heideggeriană asupra lui Kant

înţelegerii adevărului ca ,,dezvăluire", mod de dezvăluire a sensului existenţei, prin uman şi în sfera umanului. Ontologia operei de artă probează aceasta, venind totodată ca un dincolo de ,,ontologia fundamentală" şi ca o pregătire pentru ceea ce s-a numit ,,*Heideggers späte Philosophie*".

S-a remarcat, pe bună dreptate, că paginile lui Heidegger asupra artei ,,vizează mai ales o soluţie în domeniul ontologic"; el are însă meritul ,,de a fi reacţionat împotriva unei poziţii exclusiv estetice şi formale a artei, într-o epocă în care era atît de des teoretizată ca un pur contrapunct tehnic"[51]. Rolul central pe care-l joacă aici *conceptul de adevăr* îndreptăţeşte teza că acesta constituie ,,unul dintre conceptele centrale ale gîndirii heideggeriene"; căci înţelegerea heideggeriană ,,a limbajului ca poezie" nu se poate clarifica decît pe terenul concepţiei sale despre ,,esenţa adevărului"[52].

Heidegger porneşte de la premisa că artistul şi opera ,,sînt, atît în sine cît şi în raportarea lor reciprocă printr-un al treilea", anume *arta*; de aceea, ,,chestiunea cu privire la originea operei de artă conduce la aceea despre esenţa artei", întrucît ,,arta se fixează în opera de artă"[53]. După analiza amănunţită a unui cerc în care se mişcă argumentarea, autorul ajunge la încheierea că, deşi are ceva comun cu lucrul, opera de artă este mai mult decît un lucru. ,,Dimensiunea comună cu lucrul *(das Dinghafte)* este, evident, materia din care constă" şi care este ,,substratul şi cîmpul pentru configuraţia *(Formung)* artistică"; ,,ca operă, opera revelează o lume, ţine deschisă deschiderea lumii"[54].

În opera de artă ,,s-a instituit adevărul existentului"; astfel ,,esenţa artei" ar fi: ,,*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*"[55]. Căci ,,opera revelează o lume şi renovează *(stellt her)* pămîntul", între cei doi factori — ,,lume" şi ,,pămînt" instituindu-se un conflict *(Streit)*; în opera de artă ,,se instituie adevărul", care se justifică în operă, ca ,,această dispută a lumii şi a pămîntului"[56].

În opera de artă se ,,dezvăluie" adevărul existenţei: acesta se împlineşte în creaţie ca ,,*Unverborgenheit*" (revelare), *alethéia* a existentului; de aceea, ,,orice artă este în esenţă poezie" *(Dichtung)*, aceasta (poezia) fiind ,,spunerea *(Sage)* revelării existentului"[57]. Astfel, ca, ,,punerea-în-operă a adevărului *(das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit)*, arta este poezie"; ,,esenţa artei este poezia", iar ,,esenţa poeziei este instituirea *(die Stiftung)* adevă-

---

conduce la o mereu înnoită descoperire a omului!

Legate de prelegerile grupate în vol. 24 din *Gesamtausgabe*, sub titlul *Grundprobleme der Phänomenologie*, cele grupate în vol. 25 sub titlul *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (hrsg. von Ingtraud Görland, 1977), cuprind materialele redactate pentru ,,semestrul de iarnă" 1927—1928 şi oferă o imagine mai completă a raporturilor cu ştiinţa pozitivă şi a semnificaţiei lui Kant în gîndirea lui Heidegger.

[51] G. Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, Vol. II, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1976, p. 287, 303. De fapt, estetica lui Heidegger este esenţialmente ,,legată de teoria esenţei adevărului", mai precis, este ,,o etapă ce marchează evoluţia metafizicii însăşi" (J. Sadik, *op. cit.*, p. 13, 148).

[52] W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, în ,,Man and World" nr. 4/1969, p. 494, 500. În vol. *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, Hamburg, 1973), autorul citat a dezvoltat pe larg ideea că ,,esenţa originară a artei a fost gîndită de Heidegger pornind de la esenţa adevărului" (p. 96).

[53] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, în vol. *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 7, 8. Aşa cum s-a precizat, Heidegger este mai aproape de spiritul mai avid de concret al criticii moderne în artă, el renunţînd şi la ,,spiritul absolut" (Hegel) şi la ,,spiritul obiectivat" (N. Harr.nann); ,,arta lipsită de operă este un inconceptibil, numai ca operă ea este reală. Arta *este* ca operă de artă; altfel nu se poate spune nimic despre ea" (W. Perpeet, *Heidegger Kunstlehre*, în vol. *Heidegger*, hrsg. von O. Pöggeler, 1969. p. 217).

[54] M. Heidegger, *ibidem*, p. 16, 34.

[55] *Ibidem*, p. 25, 28.

[56] *Ibidem*, p. 35, 37, 45, 51. Aşa cum preciza H. G. Gadamer, ,,veritabila teză ce deschide studiul lui Heidegger asupra originii operei de artă este că «pămîntul» constituie o determinare necesară a existenţei *operei* de artă"; ,,mi se pare că articolul despre opera de artă îşi are semnificaţia fundamentală în aceea că prezintă un indiciu pentru demersul propriu lui Heidegger cel tîrziu"; căci opera de artă ,,nu este numai punerea în deschidere a unui adevăr, ci este ea însăşi un *eveniment (Ereignis)*. Cu aceasta se oferă o cale spre critica heideggeriană a metafizicii occidentale" *(Zur Einführung in ,,Der Ursprung des Kunstwerks"*, Reclam Jun., Stuttgart, 1970, p. 110, 119). Originile conceptului de ,,eveniment", care domină gîndirea tîrzie a lui Heidegger, se află astfel în studiul operei de artă şi nu al ştiinţei moderne! Un motiv în plus să vorbim de continuitatea romantică în creaţia teoretico-ontologică a lui Heidegger!

[57] M. Heidegger, *ibidem*, p. 59, 60, 61.

rului" și, ca, atare este istorică"[58]. Pe scurt, „în esența sa arta este origine și nimic altceva, este o modalitate caracteristică prin care se înfăptuiește adevărul și astfel devine istoric"[59].

Heidegger manifestă o admirație deosebită pentru creația lui Hölderlin, considerat, „poetul poeților"; „noi, oamenii, sîntem un dialog *(Gespräch)*. Existența omului se fundează în limbă, însă aceasta se petrece propriu-zis în *dialog*", care, în unitatea lui „e suportul existentului nostru uman *(Dasein)*"[60]. „Spunerea poetului este fundare nu numai în sensul liberei dăruiri, ci și în cel al întemeierii existentului-uman"; „poetică" este „existența umană *(Dasein)* în temeiul ei" și astfel „poezia este suportul istoriei", „denumirea fondatoare a existenței și a esenței tuturor lucrurilor"[61].

Esența creației lui Hölderlin este ideea adevărului ca ἀλήθεια. Așa cum spune Heidegger, „adevărul aparține esenței existenței"; ca și Hegel, Hölderlin se află „sub puternicul și fecundul imperiu al lui Heraclit, însă cu deosebirea că Hegel privește înapoi și încheie un drum, pe cînd Hölderlin privește înainte și deschide unul nou"; înaintea lui Nietzsche, Hölderlin a înțeles „marele început al întregii existențe umane grecești"[62]. Poate de aceea, Heidegger însuși aprecia mai tîrziu că „grecii înseamnă pentru noi o restituire *(Herausforderung)* copleșitoare", o gîndire „inaugurală"[63].

5. O cît de sumară discuție asupra „celui din urmă Heidegger", de fapt, începînd cu celebra *Scrisoare asupra «umanismului»* (1947), ne arată o trecere treptată în prim plan a perechii conceptuale „*Sein und Geschichte*". Pe acest fond, problematica umanului, a limbajului, destinului și tehnicii anunță deja o nouă dezvoltare și permite și lămurirea „cazului Heidegger", de fapt a poziției sale față de politică și religie.

---

[58] Ibidem, p. 62, 64. Așa cum a precizat W. Biemel, (în *Martin Heidegger*, 1973, p. 95) „determinarea dată de Heidegger artei ca poezie nu înseamnă nicidecum reducerea tuturor artelor la poezie *(Poesie)*, ci numai că în orice artă poetizatul *(das Gedichtete)* este adevărul în sens de revelare *(Unverborgenheit)*".

[59] M. Heidegger, *ibidem*, p. 65. Pe aceste temeiuri, în alte lucrări Heidegger face din poezie domeniul unei noi ontologii. Semnificative sînt cîteva dezvoltări din lucrarea *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), aparținînd aceleiași perioade *(Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935): ... *„doch dichterisch wohnet/der Mensch auf dieser Erde"* („poetic omul trăiește pe acest pămînt") — scria Heidegger în *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (în vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 39). Esența metafizică (ontologică) a poeziei apare și mai clar în comentarea versului din *„Andenken"* (Memorial), tot al lui Hölderlin: *„Was bleibt aber, stiften die Dichter"* (Ceea ce rămîne este fundat de poeți) *(Ibidem*, p. 38,78).

[60] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 32, 36.

[61] *Ibidem*, p. 39, 40. Apare aici termenul: *das Seyn* ca „adevărul existentului" (p. 127). Așa cum preciza H.-G. Gadamer *(Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971, p. 85—86), descoperirea lui Hölderlin „a făcut epocă în gîndirea lui Heidegger". Cercetări mai recente au subliniat că Heidegger a aflat la Hölderlin, „forma de denumire a împlinirii cunoașterii existenței" și, ca atare, l-a considerat pe acesta ca „poetul diferenței ontologice", prin aceasta marcînd o nouă etapă în dezvoltarea meditației sale filozofice, a ontologiei sale (Chr. Nwodo, *The Role of Art in Heidegger's Philosophy*, în „Philosophy Today", Vol. 21, N° 3—4, 1977, p. 295).

[62] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1976, p. 78, 96. Textul a fost elaborat pentru prelegerile din „semestrul de vară" 1935 la Universitatea din Freiburg; de aici și comunitatea de concepție cu ontologia operei de artă și a poeziei în speță.

[63] M. Heidegger, — E. Fink, *Heraklit. Seminar. Wintersemester 1966—1967*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 9. Așa cum preciza Jean Beaufret, „cu Heraclit și Parmenide se împlinește fundarea însăși a filozofiei occidentale. Către ei duce ca la secretul unei surse ceea ce este încă viu în fondul gîndirii noastre. Se poate spune că noi gîndim prin ei, chiar dacă nu gîndim ca ei; căci ei sînt lumina în care se revelează inițial profunzimea gîndirii noastre" *(Dialogue avec Heidegger*, p. 38).

În acest context, trebuie reținut că numai Nietzsche a mai reprezentat pentru Heidegger un moment atît de important în mersul gîndirii. Încă în prelegerile de la Freiburg din 1936—1940, Heidegger prezenta gîndirea lui Nietzsche ca „desăvîrșirea metafizicii occidentale" (Vezi *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, în *Holzwege*, p. 193—247); departe de a fi „o părere a ateistului Nietzsche", această formulă „denumește soarta a două milenii ale istoriei occidentale" (p. 196—197).

Imensa literatură[64] ce susţine astăzi o veritabilă ,,*Heideggerforschung*'' oferă şi mai largi posibilităţi de evaluare decît pînă acum, dar ridică şi mari dificultăţi de interpretare. La aceasta se adaugă situaţia specifică a lui Heidegger, care, deşi de o considerabilă influenţă, nu a determinat o şcoală heideggeriană ca atare. Chiar dispariţia sa neaşteptată, la 26 mai 1976, la respectabila vîrstă de 86 de ani, a stîrnit relativ puţine ecouri[65].

S-a remarcat, pe bună dreptate că, ,,atunci cînd dispare un asemenea gînditor ca Heidegger, ale cărui opere s-au succedat de-a lungul a aproape cincizeci de ani, lumea caută să evalueze ceea ce îi datorează, ceea ce face ca după el să nu se mai poată gîndi la fel ca înainte. În acest caz, totuşi, este de două ori dificil să ne pronunţăm. Pe de o parte, *Heidegger nu a lăsat un corp doctrinar* (subl. n.); el însuşi şi-a asumat sarcina unei gîndiri pregătitoare, a vrut să deschidă o cale şi, prin definiţie, nu ştim, chiar el însuşi nu ştia, ce ar rezerva această cale în cazul în care ea ar fi urmată... Pe de altă parte, nu ştim dacă această cale va fi urmată, nu ştim care va fi audienţa viitoare a lui Heidegger'' [66].

Heidegger însuşi a simţit nevoia clarificării ,,cazului'' său, a ceea ce s-a numit,,*der Fall Heidegger*'', de fapt nu numai sub aspectul atitudinii politice, ci, în genere, al rosturilor creaţiei sale. Interviul[67] acordat revis-

[64] Menţionăm existenţa următoarelor bibliografii: W. Biemel, *Martin Heidegger*, 1973, p. 159—174; *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917—1972*, hrsg. von Hans Martin Sass, Anton Haim, Meisenheim am Glan, 1975, 225 p.; W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, 1975, p. 221—234. Menţionăm că, pe lîngă bibliografia semnalată în aceste volume, numai parţial folosită de noi în acest studiu, au mai apărut lucrări importante, care, din păcate, nu ne stau la îndemînă. Dintre acestea amintim: Metha, J. L. *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, University of Hawaii Press, 1976, XVI, 510 p.; Mongis, Henri, *Heidegger et la Critique de la notion de valeur: La destruction de la fondation métaphysique*, Phaenomenologica 74, The Hague, M. Nijhoff, 1976, XI, 221 p.; Ugo Maria Ugatio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano, Mursia, 1976, 190 p.; A. Savigano, *Psicologismo et giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal*, La Garangola, Padova, 1976, 243 p.; Pietro De Vitiis, *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia, Florence, 1974, 256 p.; *Heidegger, Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, hrsg. von Werner Marx, Karl Alber, Freiburg-München, 86 p.; *Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26.V.1976*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 64 p.; *Erinnerung an Martin Heidegger*, G. Neske, Pfullingen, 1977.

[65] Este semnificativ că, dintre revistele germane mai importante de filozofie, numai ,,Zeitschrift für philosophische Forschung'' (Bd. 30, Heft 3, 1976, p. 482) a anunţat sec: ,,La 26 mai anul curent a decedat după o scurtă boală la Freiburg im Breisgau, în vîrstă de 86 de ani, filozoful Martin Heidegger. Înhumarea a avut loc în localitatea natală Messkirch/Baden''. Fără a-i consacra numere speciale, revistele franceze au publicat articole dintre cele mai semnificative. Astfel, *Pierre Aubenque*, mărturisea ,,convingerea, totodată dureroasă şi luminoasă, că, în persoana omului căruia nu-i citisem numai cărţile, ci pe care-l apropiasem şi îl cunoscusem, dispărea unul dintre cei mai mari gînditori ai istoriei'' (*Martin Heidegger. 1889—1976. In memoriam*, în ,,Les Études philosophiques'' nr. 3, 1976, p. 260).

[66] André Doz, *Martin Heidegger*, în ,,Revue de Métaphysique et de Morale'', nr. 4, 1976, p. 435. Dincolo de aceste întrebări, inevitabile în stadiul actual al cercetării, s-a apreciat cu multă luciditate, că Heidegger interesează astăzi ,,pentru raţiuni precise'', întrucît el ,,nu este un filozof sau un scriitor obişnuit, ci *un simptom*'' (subl. n.), ,,cu nimic mai prejos decît un reprezentant al unei *Philosophia perenis*'' (J.-P. Cotten, *Heidegger*, Editions du Seuil, Paris, 1974, p. 6).

[67] ,,*Nur noch ein Gott kann uns retten*''. *SPIEGEL — Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966*, în ,,Der Spiegel'', nr. 23, 1976, p. 193—219. Interviul a fost acordat revistei menţionate la 23 septembrie 1966; după voinţa autorului, nu a fost publicat însă în timpul vieţii sale, ci numai la 31 mai 1976. ,,A fost dorinţa sa — precizează redacţia — să răspundă la reproşurile (*Vorwürfe*) ce i s-au făcut în privinţa atitudinii sale sub al treilea Reich''. Heidegger însuşi vedea în acest interviu o contribuţie la ,,clarificarea cazului meu'' (p. 193). În ceea ce priveşte atitudinea lui Heidegger faţă de fascism, faptul rămîne fapt, dincolo de orice explicaţii: chiar dacă s-a retras după 10 luni din funcţia de rector, şi a încercat o anumită justificare pe fondul general de dezorientare ce domina pe atunci în mediile universitare germane, ceea ce s-a numit ,,greşeala'' din 1933 rămîne o gravă vină morală. De aceea, *interviul* menţionat ne interesează aici nu sub aspectul explicaţiilor atitudinii lui Heidegger în 1933 şi după aceea, ci prin latura de clarificare a construcţiei sale teoretice, a ontologiei sale, care nu traduce pur şi simplu o atitudine politică, ci pune probleme reale ale omului contemporan, dincolo de formula: *Sein zum Tode!*

tei ,,Der Spiegel'' este pentru toate acestea semnificativ.

Ideea centrală a interviului (dată și în titlu!) — *,,numai un Dumnezeu ne-ar putea încă salva''* — readuce în discuție sensul vestitei *,,Kehre''* (și al demersurilor ,,celui din urmă Heidegger'' în genere), dar și conștientizarea crizei spirituale a Occidentului și o tîrzie căință, determinată de forța ireparabilului pentru ceea ce a fost și de neputința integrării noului ce bătea la porțile ,,faptului gîndirii''!

Este meritul lui Pierre Aubenque de a fi judecat cu luciditate totodată drama tacit trăită în adîncurile unei înzestrate și cultivate vieți sufletești ce se desfășura deja sub semnul amurgului, și sensurile mai adînci ale construcției ontologice a ,,celui din urmă Heidegger''[68]. ,,Un Dumnezeu'': — preciza P. Aubenque — nu era vorba de Dumnezeul creștin, în mod prematur intrat în teologie și de atunci marcat iremediabil de platonism; era Dumnezeul de care vorbește adesea Hölderlin sau chiar « noul Dumnezeu » în legătură cu care Nietzsche se impacienta că, după două sau aproape două mii de ani, nu apăruse încă. Mai mult decît amintirea sau comemorarea (s-a exagerat, mi se pare, importanța presocraticilor pentru gîndirea lui Heidegger), sentimentul *(Stimmung)* așteptării îmi pare a fi marcat cel mai continuu gîndirea sa''[69].

Heidegger ne apare astfel situat în continuarea tradiției romantice. Chiar dacă evoca ,,noaptea'' unei ,,ierni fără sfîrșit'', care ,,amenință să răspîndească asupra lumii regnul planetar al tehnicii'', Heidegger ,,nu era filozoful nici al tenebrelor, nici al sfîrșitului zilei'', ci credea ,,într-o nouă primăvară a existenței''[70]. Ideea romantică a sentimentului așteptării, (deci nu a unui sfîrșit absolut!) este formulată de Heidegger însuși: ,,Filozofia nu va putea provoca nici o schimbare nemijlocită a stării actuale a lumii, ceea ce e valabil și pentru simțurile și silințele umane. *Numai un Dumnezeu ne mai poate salva.* Unica posibilitate care ne rămîne este să pregătim în gîndire și în poezie *(Dichten)* o stare pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui''; ,,noi putem numai să aducem în gîndire, să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare''[71].

Prezența omului, a ,,regnului planetar al tehnicii'' a pericolului — constituie teme ce trimit retrospectiv, dincolo de acest interviu, la problematica ,,celui din urmă Heidegger''[72]. Dominată de prezența temei *,,das Sein''*, gîndirea tîrzie a lui Heidegger anunță: omul ,,întrebuințează existența în sensul revelării, apărării și configurării sale. Esența tehnicii o văd în ceea ce numesc tendință spre confi-

---

[68] *P. Aubenque* povestește că, la ultima sa întîlnire cu Heidegger, în decembrie 1968, într-un cerc restrîns la Hamburg, la Carl Friedrich von Weizsäcker, cînd, între altele, a venit vorba de H. Marcuse (,,unul dintre cei mai buni elevi ai mei — spunea Heidegger — dar stricat de psihanaliză'') și de ,,revolta studențească'' ce ,,pulsa atunci din plin în Germania'', Heidegger s-a referit pe scurt la ,,reconcilierea umanismului și a tehnicii, a culturii și a formării profesionale, a filozofiei și a științei'' și, în cele din urmă a murmurat: *Nur noch ein Gott könnte uns retten...* Formula a determinat o răceală și noi am început să vorbim despre altceva''; ,,am crezut pentru moment în spontaneitatea formulei'', dar, Heidegger o spusese deja în interviul pentru ,,Der Spiegel'' *(Martin Heidegger... In memoriam*, ,,Les Études philosophique'', nr. 3, 1976, p. 271).

[69] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 271.

[70] *Ibidem*, p. 271—272. Autorul are în vedere aci următorul pasaj din *Wozu Dichter?*: ,,Esența tehnicii ajunge numai încet către zi. Ca simplă zi tehnică, aceasta este noaptea pe terminate a lumii. Această zi este cea mai scurtă; cu ea ne amenință o iarnă unică nesfîrșită'' *(Holzwege*, p. 272).

[71] *SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. Date fiind aceste formule destul de dificile la interpretare, autorul aduce următoarele precizări, care merg, credem, în direcția necesității prezenței omului: ,,pregătirea stării de pregătire ar putea să fie cel dintîi ajutor. Lumea nu poate să fie ceea ce este prin om, dar nici fără om''; ,,gîndirea mea se află într-o inefabilă raportare la poezia lui Hölderlin... el este pentru mine poetul care indică viitorul, care îl așteaptă pe Dumnezeu''; ,,pentru noi astăzi, măreția a ceea ce este de gîndit *(des zu Denkenden)* este lucrul cel mai de seamă'' (p. 209, 214, 219).

[72] Lucrările cele mai importante: *Brief über den « Humanismus »* (1947); *Das Ding. Das Gestell. Die Gefahr. Die Kehre* (1950); *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954); *Die Frage nach der Technik* (1954); *Was heisst Denken?* (1954); *Was ist das — die Philosophie?* (1956); *Zur Seinsfrage* (1956); *Der Satz vom Grund* (1957); *Identität und Differenz* (1957); *Gelassenheit* (1959); *Unterwegs zur Sprache* (1959); *Nietzsche* (1961); *Die Frage nach dem Ding* (1962); *Zeit und Sein* (1962); *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963); *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964); *Wegmarken* (1967 — o reluare a scrierilor principale de mai mici dimensiuni); *Heraklit* (1970); *Phänomenologie und Theologie* (1970); *Vier Seminare* (1977).

gurare *(« Gestell »)*, a cărei funcţie apune : „omul este format *(gestellt)*, revendicat şi provocat *(herausgefordert)* de o putere ce devine evidentă în esenţa tehnicii şi pe care el însuşi nu o stăpîneşte. La această concepţie este de adăugat : gîndirea nu mai pretinde nimic, filozofia este în stadiul terminal *(am Ende)...*" [73].

Care ar fi de acum „sarcina gîndirii?" După ce menţionează că locul filozofiei l-ar lua cibernetica, Heidegger trimite la expunerea sa *Die Frage nach der Technik*, la încheierea acesteia : „interogarea este pietatea gîndirii" *(Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens")* [74] şi precizează : modalitatea de gîndire a metafizicii lăsată prin tradiţie, care s-a încheiat cu Nietzsche, nu mai oferă nici o posibilitate de a afla prin gîndire *(Denkend)* temeiurile epocii tehnicii care abia a început" ; „cum « acţionează » această gîndire, nu ştiu însă nimic. S-ar putea ca drumul gîndirii să conducă astăzi spre tăcere" ; „Misterului supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminare şi diferenţiere al gîndirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negîndit *(Ungedachten)*" [75]

6. În lumina acestor mărturii mai tîrzii apar astfel elemente noi nu numai în lămurirea „cazului Heidegger", ci a întregii sale construcţii teoretice, în centrul căreia nu putem să nu recunoaştem *prezenţa unei problematici reale a omului contemporan şi un proiect de construcţie a ontologiei umanului.*

Statutul acelui *Dasein*, existentul de tip uman, prin studiul limbajului, al destinului şi al „evenimentului" [76], este pus în evidenţă de însăşi „diferenţa ontologică", care apare ca „diferenţă între existenţă şi existent" [77]. Pentru a avertiza împotriva teologizării „conceptului de existenţă", Heidegger spunea : „Deci existenţa — ce este existenţa? Ea este

---

[73] *SPIEGEL — Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. După autor, „rolul filozofiei de pînă acum l-au preluat ştiinţele" şi, ca atare, despre o „acţiune" a gîndirii trebuie să discutăm pe alt teren (p. 209—210). Tema a fost dezvoltată în comunicarea pe care Heidegger a trimis-o la „Colocviul Kierkegaard" (Paris, 1964), publicată în traducerea lui Jean Beaufret în volumul *Kierkegaard vivant* (Gallimard, 1966) şi apoi în volumul : *Zur Sache des Denkens* (M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 61—80). Ideea centrală este următoarea : „De la un capăt la altul filozofia este gîndirea lui Platon, care, în diferite feluri, rămîne determinantă... Nietzsche însuşi caracteriza filozofia ca reîntoarcerea platonismului. Odată cu schimbarea de orientare realizată de Marx, extrema posibilitate a filozofiei a fost atinsă, ea a intrat în stadiul terminal" (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, în *op. cit.*, p. 63).

[74] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl. Neske, Pfullingen, p. 36.

[75] *SPIEGEL-Gespräch*, p. 212. La întrebarea „Aţi putea indica o cale?" Heidegger, deşi răspunde : „Nu cunosc nici o cale spre schimbarea nemijlocită a stadiului contemporan al lumii", consideră totuşi că, „logic, o asemenea cale ar fi omenească posibilă", iar gîndirea ar putea „să o trezească, să o clarifice şi să o pregătească" (p. 212).

În urma experienţei triste din 1933, Heidegger se abţinea astfel de la o angajare directă, ceea ce, pe un alt plan, constituia vina inversă, a ruperii gîndirii de viaţa istorică concretă ! Totuşi, el denunţa consecinţele reale ale „tehnicii planetare" şi încerca o ieşire prin „faptul gîndirii". „Văd starea oamenilor în lumea tehnicii planetare nu ca pe o fatalitate inevitabilă, de nedepăşit, ci mi se pare că sarcina gîndirii constă în a coopera în graniţele ei pentru ca omul să dobîndească o raportare satisfăcătoare la esenţa tehnicii" (p. 214). Din păcate, apelul abstract la „sarcina gîndirii" conduce nu la soluţii veritabile, ci la deliberare în marginea acţiunii ! Analiza lumii „tehnicii planetare", a condiţiilor dominaţiei tehnicii între coordonatele omului înstrăinat în condiţiile societăţii capitaliste contemporane se dovedeşte astfel destul de precară, ceea ce se vede în faptul că explicaţia nu capătă finalizarea într-un proiect constructiv, ci mai mult într-o justificare, într-un îndemn la înţelegere şi împăcare cu condiţiile date. Întrebat despre oportunitatea ieşirii din criză şi a unor reforme, Heidegger răspundea : „După cîte văd, o simplă pornire de la gîndire nu este în stare să intuiască lumea în întregul ei astfel încît să poată oferi soluţii practice" (p. 219). Pe un asemenea fond, încercarea de a-şi justifica atitudinea reacţionară din 1933 prin nevoile unei „reforme" în universitatea germană, mai mult acuză decît scuză, iar formula *„nur noch ein Gott kann uns retten"* devine expresia tîrzie a unei reale neputinţe de a înţelege viaţa istorică concretă, a unei mărginiri structurale a conştiinţei intelectualului burghez din epoca contemporană.

[76] Vezi dezvoltarea acestor teme în articolele menţionate la nota 8, cu observaţiile de rigoare.

[77] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 62. Este de reţinut că Heidegger a introdus formula „în lumina lui « Da » (deschiderea — *n.n.*) locuieşte omul ca cel ce există *(der Exsistierende")* (*Brief über den « Humanismus »)*, în *Wegmarken*, p. 168) şi ca „evenimentul" *(Ereignis)* (*Identität und Differenz*, p. 28 urm.) pentru a marca specificul onticului uman.

na însăşi *(Es Selbst)* ... Existenţa — aceasta lu este nici Dumnezeu, nici un fundament al uminii" [78].

Cultivarea tradiţiilor filozofiei greceşti, ca şi ale celor romantice [79] marchează în fapt dezacordul lui Heidegger cu creştinismul şi cu orice construcţie metafizico-teologică ce transpune sensul (,,destinul") umanului în transcendent. ,,Destinul" nu este decît ,,existenţa însăşi", în care omul are un rol esenţial. ,,Întrucît existenţa absoarbe esenţa omului prin fundarea adevărului ei în existent, omul face parte din istoria existenţei" [80].

Analiza problematicii limbajului accentuează şi mai mult specificul ontologiei heideggeriene. ,,Existentul-uman" apare ca dialogul neîntrerupt cu existenţa, iar limbajul ca ,,evenimentul care dispune de cea mai înaltă posibilitate de a fi a omului" [81]. Pe un alt plan decît Wittgenstein, Heidegger a conştientizat rolul deosebit al limbajului şi a introdus o orientare nouă în filozofia contemporană a limbajului. În studiile asupra lui Hölderlin şi în *Originea operei de artă*, el a pus în lumină, dincolo de ,,limba instrumentală comună şi cea a producerii ştiinţifico-tehnice", ,,limbajul poeţilor şi al gînditorilor"; cu aceasta, ,,filozofia limbajului a celui din urmă Heidegger poate fi considerată ca o întregire necesară şi o corectare a conceptului de limbaj tehnico-ştiinţific al întregii filozofii analitice (şi al lingvisticii structuraliste şi al esteticii lingvistice inspirate de această filozofie)" [82].

În demersurile mai noi, Heidegger propune, în ciuda ,,diferenţei ontologice" (care cere gîndirea laolaltă a *existenţei* şi a *existentului*), ,,tentativa de a gîndi existenţa fără existent"; aceasta ca o necesitate, deoarece altfel ,,n-ar mai exista altă posibilitate de a arunca o privire asupra existenţei"; existenţa *(Sein)* ,,va fi determinată ca prezenţă *(Anwesenheit)* prin timp" [83]. ,,Existenţa" şi ,,timpul" se determină reciproc astfel încît ele nu pot fi decît laolaltă; ,,noi nu spunem: este existenţă, este timp, ci: există *(es gibt)* existenţă şi există timp" [84]. ,,*Es gibt*" se arată ca ,,destinare" *(Schicken)*; ceea ce determină şi acordă ,,existenţa" şi ,,timpul" este ,,evenimentul" *(Ereignis)*, ca ,,ieşire a existenţei în vizibil" [85].

În fapt, Heidegger caută să afle statutul existenţei-umane, al ontologiei umanului, desprinzînd ceea ce uneşte şi ceea cu diferen-

---

[78] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, p. 162. Autorul a marcat şi cu alte prilejuri autonomia filozofiei în raport cu orice teologie. În acest sens, volumul *Phänomenologie und Theologie* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 32) caracterizează ,,filozofia creştină" ca un ,,fier lemnos". Aşa cum s-a subliniat, ,,respingerea" aşa-numitei ,,filozofii creştine" nu apare numai în sensul ,,curăţeniei terminologice", ci intenţionează",,o pledoarie pentru diastaza teologiei şi a filozofiei"; ,,această «filozofie creştină» este cea scolastică în forma noii scolastici, iar căutarea filozofiei «proprii» a lui Heidegger (incorporată mai întîi în gîndirea lui Husserl) se leagă în mod consecvent cu negarea îndreptăţirii existenţei şi posibilităţii perimatei *philosophia chris tiana*" (P. Köster, *Das Fest des Denkens*, în ,,Nietzsche-Studien", Band 4, 1975, p. 228, 229).

[79] Este semnificativ că şi ultima lucrare — *Vier Seminare* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), care înmănunchiază protocoalele a patru seminarii — din 1966, 1968, 1969 (la Le Thor) şi 1973 (la Zähringen), la care au participat admiratori ai lui Heidegger, în frunte cu Jean Beaufret, oglindeşte preocuparea constantă pentru începuturile filozofiei greceşti, îndeosebi pentru Parmenide şi Heraclit. Îndeosebi în dialogul Heidegger — René Chars, apare preferinţa pentru valoarea poeziei şi cultul temelor romantice (p. 21—22). Nu lipsesc preocupările pentru explicarea ,,pericolului *(Gefahr)* diferenţei ontologice" (p. 47—50), de unde rezultă că textele anticilor şi ale modernilor erau mai mult un prilej pentru a înfăţişa şi clarifica tematica heideggeriană! ,,Textul este astfel totdeauna numai un mijloc, nu un scop" (p. 24). De fapt, întregul volum constituie o reexpunere, cu explicaţii utile, a principalelor concepte şi demersuri heideggeriene, cu trimiterile la lucrările sale principale.

[80] M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 1961, p. 489.

[81] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 200. Aşa cum s-a observat, încă filozofia limbajului din *Sein und Zeit* ,,descoperă o lume a vieţii *(Lebenswelt)*, în care totul semnifică, indică, vorbeşte. Existentul-uman se află în punctul central, este punctul de raportare al tuturor raporturilor de indicare... singur *Dasein* este «plin de sens» *(sinvoll)*" (M. Stassen, *Heideggers Philosophie der Sprache in «Sein und Zeit»*, Bouvier, Bonn, 1973, p. 163).

[82] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalitik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 271.

[83] M. Heidegger, *Zeit und Sein*, în *Zur Sache des Denkens*, p. 2.

[84] *Ibidem*, p. 5.

[85] *Ibidem*, p. 10, 20, 22. Dificultăţile acestei tematici sînt accentuate de introducerea conceptului de ,,*Gelassenheit*", care marchează raportarea ,,simplă şi liniştită" către ,,lumea tehnicii" *(Gelassenheit*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1959, p. 23, 24).

ţiază ,,existenţa'' şi ,,timpul''. Este clară ideea că discursul asupra umanului trebuie legat de o metafizică (în particular, o ontologie) a timpului.

Cu aceasta se readuce în discuţie *tema ,,umanismului''* şi *polemica lui Heidegger cu umanismul abstract contemplativ*, din păcate, neînsoţită de o construcţie riguroasă în teoria asupra umanului. Căci ,,în ce constă umanitatea omului? În esenţa sa''; autorul respinge orice umanism, inclusiv umanismul lui Marx, întrucît ,,se fundează pe o metafizică'', care ,,gîndeşte existenţa existentului''; pe fondul tezei după care ,,esenţa omului consţă în existenţa sa'', Heidegger preciza că poziţia faţă de umanism ,,nu înseamnă o gîndire orientată în opoziţie cu umanul, pledoarie pentru inuman'' [86].

Pe fondul concepţiei sale idealiste-nihiliste, Heidegger respinge odată cu formele istorice ale umanismului şi umanismul marxist, acuzîndu-l de dependenţa de o metafizică, de fapt, de o concepţie despre lume a cărei valoare şi semnificaţie autorul vestitei *Sein und Zeit* nu a înţeles-o. Numai astfel se explică încheierea lui Heidegger: ,,expunerea mea despre Marx nu este politică. Ea se raportează la existenţă şi la modalităţile în care aceasta se prezintă. În acest sens, pot să spun: cu Marx s-a ajuns la poziţia nihilismului extrem.. în concepţia care explică expres că *omul* este fiinţa supremă pentru om, în cele din urmă se va susţine că existenţa ca existenţă nu mai este pentru oameni'' [87].

7. Incontestabil, filozofia lui Heidegger s-a constituit şi s-a desfăşurat pe fondul crizei idealismului şi a concepţiei burgheze despre lume, pentru care receptarea ideologiei reacţionare a fascismului constituia o expresie a declinului.

Ca urmare, deşi nu este reductibil la această criză, ontologismul heideggerian conţine soluţii negative şi pesimiste ce pun pe alocuri într-o lumină defavorabilă chiar formularea unor probleme veritabile şi conturarea unor teze cu semnificaţie pentru o reconstrucţie modernă în filozofie.

În ansamblu privită, creaţia heideggeriană înfăţişează o problematică reală a gîndirii contemporane, problematică centrată pe *ideea de om* [88], căruia îi caută rosturile şi autonomia, în raport cu existenţa omul propunîndu-se prin creaţia umană. Căile de acces către acesta au fost numite: *Holzwege*: ,,drumuri care se pierd în pădure'', un simbol al complexităţii şi adîncurilor căutării şi cunoaşterii umane. ,,Omul nu este numai mai cutezător în esenţă decît planta şi animalul, ci el este de-a lungul timpurilor chiar mai cutezător decît este viaţa însăşi. Viaţa înseamnă aci: existentul în existenţa sa: natura. Omul este prin timpuri mai cutezător decît cutezanţa, mai existent decît existenţa existentului'' [89].

Un asemenea elogiu cu pregnanţă romantică al omului constituie o dovadă în plus pentru ideea că interpretarea operei heideggeriene rămîne deschisă, ,,pe cale'', cum ar zice autorul. Ni se pare, de aceea, că evaluarea textelor

---

[86] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, p. 155, 172, 175, 176—177. Reluate în Seminarul de la Zähringen, tezele lui Heidegger se precizează într-o opoziţie existenţialism-marxism. Referindu-se la lucrarea lui Marx *Beiträge zur Kritik des Rechts von Hegel*, în particular la teza: ,,rădăcina pentru om este omul însuşi'', Heidegger spune că ,,pe această teză se sprijină întregul marxism'' şi opune tezelor lui Marx despre ,,autoproducerea omului ca esenţa socială'' ideile despre ,,tendinţa spre configurare'' (Ge-stell) ca ,,ansamblare, totalizare a tuturor modurilor de a institui o configurare... Cu aceasta, configuraţia nu este un produs al umanităţii umane, ci, dimpotrivă, forma exterioară a istoriei metafizicii, adică a destinului existenţei'' (*Vier Seminare*, p. 125, 126).

[87] M. Heidegger, *Vier Seminare*, p. 131. Evident, Heidegger preia aici prejudecata conştiinţei burgheze despre ,,unilateralitatea'' teoriei lui Marx şi, ca urmare, nu înţelege unitatea dintre om ca individ, persoană, şi ca fiinţă socială totodată. Un amănunt rămîne însă aici semnificativ din formularea lui Heidegger: că existenţa ,,este pentru oameni''. A propòs de unitatea dintre *Sein* şi *Dasein*, ca proiect de ontologie a umanului: ea poate fi reinterpretată cu sens pentru aceasta tocmai de pe poziţia pe care Heidegger o respinge ca ,,principiu politic'' (p. 131). Numai astfel se poate valorifica ideea umanului din om într-o ontologie a umanului!

[88] J.-P. Cotten atrage atenţia asupra ,,tonului'' din *Scrisoare asupra «umanismului»*, care, cu toată opoziţia faţă de Marx, ,,înscrie anumite teme în problematica sa ontologică, care amintesc de *Manuscrisele din 1844*'' (p. 153). Încercarea de receptare a unei asemenea problematici se vede şi în faptul că Heidegger are comun cu marxistul G. Lukács teza ,,inseparabilităţii omului, sensului şi lumii, cea a identităţii subiect-obiect'' (L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, *Fragments posthumes*, Denoël, Paris, 1973, p. 106).

[89] M. Heidegger, *Holzwege*, p. 273.

din *Gesamtausgabe*[90] rămîne o temă generoasă pentru cercetarea operei lui Heidegger, din care, cu spirit critic și de discernămînt, se pot desprinde concepte și probleme, rezultate utile și necesare pentru dezbaterile și dezvoltările actuale în filozofie.

[90] *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, ediție în 70 de volume, a început să apară la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, în următoarea structură: I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften* (1914—1940). Vol. 1—16, din care au apărut: Bd. 9: *Wegmarken*, 1976; Bd. 2: *Sein und Zeit*, 1977; II. Abteilung: *Vorlesungen* (1923—1944), vol. 17—57, din care au apărut: Bd. 21: *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975; Bd. 24: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1976; Bd. 25: *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1977; III. Abteilung: *Unveröffentliche Abhandlungen* (1919—1967); IV. Abteilung: *Aufzeichnungen und Hinweise*.

Este proiectul unei ediții complete, în care și volumele 1—16, reluare a scrierilor publicate, sînt completate cu însemnările făcute de Heidegger însuși pe exemplarele sale de lucru. În ceea ce privește prelegerile și celelalte studii și însemnări la care se va adăuga (după mărturisirea lui Walter Biemel) corespondența, ele constituie o nouă bază pentru o *„Heidegger-Forschung"* și vor permite clarificarea unor concepte de bază care, dincolo de semnificarea lor heideggeriană, vor deveni ale filozofiei înseși ca sistematică a gîndirii și acțiunii.

PASCAL SAU AVENTURA „TRESTIEI CUGETĂTOARE"

DE

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU

Febril atrasă de Pascal, exegeza apuseană contemporană își ia față de filozoful francez din veacul al șaptesprezecelea o libertate puțin îngăduită de opera lui: îl înfățișează ca adversar inflexibil al raționalismului lui Descartes, ca exaltat muncit de obsesia să strecoare un cal troian în Cetatea rațiunii chiar în veacul zidirii ei, ca herald al unei spectaculoase cruciade continuată pînă azi — umilirea rațiunii. Preparată cu fermenții cîtorva curente occidentale contemporane, imaginea lui Pascal se reduce la clișeul de „apostat al rațiunii" (Unamuno), pionier al intuiției (Bergson), campion al credinței (neotomism), explorator al „rațiunilor inimii" (existențialism), vestitor al eșecului (personalism). Exegezele răzlețe, singulare, care descoperă în cugetarea lui o dezinvoltă pledoarie pentru rațiune, în consens cu spiritul renascentist și raționalismul cartezian (Léon Brunschvicg, de pildă, demonstrează „autonomia judecății umane" în opera pascaliană[1]), sînt covîrșite de numărul acelora care se îndîrjesc să-i atribuie lui Pascal gestul funest al lui Macbeth de a ucide somnul. Fiindcă deplîngea jalnica ursită a omului de a-și petrece jumătate din viață în somn, fără a ști sigur dacă și cealaltă jumătate nu este tot un somn[2], unii gînditori apuseni, îndeobște existențialiști conchid precipitat că fapta cea mai de seamă a lui Pascal este lupta cu Hypnos și cu Morfeu, zeii somnului și viselor; dar nu în numele rațiunii și spre triumful ei se duce lupta, ci, dimpotrivă, pentru a da în vileag neputința ei de a călăuzi existența abulică, lunatecă a omului, toropită de letargia somnului, acest prolog al morții. Pe fundalul veacului al șaptesprezecelea, veac solar în istoria spiritului, cum a fost elogiat, se proiectează contrastant umbra nocturnă, selenară a gînditorului de la Port-Royal, martoră vigilentă și nemiloasă a nopților valpurgice ale condiției umane, apariție misterioasă și spectrală care tulbură pacea somnului și deșteaptă în sufletul uman duhul remușcării și căinței. O asemenea imagine silnică și artificial construită, mai mult ca emanație a gîndirii burgheze actuale

[1] Léon Brunschvicg, *Pascal*, Paris, 1937, p. 50.

[2] Blaise Pascal, *Œuvres*, publiées par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier, tome I—XIV, Paris, 1904—1914; tome XIII (*Pensées* II), fragm. 434.

stigmatizate de criză, decît ca restituire „obiectivă" a lui Pascal, nedreptățește opera filozofului, vlăguindu-i însuși suflul ei vital: admiterea rațiunii ca *spiritus rector*, slujirea devotată și statornică a idealului raționalist al epocii sale. Pascal și Descartes au luptat pe aceeași baricadă a rațiunii, fiecare însă cu arme proprii. Asedierea înverșunată a lui Hypnos și Morfeu este comparabilă, prin tonus regenerator, cu îndoiala carteziană și ilustrează, în pofida interpretărilor mistificatoare, o veritabilă strategie raționalistă: aventura omului, fragilă „trestie cugetătoare", înseamnă o cerbice împotrivire față de cel mai periculos somn, somnul rațiunii...

Iluminările acestui „geniu înfricoșător", care își uluiește contemporanii cu harul său inventiv, străfulgerează întregul orizont al științei și artei timpului — geometria, fizica și matematica, morala și metafizica — dăruindu-le cu zări noi; însă mașina aritmetică și tratatul despre vid, încercarea asupra conicelor și experiențele de hidrostatică reprezintă doar popasuri vremelnice în urmărirea înfrigurată a unui țel unic, care i-a absorbit plenar potențialul creator — descoperirea omului. Năzuind să făptuiască o grandioasă „pictură a omului" (remarcă a lui Etienne Perier, nepotul său [3]), Pascal își subordonează toate căutările interesului pentru om, alungîndu-le pe cele potrivnice acestuia: lumea mondenă, ahtiată după „divertisment", îl dezgustă, trecutul nu-l atrage, natura, dominată de tăcerea eternă a spațiilor nemărginite, îl sperie, iar universul „mut" îl preocupă numai „începînd din cea de a șasea zi" (Sainte-Beuve) [4], atunci cînd se naște omul. Dar nu în pulbere stelară sau culori diamantine își înmoaie pensula pentru a zugrăvi chipul omului — icoana paradisiacă a acestuia, închipuită de visătorii Renașterii, excelează prin idealizare și stil encomiastic. Nici rigoarea scientistă a lui Descartes, care în liniile și figurile ființei umane întrevedea mașina, nu-l satisface deoarece trece în celălalt exces, excesul mecanicist; procedeul reductiv al lui Descartes îi repugnă, este „inutil și nesigur și penibil" [5]. Și nici etalarea narcisiacă a eului, izvorîtă dintr-o prea mare iubire de sine, înclinație vizibilă la Montaigne, nu-i stîrnește admirația, ci doar o strașnică osîndire, repetată iar și iar, a precursorului său [6]. A depăși, dar a păstra totodată efuziunea renascentistă față de om, sobrietatea lui Descartes și introspecția lui Montaigne, topindu-le într-o nouă sinteză umanistă, iată o întreprindere vrednică de geniul lui Pascal. Dar, oglindind nepărtinitor și lucid contrarietățile firii omului, energiile de calități opuse care animă acest „monstru de neînțeles" [7], negura și aurora îngemănate straniu pe bolta vieții lui, Pascal a oferit prilejul de a fi pus în conflict cu secolul său și socotit insurgent față de exigențele rațiunii suverane. Caracteristica extraordinară a filozofiei lui Pascal, scria Léon Chestov, „este efortul ei de a se elibera de rațiune" [8]; iar unii contemporani recenți identifică în opera lui o multitudine de pete albe, nelămurite rațional, unde divinitatea ar executa o impensabilă mișcare de „dezvăluire" și „învăluire" [9]. Adevărul este însă altul. Nu acele exigențe, ci împingerea excesivă, la extrem, a spiritului raționalist, primejdia unilateralizării și uscăciunii presimțită în ele, îngîmfarea abstracției seci, lipsite de fior afectiv, au fost sancționate de Pascal; a pune surdina necesară unui zel extremist nu-i tot una cu a nega idealul ce l-a inspirat. Doar Pascal este gînditorul care, într-un superb elan raționalist, propunea ca viața fiecărui om să fie socotită nu de la întrarea lui în lume ci de la deșteptarea rațiunii și mai cu seamă „de cînd omul începe să fie zguduit de rațiune" [10]. Și tot Pascal, în *Convorbirea cu de Saci* (1655), nucleul viitoarei filozofii a omului, se desolidariza de Montaigne, imputîndu-i că dojenește prea crunt rațiunea, pînă acolo încît îi retrage titlul de noblețe și o năruie [11]. Aceste gînduri, și altele similare, trădează convingerea intimă a filozofului că nu este vrăjmașul epocii sale, ci credinciosul ei aliat; însă un aliat ignorat și urgisit pentru vina de a fi scrutat mai limpede și mai sagace drumurile învolburate și labirintice ale condiției umane, de a fi preferat „spiritul de finețe", aceluia rigid, „de geometrie", în analiza lor și mai ales de a fi observat mustrător abdicarea savanților vremii de la om („astăzi sînt mai puțini cei ce studiază omul decît geometria" [12]). Deși studiul omului,

---

[3] *Ibidem*, tome XII (*Pensées I*), „Préface de Port-Royal", p. CLXXXIII.

[4] C—A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Librairie Hachette, tome I—VII, huitième édition; tome troisième, p. 106.

[5] Blaise Pascal, *Œuvres*, *ed. cit*, tome XII (*Pensées* I), fragm. 79.

[6] *Ibidem*, fragm. 63, 64, 65 și tome XIII (*Pensées* II), fragm. 220, 234, 315, 325.

[7] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 420.

[8] Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani, Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris, 1923, p. 125.

[9] Alain Renaut, „« La nature aime se cacher »", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 1, 1976, p. 94.

[10] Blaise Pascal, *Œuvres*, *ed. cit.*, tome III, p. 120.

[11] *Ibidem*, tome IV, p. 44—45.

[12] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées II*), fragm. 144.

această odisee a cunoașterii presărată cu spinii unei amare înțelegeri, marchează atașamentul său față de rațiune. Pascal s-a aflat în situația năpăstuitei fiice de împărat din poveste, prigonită de tatăl ei pentru că și-a exprimat iubirea față de el nu prin cuvinte îndulcite în zahăr și miere, ci prin înțeleapta comparație cu sarea în bucate. După sarea care abundă și uneori prisosește în cugetările sale, nu s-ar spune că Pascal nu iubea rațiunea...

Opera lui filozofică este documentul metafizic al biografiei; ea desface urzeala complicată a tapiseriei pline de frămîntări țesute de destinul său. Viața lui curmată nemilos de repede, la numai treizecișinouă de ani, torturată de anxietăți și destrămată de aporii, dezvăluie un suflet descins din stirpea hamletiană. Gîndirea îi chintesențiază viața, conferind o brumă de ordine acelei fenomenologii a dezordinii — existența sa. Ea ascultă solemnă și răbdătoare răscolitorul „de profundis" al unei firi răvășite, diseminate, selectează frînturi rupte din suflet, le ordonează și le îmbină ca fragmente ale unui vitraliu; originalitatea ei rezidă în forța neasemuită de a filtra razele gîndului în diversitatea multicoloră a trăirilor. Împotriva metafizicii glaciale, ghețar al conștiinței, Meduză care omoară sentimentele, Pascal vituperează vehement: ea „nu merită nici un ceas de trudă"[13] căci „numai cine își bate joc de filozofie, filozofează cu adevărat"[14]. Prin el, anti-filozoful declarat, tratînd cu aversiune orice „sistematizare", filozofia își regăsește o altă vocație — îmbrățișată exclusiv azi de unele curente apusene — de a orchestra tonalitățile polifonice ale sufletului, de a încununa stările afective cu nimbul august al meditației. Acest Columb al filozofiei, sațiat de vechile ei teritorii, inițiază o călătorie plină de neprevăzut să descopere un continent necunoscut și inaccesibil pînă atunci, „logica inimii". Călătoria a pornit-o spre a extinde hotarele rațiunii și hegemonia ei, dar intenția i-a fost răstălmăcită. Aparențele îl defavorizează; sfielile și zvîrcolirile cugetului său pururi adolescentin, enigmaticele „convertiri" (din 1646 și 1654), frenezia extatică din noaptea de transfigurare psihică a *Memorialului* (23 noiembrie 1654), legitimarea imperativă a ascezei în polemica cu iezuiții (*Scrisori provinciale*, 1656—1657), claustrarea în solitudinea austeră a chiliei de la Port-Royal, pasionata angajare la proiectul unei „apologii a religiei creștine", petrecerea ultimilor ani în „renunțare totală și dulce"[15] și în voită mucenicie — iată episoade ce par a contrazice orice raport de compatibilitate între filozofia lui Pascal și rațiune. *Cugetările* (operă editată postum în 1669 și 1670), uriașă încrengătură de maxime, monolog chinuitor al întrebărilor fără răspuns și al răspunsurilor arzînd de întrebări, vin, parcă, să întărească ideea că „logica inimii" este „celălalt tărîm", opus aceluia al rațiunii și refractar intrării în conul de lumină al raționalității. Și apoi, mai intrigă și acea exortație obidită, rostită de Pascal cu suspinul disperării în glas, de a căuta „gemînd" omul (el aprobă pe cei „qui cherchent en gémissant"[16]), ca și compasiunea lui pentru cei care „gem sincer în această îndoială"[17], temerea lui că și cea mai măruntă interogație despre om veștejește surîsul. Ar fi însă o judecată pripită calificarea lui Pascal ca antiintelectualist, tocmai pentru că opera lui perseverează să graviteze în orbita raționalismului, a unuia diferit de cel cartezian dar nu în dezbin cu acesta. Meditația lui nu este fronda unui fanatic decis să dea o lecție de iraționalism unui veac fascinat de idolul rațiunii, și nici smerenia obtuză a unui creștin extaziat de martiriul lui Crist și dornic să prosterne omul în fața crucifixului. Pascal a servit rațiunea altfel, avertizînd prevenitor că, zeificată, ea se degradează și devine incapabilă să reflecteze asupra propriilor margini. Pînă și cel mai mare filozof — arată el într-o sugestivă parabolă — dacă se află pe o scîndură deasupra unei prăpastii, se lasă în voia imaginației, oricîtă siguranță liniștitoare i-ar oferi rațiunea[18]. Or, ființa umană balansează necontenit deasupra prăpastiei, viața ei este clipa permanentizată a saltului la antipozi. Forțele abisale ale „inimii" clocotesc în om — păcătuiești oare față de rațiune dacă le cercetezi? Pascal tolerează ceea ce pentru timpul său era o erezie sau un coșmar, ideea că în subteranele sufletului sălășluiește un δαιμόνιον socratic. Gînditorul colindă țărmurile interzise, gustă din fructul oprit al cunoașterii și desfășoară aici, cu virtuozitate, exercițiul liberei cugetări. Rațiunea și deschiderea spre nu—încă—știut sînt vase comunicante, înlăuntrul cărora meditația lui circulă slobod, chiar dacă uneori fantoma unui *Deus absconditus* bîntuie la răscruce de gînd. Creația lui desfide o lectură monosemică: n-a fost credincios pînă la capăt, de vreme ce l-a încadrat pe Dumnezeu într-un foarte pragmatic „pariu", dar nici raționalist pînă la idolatrie, de vreme ce a refuzat să facă din rațiune Dumnezeu. Între apologia religiei și

[13] *Ibidem*, tome XII (*Pensées* I), fragm. 79.

[14] *Ibidem*, fragm. 4.

[15] *Ibidem* („Mémorial de Pascal"), p. 8.

[16] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 421.

[17] *Ibidem*, fragm. 194.

[18] *Ibidem*, fragm. 82.

apologia raţiunii, el a ales calea mediană dar atît de spinoasă a înţelegerii fidele, cuprinzătoare a fiinţei umane ; exactitatea observaţiei, sentinţa judicioasă şi severă, reabilitarea preceptului antic *per aspera ad astra*, transformă cugetările sale într-o veritabilă apologie raţionalistă a omului.

Fiecare om repetă destinul lui Odiseu, reface un periplu zbuciumat spre Ithaca însorită şi mirifică a fericirii sale, navigînd prudent şi descumpănit între Scylla raţiunii şi Charybda inimii. Dacă cedează seducţiei uneia dintre ele, izbînda lui este periclitată, corabia vieţii va să se sfărîme. Pascal nu acceptă absolutizarea nici uneia dar, *lutnd ca reper raţiunea*, contemplă jocul instabil al balanţei în favoarea sau în detrimentul ei. „Două excese : a exclude raţiunea, a nu admite decît raţiunea" [19]. Aşadar, filonul raţionalist al veacului se continuă, dar cu un corectiv : nevoia de măsură. Gîndirea sa respectă modelul echilibrului grec, vegheat de Nemesis, zeiţa măsurii, blîndă cu cei ce păstrează mijlocia alegerii, răzbunătoare cu cei ce-o încalcă. Spiritualitatea timpului său nu era străină de ideea măsurii, dar o simplifica arbitrar.Raţionalismul cartezian şi omologul său literar, clasicismul, au căzut în ispita regulilor canonice, osificate, a cenzurilor despotice ; raţiunea cîştigă invariabil şi monoton toate bătăliile cu pasiunea, menirea omului se limitează implacabil la aceea de vasal al datoriei. *Cidul* corneillean nu tipizează omul, ci o zi de paradă din existenţa umană, cu emoţii apretate şi blazonul ordinii mai lustruit ca oricînd. Departe de a impune o normă rigidă a seninătăţii şi perfecţiei sau de a întări codexul clasicist al celor trei unităţi, Pascal înţelege măsura ca echilibru veşnic neliniştit al antitezelor, ca armonie ce însă păstrează ecoul vrajbei între contrarii ; el salvează idealul măsurii, îl absolvă de rigorism, îi dedică o logică suplă şi mlădioasă, neînspăimîntată de paradoxuri. Haos şi îngrămădire de contradicţii, orgă schimbătoare pe care melodia experienţelor se exersează la nesfîrşit, „răsturnare continuă de la pentru la contra" [20], firea umană — căci pe ea-o descrie astfel Pascal — sfidează orice certitudine, deşi tocmai după certitudine tînjeşte obstinat. Aflată într-o istovitoare goană, punînd fericirea ca scop şi certitudinea ca mijloc, fiinţa omenească, cu judecata întunecată de deşertăciune şi zădărnicie, nu vede cît de relative, de himerice sînt amîndouă — mijlocul şi scopul. Raţiunea rămîne un îndreptar fidel cîtă vreme nu supralicitează dreptul de a hotărî singură toate lucrurile ; cînd o face, pasiunile o torpilează, imaginaţia („maestră a erorii şi falsităţii", „duşmană a raţiunii", cum o numeşte Pascal [21]) îi pune aripi şubrede de Icar şi-o îndeamnă, vicleană, la un zbor fatal. Sufletul uman este frontul unei lupte ciudate, fără precedent în natură, războiul lăuntric al raţiunii împotriva pasiunii [22], susţine Pascal, filozoful (nefiind însufleţită, natura „nu-i capabilă de pasiune" [23], cei care o înzestrează cu simţămîntul „ororii de vid" se expun ridicolului — îl completează Pascal, savantul). Certitudinea orgolioasă a cogito-ului se izbeşte de nisipul mişcător al afectelor, de volutele complicate, eterice, ale fanteziei. „Inima are raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaşte" [24] — celebrul său dicton a devenit contemporan cu însuşi sufletul omenesc, orişicînd. În această luptă nu învinge nimeni, afară doar de o forţă placidă, nechemată — obişnuinţa, simptom al oboselii şi al reculului din faţa ursitei rele. Un dangăt al întristării răsună, amplificîndu-se crescendo, în *Cugetări*, ori de cîte ori filozoful constată că „urmărim fericirea, dar nu găsim decît mizerie şi moarte", deoarece „nu sîntem capabili nici de certitudine, nici de fericire" [25], ci numai de surogatele lor, certitudinea preschimbată în obişnuinţă iar fericirea în vană speranţă. Viaţa oricărui om nu-i altceva decît o fata morgana a destinului, o feerie înşelătoare mascînd „această durere şi acest abandon în oroarea nopţii" [26] ; omul trăieşte în ideia celorlalţi, le întreţine despre el o iluzie, îşi iroseşte anarhic durata „deşartă şi plăpîndă", proiectîndu-se în trecut sau în viitor, oricum nu în prezent, rătăceşte prin vremi ce nu sînt ale lui, adică nu trăieşte niciodată, ci speră numai să trăiască. Pascal disprefuieşte speranţa, socotind-o un atentat la luciditate, o narcoză a conştiinţei, deci subscrie la optica antichităţii eline care echivala speranţa cu ultimul şi cel mai mare rău dintre relele aflate în cutia Pandorei. Risipind energii colosale într-un perpetuum mobile al agitaţiei fără rost, căutînd în alchimii sufleteşti ruinătoare piatra filozofală a fericirii, omul îşi închipuie, sublim naiv, că încălzeşte universul cu răsuflarea sa. Cînd crede mai tare că norocul îi surîde şi razele hazardului îi pîrguie succesele, atunci dezamăgirea îl pîndeşte cel mai crunt. Totdeauna rîvneşte imposibilul, tînjiri nestăvilite, arzătoare dar cu neputinţă de împlinit îi macină meteorica trecere — să deseneze circumferinţa neantului, să înventeze cercul pătrat şi atîtea altele, asemănătoare. În confruntarea cu imposibilul,

[19] *Ibidem*, fragm. 253.
[20] *Ibidem*. fragm. 328.
[21] *Ibidem*, fragm. 82.
[22] *Ibidem*, fragm. 412.
[23] *Ibidem*, tome III, p. 254.
[24] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 277.
[25] *Ibidem*, fragm. 437.
[26] *Ibidem*, fragm. 553.

mereu este readus la limită și mereu năzuiește s-o spargă; autoritară, rațiunea îi insuflă chibzuință și cumpătare, dar pasiunea, netemperată, rebelă, îl dezice de ele. Aidoma tragicilor greci, Pascal observă că deasupra vieții muritorilor planează gelozia divinității; fericirea acestora îi displace, umilirea lor o bucură. Depășirea măsurii înseamnă *hybris*, păcat și sumețire trufașă, pasibilă de replica neîntîrziată a sorții, vigilentă să reașeze cumpăna. Dar nu în capriciul divinității pizmașe, ci în puterea omului stă să găsească secțiunea de aur a firii lui, fiindcă numai el are asupra universului un unic avantaj: „știe că moare" [27]. Subțiratică și unduitoare trestie, riscînd să se frîngă la orice adiere, făptura umană inaugurează în univers hiperbola supremă a măreției — luciditatea în suferință și moderația în fericire. Mai ales în suferință — ordalia preferată a vieții — omul probează cît de măreț poate fi; chiar și nenorocirile sale, spune Pascal, „sînt nenorociri de mare senior, nenorociri de rege deposedat" [28]. Ecuația omului s-a formulat uneori prea sumar — „dogmaticii" (aluzie la Descartes) l-au făcut înger, scepticii, fiară; prima asemuire îl încîntă, cealaltă îl îngrozește și amîndouă îl denaturează. El „nu este nici înger, nici fiară, ci om" [29], adică superlativ al demnității, calé regală prin care rațiunea pătrunde triumfătoare în univers; „prin întindere, universul mă cuprinde și mă absoarbe ca pe un punct, prin gîndire eu îl cuprind", notează Pascal [30]. Cînd *Cugetările* descriu condiția umană ca balans echivoc între nimic și tot, între eternitate și neant, între infinitul mare și infinitul mic, înlăuntrul lor se cuibărește, cutremurătoare, angoasa. Dar angoasa nu-i decît o față a medaliei, căci bucuria este reversul ei. Meditația lui Pascal pregătește, spectacular, o surpriză optimistă, care n-a scăpat unor exegeți: „Dincolo de căutarea dureroasă, singură potrivită cu ambiguitatea insolubilă a naturii noastre, se află, totuși, bucuria..." [31].

Tălăzuită de mareele suferinței, zdruncinată de crîncene zbateri, ființa umană manifestă, în pofida lor, un dor neînvins de simetrie și măsură, o irezistibilă chemare către olimpiană perfecție; travaliul împlinirii ei, consumat cu intensități diferite, rezumă destinul fiecărui om. Și tocmai Pascal, neliniștitul incorigibil, vine să întemeieze raționalist dreptul omenesc la fericire, posibil și necesar chiar dacă nu totdeauna Ulise ajunge în Ithaca fericirii sale.

Cît de stăruitoare este observanța filozofului la regulile rațiunii o adeverește însuși proiectul său de maximă concentrare — explorarea eului. Teorema cunoașterii de sine se dezleagă anevoie, dar aduce omului atîta consolare încît „chiar cînd aceasta nu-i va servi să descopere adevărul, cel puțin îi servește să-și ordoneze viața..." [32]. Reflexia lui se rotește tot în jurul cartezianului *cogito ergo sum*, dar operează și aici o mutație. Căci, cerînd imperios omului să aibă tăria și răgazul de a rămîne cu sine, să-și limpezească fiziionomia în tihna unei camere [33], Pascal făcea o delimitare: cine se ocupă de *sum*, nu mai are timp de *cogito*. Și invers. Cu cît cineva gîndește mai mult, cu atît trăiește mai puțin, cu atît descrește în el foamea de a exista. A cugeta mai mult înseamnă a trăi mai puțin, a bîrui sclavia ființării oarbe, reificate, nereflexive. Dualismul lui Descartes este suprimat în favoarea subiectivismului. Nu însă și încrederea în rațiune. Ea rămîne călăuza atotvăzătoare, singura în stare să dejoace capcanele eului „demn de ură", incriminat de Pascal pentru că pervertește demonic tîlcurile existenței umane. Din nou Pascal reperează extremele și din nou le respinge: atît evaziunea în vîrtejul lumii, împinsă pînă la condamnabilă uitare de sine, cît și focalizarea asupra propriului eu, împinsă pînă la idolatră iubire de sine, contravin drumului de mijloc, moderației austere cultivate de cugetătorul dublat de savant. Neîmduplecat, el disecă făptura morală, parcurgînd gradat trei trepte: exterminarea primului exces, apoi a celui de al doilea și, în final, dezgolirea, crudă uneori, a adevăratei fețe interioare a omului [34]. Dacă viața omului e

---

[27] *Ibidem*, fragm. 347.

[28] *Ibidem*, fragm. 398.

[29] *Ibidem*, fragm. 140.

[30] *Ibidem*, fragm. 348. Ecoul cartezianismului se prelungește și în alte cugetări; de pildă, enunțul că omul este născut să gîndească, „toată datoria sa este de a gîndi cum trebuie" (*Ibidem*, fragm. 146), prezintă revelatoare afinități cu ideea formulată de Descartes în *Discours sur la Méthode* că rațiunea este în mod natural egală la toți oamenii, trebuie numai să fie bine condusă. De asemenea, tendința coordonării pasiunilor de rațiune, admisă de Pascal, trimite la tratatul lui Descartes despre pasiuni.

[31] Albert Béguin, *Pascal par lui-même*, Aux Editions du Seuil, 1961, p. 51.

[32] Blaise Pascal, *Œuvres*, *ed. cit.*, tome XII (*Pensées* I), fragm. 66.

[33] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 139 („...am descoperit că toată nenorocirea oamenilor izvorește dintr-o singură cauză, aceea de a nu ști să stea în tihnă, într-o cameră".).

[34] Oricît de combătut, Montaigne, cel care trudea cu gîndul să scoată „masca și de pe lucruri și de pe oameni" (*Eseuri*, vol. I, București, Editura Științifică, 1966, cap. XX, p. 89), rămîne totuși părintele spiritual al lui Pascal.

scurtă, el se străduiește parcă dinadins s-o scurteze și mai mult, asvîrlindu-se haotic în carnavalul de nimicnicii al cotidianului, făcînd din distracție poruncă de căpătîi, epuizîndu-și spiritul în forfota patimilor meschine; urăște singurătatea, fuge de dialogul cu sine, face fărîme orice oglindă care cuteză să-i arate degradarea. „Lumea ca teatru", motiv prevalent în Renaștere, reapare, subtil infiltrat. Omul, histrion înnăscut, joacă pe scena lumii toate rolurile, numai pe al său, cel veridic, îl evită. Rîde cînd ar trebui să plîngă, cu rîsul îngrozit al acrobatului de pe sîrmă, și, ușuratic, transformă tragedia vieții într-o comedie fără noimă. Numai deznodămîntul ei cumplit nu-l poate împiedica. „Ultimul act e sîngeros, oricît de frumoasă ar fi comedia în tot restul: ți se aruncă în sfîrșit pămînt pe cap, și gata pe vecie" [35]. Deși crede contrariul, el este autorul propriei pieiri — se răpește lui însuși, puțin cîte puțin, înainte ca moartea s-o facă definitiv. „Concupiscență a ochilor", nestatornicie, plictiseală, disimulare și duplicitate de „animal amfibie" [36], toate înțețesc fumul amăgirilor unei existențe vegetative, de amurg, amenințată de negură și somn. Semnalînd primejdia, Pascal cere străjilor cugetului să stea treze, să vegheze neobosit. Celălalt pericol, amorul propriu, adularea excesivă a eului, întunecă și deformează grotesc relațiile individului cu semenii. Cuprins de trufie nemăsurată, individul se erijează în eminență a lumii, își arogă o existență baziliară, de excepție; ceilalți sînt doar decor pentru megalomana lui răsfrîngere, spectatorii uimiți care-i ovaționează exhibiția nemaivăzută. Acestui eu „detestabil", demn de sarcasm și oprobviu, cu rădăcini în obscure caverne ale spiritului, Pascal îi trădează, nimicitor, mobilul ascuns: „Natura amorului propriu și a acestui *eu* uman este de a nu se iubi și a nu se prețui decît pe sine", spune el, iar în alt loc, „fiecare *eu* este dușmanul și ar vrea să fie tiranul tuturor celorlalți" [37]. Privită din acest unghi, tentativa unor filozofi apuseni, existențialiști mai ales, de a saluta în Pascal un mare și egocentric individualist (G. Marcel spunea că „se simte mult mai aproape de Pascal decît de Descartes" [38]), trebuie revizuită. Că într-un veac al canoanelor impersonale, paradigmatice, Pascal a intuit complexitatea ireductibilă a personalității umane, năzuind să-i redea identitatea personală, conștiința autonomiei și adîncimii interioare, este adevărat; mai mult, individul închide înlăuntrul său, condensată, o lume, „infinitatea în micime", el este un tot pentru sine, odată cu el se stinge universul „căci, dacă a murit, totul a murit pentru el". Dar, avertizează mai departe Pascal, în același fragment, „nu trebuie să judecăm natura după noi, ci după ea" [39], cerința obiectivității trebuie salvgardată. Rigoarea impersonală și calmul imparțial cu care examinează sinele (nu întîmplător îi reproșa lui Montaigne că își dilată nesocotit eul), dorința de a recolta generalizări chiar din străfundurile labile, irepetabile, ilustrează simțul proporției propriu unei explicări raționale a omului, ceea ce previne împotriva asimilării lui cu individualismul romantic de mai tîrziu (sau cu cel existențialist). Omul nu este un exilat al mapamondului, un surghiunit într-un colț al cosmosului, ci se articulează cu o comunitate, primește necontenit replica alterilor săi. Individul și societatea cooperează sub legislația devenirii, a mișcării fără răgaz („Natura noastră este în mișcare; repaos absolut înseamnă moartea", observă Pascal [40]). În fiece suflet o sumedenie de euri virtuale se înfiripă, se ciocnesc, se metamorfozează sub înrîurirea împrejurărilor, în fiece societate instituții și moravuri apar și pier sub înrîurirea firii inconstante a oamenilor. Dacă rațiunea somnolează, în mediul social se înscăunează relativismul și corupția: justiția are vîrstele și capriciile ei („un meridian decide adevărul", se indignează filozoful [41]), virtutea și viciul, binele și răul se confundă lesne, tablele dreptății sînt întocmite după bunul plac și orgoliul insolent al celor puternici, forța brutală devine „regina lumii". Din interiorul individului, pustietatea și vidul lăuntric invadează traiul colectiv, iar din exterior magia „divertismentului" acaparează conștiințele; pasiunile tulburi irump necenzurat, erodează infailibilitatea rațiunii, o pun în contrast cu sine, obligînd-o perfid să născocească mijloace de a se sustrage ei însăși. Fiecare moare singur [42], dar cît trăiește este copărtaș la viața societății din care nu poate evada de fel: este legat de ceilalți prin „lanțuri de imaginație" (împărtășesc laolaltă iluziile aceluiași păienjeniș afectiv) și prin lanțuri de destin (Pascal descrie un spectacol zguduitor, terifiant al condiției umane — un șir de

[35] Blaise Pascal, *Œuvres, ed. cit.*, tome XIII *(Pensées* II), fragm. 210.

[36] *Ibidem*, fragm. 127, 377, 417, 458 și tome XIV *(Pensées* III), fragm. 924, și *passim*.

[37] *Ibidem*, tome XIII *(Pensées* II), fragm. 100 și 455.

[38] *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 3, 1974, „Entretiens de Dijon de Mars 1973", p. 390.

[39] Blaise Pascal, *Œuvres ed. cit.*, tome XIII *(Pensées* II), fragm. 457.

[40] *Ibidem*, fragm. 129.

[41] *Ibidem*, fragm. 294.

[42] *Ibidem*, fragm. 211.

oameni în lanțuri, condamnați la moarte, care privesc înspăimîntați cum zilnic sînt înjunghiați unii dintre ei[43]). Însă el, virtuoz al măsurii, nu abandonează omul într-o vale a plîngerii și nici nu convertește deznădejdea în morbiditate. Așa cum a respins speranța, respinge și disperarea, fiindcă amîndouă sînt fiice gemene ale tragediei omului și împreună conspiră împotriva lucidității și stăpînirii de sine. Or, înțeleptul de la Port-Royal contemplă modelul unei naturi umane pure, necorupte, raționale, întronate de *ordinea spiritului* (ea deține privilegiul în ierarhia celor ,,trei ordini'' pascaliene[44]). Ordinea spiritului cere zori noi, radioase, care răsar și în opera lui Pascal, irizînd văzduhul spiritual al veacului său, deși abia în veacul următor, al ,,luminilor'', se vor deschide pe deplin. În avîntul său de a spulbera ceturile rațiunii se ghicește un ctitor de orizont al veacului viitor. Cînd aclamă puterea minții (în scrisoarea din 1652 adresată reginei Cristina a Suediei consideră că meritul științific și nu rangul nobiliar este suveran[45]), cînd ridiculizează tirania și condamnă inegalitatea între oameni (unele aforisme ale sale îl prevestesc pe Rousseau[46]), cînd critică cu aplomb făloșenia vanitoasă a monarhilor, opunîndu-i părerile sănătoase ale poporului (condiția suspusă a ,,celor mari'' se datorează întîmplării, în timp ce drepturile poporului sînt naturale, deci necesare), Pascal se afirmă, vizionar, ca iluminist *avant la lettre*.

Consimțirea la raționalism transpare și acolo unde a fost căutată cel mai puțin, în detunătoarele filipici contra iezuiților, fiindcă și *Provincialele* slujesc, în felul lor, cunoașterea de sine a omului. Pascal înfierează năprasnic morala escobară și acomodantă, cazuistica paterilor iezuiți, dispuși să tempereze prin ,,dirijarea intenției'' orice răzmeriță în ,,*mica republică*'' a gîndurilor[47], jactanța preceptelor și ignominia conduitei, negoțul lor infam cu cheia pentru porțile paradisului. Aparent, el desfășoară ofensiva în numele jansenismului, dar în substrat răzbate vocația lui umanistă și laică de a reforma ființa interioară a omului. Zelul și înfierbîntarea pătimașă, aproape păgînă, nu trădează un preacucernic credincios, ci un înțelept umanist pentru care viața pămînteană și nu cea de ,,dincolo'' precumpănește. Dealtfel sora sa Jacqueline, călugărită la Port-Royal, îi recomandă în epistole mai multă umilință creștină și mai puțin zel lumesc, dojenindu-l adesea că este neinstruit întru cele ale dogmei religioase; cît despre încîlcitele detalii teologice, îl consiliază Arnauld și Nicole, teologi versați în doctrina lui Jansenius. Nu oarecari precepte religioase, ci însăși libertatea ființei umane de a raționa, de a-și judeca nestingherit climatul, se consolidează prin intervenția lui Pascal. Refuzul compromisului, intrasigența catonică față de slăbiciune, neprecupețirea sacrificiului, decurg din încredințarea sa că omul poate urca Everestul desăvîrșirii omenești numai sub pavăza rațiunii. Acest puls raționalist motivează de ce neotomiștii privesc azi cu răceală celebrele *Scrisori*; A.-D. Sertillanges, de pildă, le depreciază ca text filozofic, socotindu-le rezistente doar ca stil literar, și agrează în schimb *Cugetările* pentru ,,violențele lui Pascal contra rațiunii''[48]. Tot așa, Jacques Maritain încolonează forțat *Cugetările* în ariergarda *neotomismului*, ,,descoperind'' în ele un rezervor de ditirambi religioși psalmodiați pe lespedea jertfirii rațiunii[49]. Totuși, aserțiunea lor nu se validează nici în cîmpul acestei opere. Anticipîndu-l pe Kant, Pascal face o demarcație între rațiune și ,,inimă'', argumentînd că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată rațional, ci este un postulat al ,,inimii'' (,,Dumnezeu sensibil inimii, nu rațiunii''[50]). Cît privește șubrezenia și rătăcirile acestui domeniu, filozoful le-a denunțat pretutindeni, necruțător; dacă starea omului este analogă unui înger căzut în păcat, vina o poartă ,,inima'', reazemul credinței, și nu rațiunea. Un imbold de secularizare freamătă în meditația pascaliană, al cărei secret se destăinuie: izbăvirea omului vine nu de la ,,nebunia religiei'' (!)[51] ci de la cenușăreasa pe nedrept împătimită — rațiunea. Așadar *Cugetările* nu defrișează un drum inițiatic spre creștinism (ideea unui ,,Dumnezeu ascuns'' absent și impenetrabil, o ,,certitudine incertă'', cum

[43] *Ibidem*, fragm. 199.

[44] *Ibidem*, fragm. 460 și tome XIV (*Pensées* III), fragm. 793.

[45] *Ibidem*, tome III, p. 30.

[46] *Ibidem*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 295 (,,*Al meu, al tău* — « Cîinele acesta este al meu, zic copiii; acesta este locul meu sub soare ». Iată începutul și imaginea uzurpării întregului pămînt'').

[47] *Ibidem*, tome V, p. 195.

[48] A.-D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, tome II, *L'âge moderne*, Aubier, Éditions Montaigne, 1941, p. 81.

[49] Jacques Maritain, capitolul ,,Pascal apologiste'' în *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1926. Contrapunîndu-l lui Descartes, neotomistul Maritain îl admiră pe Pascal pentru că apără ,,revendicarea conștiinței creștine în fața apostaziei raționaliste pe care o simte venind'' (p. 145).

[50] Blaise Pascal, *Œuvres*, *ed. cit.*, tome XIII (*Pensées* II), fragm. 278.

[51] *Ibidem*, tome XIV (*Pensées* III), fragm. 588 și 588 *bis*.

spune malițios L. Goldmann[52], menține asupra credinței sabia lui Damocles, gata să-i dea lovitura de grație), ci invocă rațiunea să ia în stăpînire mai ferm soarta omenească. Neînțelegîndu-i mesajul, Nietzsche îl prezintă compătimitor pe Pascal drept mostră a executării rațiunii de creștinism[53], iar Unamuno drept un creștin în agonie[54]. Însă opera lui Pascal le infirmă verdictul. Cu toate că parcurge lent cărarea spre raționalism, cu meandre și ezitări, uneori cu inutile ocoluri (rezidurile unei medievale „științe" a miracolelor și misterelor divine îi stînjenesc înaintarea), alteori cu concesii făcute religiei (ele nu miră într-un veac în care Descartes admitea argumentul ontologic, iar Leibniz făcea din Dumnezeu rațiune suficientă a lumii), faptul că o străbate este mai presus de dubiu. Urcușul său anevoios nu-i ferit de eroare și impas, dar în citadela raționalismului își binemerită locul. Însăși aderarea la jansenism marchează un protest, și anume nemulțumirea unei părți a burgheziei franceze (familia sa aparținea acelei „noblesse de robe", tagma magistraților) față de catolicismul oficial, susținător al orînduirii feudale. Sub pojghița străvezie a reîntoarcerii la puritatea originară a creștinismului evanghelic mocnește sfidarea rațională a religiei; în acele condiții social-istorice, burghezia începe să clatine și să doboare stavilele puse de feudalism ascensiunii ei, ascunzîndu-și interesele uneori chiar sub „un înveliș religios", cum a arătat Engels[55]. Dealtfel, simțul critic atît de viu la Pascal, elogiul clarității și evidenței, bizuirea pe experiment și înțelegere cauzală, clamarea de a cerceta „rațiunea explicativă" a faptelor („raison des effets"), îl aduc, volens-nolens, în colizie neîntreruptă cu credința în dogmă; acesteia îi acordă, circumspect, un credit provizoriu, retrăgîndu-i-l treptat pe măsură ce scoate la iveală fisurile, nebulozitatea, fanfaronada ei. Prin scepticism, Pascal ajunge, ca și alt fiu al aceluiași secol, Pierre Bayle, la ceea ce Marx și Engels numeau „combaterea negativă a teologiei și a metafizicii secolului al XVII-lea"[56]. Azvîrlind credința în purgatoriul mefienței și îndoielii și revigorînd rațiunea, el însuși conștientizează dramaticul său conflict — între voința de a crede și realitatea de a nu putea. În timp ce ore grave, solemne, bat în tîmpla gîndurilor sale, Pascal își închipuie omenirea ca un singur om care trăiește și învață mereu[57] și pe un anume interval, cît durează viața sa, îi împrumută acestuia chipul său, tumultul său, efigia personalității sale. Cu propria sa creație adaugă încă o vertebră de granit la coloana fără sfîrșit a ființei spirituale a umanității, ceea ce îi pregătește o falnică și sărbătorească intrare în istoria filozofică a epocii și șansa ancorării în matca gîndului contemporan.

Gîndirea lui Pascal este emblematic pecetluită de o imagine-simbol, zămislită la o răspîntie astrală a vieții lui și scînteind în clar obscurul unei magnifice meditații nocturne -focul, din *Memorial*. Cînd în sufletul său tresaltă „interioara-i mare de flăcări violente" (Ion Barbu), un fulger scapără pe arcușul gîndului, prefăcînd suprema-i încordare într-o nestinsă văpaie. Cîte și cîte explicații nu s-au dat acestei „nebuloase de flăcări reci" (Lucian Blaga) adăpostite în grădinile suspendate ale memoriei pascaliene, cîți n-au fost tentați să smulgă vălul Maiei care înfășoară taina genezei ei. Interpretări curente în gîndirea occidentală contemporană se polarizează vîrtos în direcția misticii — cuvîntului „foc" i se caută apartenențe în vocabularul biblic, scene din Vechiul Testament fabulînd despre aparițiile luminescente ale divinității sînt reînviate, gînditorul este înfățișat ca un mistic posedat de patima revelării supranaturalului. Tangente cu acestea sînt și comentariile de inspirație freudistă — ele pun întîmplarea consemnată de *Memorial* pe seama halucinației unui nevropat, mistuit de febră religioasă. Asemenea opinii se conjugă, transpunînd criza morală a unui om de geniu într-o criză mistică, scoțînd-o din cuprinsul înțelegerii raționale și tăgăduind esența raționalistă a gîndirii pascaliene. La polul opus, unele interpretări încearcă o desacralizare cu tot dinadinsul a esotericului text, coborîndu-i tîlcul la pragul platitudinii; în tăcerea unei nopți de iarnă, susține Henri Gouhier, Pascal cugetă „la gura sobei", ochii îi cad pe flacăra ce dansează în cămin și deodată mintea lui înregistrează spontan imaginea contemplată[58]. Viziunea

---

[52] Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théatre de Racine*, Gallimard, 1955, p. 219 și 237.

[53] Friedrich Nietzsche, *Werke. Klassiker Ausgabe*, Band I—VIII, Alfred Kröner Verlag in Leipzig, f.d; Band VIII, p. 210.

[54] Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme*, Paris, 1925, p. 109.

[55] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, volumul 7, București, Edit. politică, 1960, p. 370.

[56] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, volumul 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 143.

[57] Blaise Pascal, *Œuvres*, *ed. cit.*, tome II, p. 139.

[58] Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, seconde édition mise à jour, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 65.

focului (în treacăt fie spus, focul este unul dintre cele patru elemente ale filozofiei greceşti presocratice şi Pascal n-a fost de loc insensibil la studiul anticilor) revelează însă altceva, mult mai profund, şi anume substanţa incandescentă a cugetării lui, şi are o crucială semnificaţie — aceea a arderii pure, superioare, prin creaţie spirituală. Ea nu semnifică nicidecum ardoarea maladivă a unui penitent pornit, pe aripile reveriei, în căutarea miticului Graal, ci chezăşuieşte o mare resurecţie sufletească, cînd mugurii grei ai aşteptării au explodat în floarea orbitoare a ideii. Prin creaţie, renăscătoare flacără, filozoful are, în sfîrşit, certitudinea nemuririi — *non omnis moriar*. Şi încă ceva. Iradiind în neodihna nopţii, această purificare pune avanposturi faţă de orice noapte a spiritului; viziunea focului atestă înflăcărarea lui Pascal în lupta cu Hypnos şi Morfeu, titanica sforţare să mîntuie sufletul uman de „oroarea nopţii", de volbura abisurilor şi bezna necunoaşterii. Cum spunea Marx, „ceea ce a fost lumină interioară se transformă într-o flacără mistuitoare, îndreptată spre exterior"[59]. În opera lui Pascal, aventura „trestiei cugetătoare" are un sens unic, ireversibil: de a aprinde focul sacru pe culmile spiritului, ca să alunge somnul raţiunii. Şi să sporească lumina cunoaşterii.

[59] K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 79.

Annales Univ. Sci. Budapestinensis. Sectio philosophica et sociologica

(R. P. Ungară)

Tomus IX/1976

Din sumar: JÓSEF SZIGETI, Trăsături tipice ale situaţiilor vieţii sociale şi ale formelor comportării şi categoriile estetice ale calităţii, I (în lb. rusă); TIBOR HUSZÁB, Schimbări ale conceptului de intelectualitate (în lb. engl.); ZSUZSA FERGE, Unele relaţii între structura socială şi sistemul de învăţămînt (în lb. engl.) ISTVÁN PAIS, Filozofia lui Aristotel şi teleologia (în lb. germ.); JÓZSEF HORVÁTH, Unele aspecte ale conţinutului filozofiei marxiste (în lb. rusă); LÁSZLÓ SZIKLAI, Estetica dezvoltării inegale (în lb. germ.); FERENC L. LENDVAI, Despre istoria filozofiei la tînărul Lukács: Ungaria şi Austria (în lb. germ.); JÁNOS KELEMEN, Despre „cazul Althusser" (în lb. ital.); TAMÁS TÓTH, „Noua morală" a contestatarilor (în lb. fr.);

Tomus X/1976

Din sumar: JÓZSEF SZIGETI, Trăsături tipice ale situaţiilor vieţii sociale şi formelor comportării şi categoriile estetice ale calităţii, II (în lb. rusă); JOSEF LUKÁCZ, Probleme privind religia şi iraţionalismul în opera lui Gyorgy Lukács, (în lb. (franceză); ISTVÁN PAIS, Caracterul antropocentric şi teleologic al religiei (în lb. germ.); JANOS SIPOS, Despre „sfîrşitul" filozofiei şi despre funcţiile materialismului dialectic (în lb. fr.); IMRE SZILÁGYI, Teamă şi speranţă. Observaţii privind legătura dintre suferinţă şi morală (în lb. germ.); J. C. NYIRI, Cu privire la istoria filozofiei din Austroungaria. O schiţă social-psihologică (în lb. germ.); JÚLIA FLEISCHER, Max Weber şi problema raţionalităţii (în lb. germ.).

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

ISTORIA CONCEPTULUI DE GENIU

— fragmente inedite —

DE

RADU TOMOIAGĂ

NOTA EDITORULUI

Studiul *Istoria conceptului de geniu*, de Radu Tomoiagă, a fost scris în anul 1938, după îndelungi cercetări făcute de autor asupra problemei. Din notele care însoţesc manuscrisul rămas, pus la dispoziţia noastră de către soţia autorului, prof. Natalia Tomoiagă, rezultă că el urma să constituie un capitol, intitulat *Istoria unui concept romantic*, din partea I a unei cărţi despre geniu, concepută în trei părţi. Este posibil ca el să fie o variantă incompletă a tezei de licenţă a autorului.

Manuscrisul (96 pagini dactilo) cuprinde şase subcapitole: I. Rădăcinile antice; II. Înmugurirea din Renaştere; III. Concepţiile despre geniu în secolul al XVIII-lea; IV. Geniologia germană, introducere; V. Dezvoltarea conceptului de geniu în romantica germană; VI. Geniul la Schopenhauer.

Primul subcapitol a fost publicat de autor în „Revista Fundaţiilor", nr. 1, ian. 1939, p. 132—143 şi republicat în RADU TOMOIAGĂ, *Personalităţi şi tendinţe în perioada paşoptistă*, ediţie îngrijită de Vasile Vetişanu, Bucureşti, Edit. Minerva, 1976 (Addenda, p. 285—296). Sînt cunoscute preocupările pe aceeaşi temă a geniului, în cultura românească, aparţinînd lui Tudor Vianu, al cărui studiu *Istoria ideii de geniu* a apărut după încetarea sa din viaţă, în volumul *Postume* (1966), cu o postfaţă de Ion Ianoşi. Într-o însemnare din fişierul său bibliografic, R. Tomoiagă subliniază: „primul capitol al tezei de licenţă apreciată elogios de D. Gusti şi T. Vianu". Tocmai de aceea ne surprinde faptul că nici T. Vianu, care cunoştea studiul lui R. Tomoiagă, şi nici editorul lucrării sale din 1966 nu fac nici o referire asupra acestuia, fie şi numai din punct de vedere bibliografic.

Studiul elaborat de R. Tomoiagă poate fi considerat ca cel dintîi publicat în literatura de specialitate din ţara noastră; autorul, după cum ştim, intenţiona să scrie o lucrare amplă despre problema geniului. Din păcate, documentaţia vastă făcută de R. Tomoiagă s-a pierdut în timpul bombardamentului din aprilie 1944.

În textul pe care-l publicăm mai jos, R. Tomoiagă continuă analiza principalelor direcţii din gîndirea filozofică europeană preocupate de interpretarea conceptului de geniu, relevînd contribuţiile Renaşterii şi ale filozofiei din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea la definirea acestui concept. Diversitatea opiniilor despre geniu este urmărită de autor în contextul istoriei culturii, cu bogăţia de informaţii oferită de fiecare epocă în parte şi cu modalităţile specifice de raportare la creaţia umană. Dacă în afirmaţiile sale R. Tomoiagă lasă, de pildă, să se înţeleagă că e de acord cu părerile unui Zilsel în privinţa interesului Renaşterii pentru problemele geniului, prin delimitările pe care le face în această problemă la nivelul artei, poeziei şi filozofiei epocii, el dă o amplitudine temei discutate, într-un context istoric dat. La fel procedează autorul studiului şi în cazul enciclopediştilor secolului al XVIII-lea, ale căror teorii despre geniu sînt urmărite paralel cu procesul de cunoaştere mai profundă a lumii şi a creaţiei umane în genere. În ultimă instanţă, R. Tomoiagă elaborează studiul său din prespectivă istorico-filozofică, remarcîndu-se prin originalitatea interpretării şi relevării nuanţelor care definesc conceptul de geniu.

V. Vetişanu

Rev. filoz., XXV, 2, p. 231—245, Bucureşti, 1978.

CAP. II. ÎNMUGURIREA DIN RENAȘTERE

Opinia emisă de Edgar Zilsel — și de alți cercetători — după care în antichitate și Renaștere setea pătimașă de glorie nu s-ar fi însoțit în genere ,,cu anumite inhibiții, cu anumite idealuri mai înalte''[1] este împărtășită în principiu și de către scriitorul acestor rînduri. Lucrarea culturală se săvîrșea de către omul Renașterii mai mult pentru gloria sa personală și renumele orașului natal, mult mai puțin pentru promovarea nemijlocită a cugetării, artei și culturii omenești. Se pare că Renașterii i-au lipsit idealuri culturale obiective (*sachliche* Kultur-ideale[2]). Pentru constituirea apropiată a conceptului de geniu, faptul acesta prezintă mare interes.

Smulgîndu-se din hibernația medievală, Renașterea a început sub pilda parțială a antichității (pe care avea iluzia că o imită) o nouă și străduitoare activitate culturală. În economia noii culturi, diviziunea muncii era explicabil să nu fie desăvîrșită. Granițele între domeniile de activitate cele mai diverse nefiind încă trase, specialitățile nu se constituiseră; producătorul cultural al Renașterii nu era un specialist, ci un ,,uomo universale'' (un om care face bine multe și de toate; — vedem în această stare de lucruri originea concepției despre geniul ,,universal'', în sensul unui geniu care se manifestă necesar și egal în toate domeniile spiritului — evident, o concepție falsă). Ca un bun exemplu particular, pentru împrejurarea relevată, ne poate servi judicioasa observație a lui Zilsel că ,,pentru Renașterea propriu-zisă este caracteristică mai ales lipsa de diferențiere între artiștii plastici și ingineri''[3].

Comprimîndu-se expunerea, ne vom mulțumi să indicăm numeroase stări interesînd procesul genetic al geniului prin simpla menționare sau aluzie; vom insista numai pe alocuri.

Renașterea a operat o reflexiune progresivă a interesului de la operă la autor, de la artă la artist. Preintuiția stării de ,,creativită'' și interesul față de ea, necesar pentru închegarea noțiunii de geniu, poate fi întîlnit încă în lauda lui Condivi a statuilor neterminate ale lui Michelangelo. Lupta artiștilor pentru emanciparea lor din condiția de meseriași și dobîndirea unei înalte considerații sociale a fost încununată curînd de succes. Paralel însă cu acest proces s-a operat un altul: așanumitul ,,Paragon'', cearta artelor întreolaltă *recte* a artiștilor) pentru întîietate și rang. Subscriem și noi la opinia lui Zilsel: ''Paragonul ne arată că, în general, Renașterea este încă departe de-a ajunge la un ideal deplin nepărtinitor al personalității, la reprezentarea imparțială a fraternității tuturor oamenilor preeminenți''[4].

Reînnodînd firul său cu acela al antichității elino-romane, Renașterea a reluat spontan tradiția biografiilor oamenilor iluștri și uzul proiectării lor, după moarte, în transcendent (*im Jenseits*), potrivit visului lui Scipio. Apare tendința unui cult antichizant al eroilor, se încununează poeții (încă din sec. XIV), se ridică statui condottierilor (adesea plătite chiar de ei...) etc. Rămînem la simpla menționare.

Începînd cu scrierile primilor umaniști, Petrarca și Boccaccio, se dă glas unui dispreț însuflețit pentru vulg al omului ales; se pune în relief ,,jocul invidios al intrigilor''; se recunoaște vag sortirea întru suferință a insului excepțional; se subliniază raritatea oamenilor mari; se definesc (în sec. XVI, cf. de ex. capitolul 22 al *Principelui* de Macchiavelli) diverse categorii de aptitudini intelectuale (de ,,cervelli''): oameni, foarte rari, care înțeleg de la sine, oameni care înțeleg numai ce au dovedit alții și oameni care nu înțeleg nimic... În *Examen de los ingenios*, 1566[5], una dintre cele mai importante lucrări din Renaștere relative la geneza conceptului de geniu, medicul spaniol Juan Huarte cerea ca numai persoanelor din prima categorie să li se acorde dreptul de a tipări cărți! Huarte a accentuat darurile naturale înnăscute ale individului și a avut intuiția justă a unei capacități predeterminate a intelectului (,,creierului'') acestuia.

Apropierea cea mai mare de conceptul ulterior al geniului nerecunoscut și nefericit a realizat-o umanistul Pierio Valeriano (1477—1558), care în scrierea *De infelicitate literatorum*, apărută abia la 1620, se tînguia de soarta amară a omului de litere, ilustrînd teza că ,,toți literații sînt meniți, încă de la naștere, chinurilor și nefericirii''. Surprinzător pentru secolul său este faptul că Valeriano nu pune fericirea și nefericirea în legătură cu mediul înconjurător, socotindu-le dispoziții înnăscute, imanente. ,,Nefericit este numai acela

[1] Cf. E. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen, P. Siebeck, 1926, p. 126.

[2] Cf. *ibidem*, p. 120.

[3] Cf. *ibidem*, p. 149.

[4] Cf. *ibidem*, p. 178.

[5] Juan Huarte, *Examen de los ingenios para las sciencias*, 1566, ed. a II-a 1575; în nemțește: *Johann Huarts, Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften* — Aus dem Spanischen — übersetzt von G.E. Lessing, 1752; îndată după moartea lui Lessing, a apărut o a doua ediție la 1785.

Gracian a avut marea cinste de a fi tradus în nemțește, la începutul secolului XIX, de către Schopenhauer.

care vrea însuși să fie nefericit", exclama Valeriano. Pesimismul umanistului era temperat în oarecare măsură de stoicism. Nemurirea literatului era pentru Pierio Valeriano prețul suferinței lui. Dealtminteri dizertația lui Valeriano relua teoria platoniciană a entuziasmului, aplicînd-o literatului.

Răsunătoarea ceartă dintre tendința de imitație (imitația lui Cicero, a lui Aristotel, a lui Platon, a antichității etc.) și tendința urmăririi libere a propriului „ingeniu" — una dintre cele mai interesante dezbateri spirituale în contradictoriu din Renaștere[6] — a prilejuit un triumf treptat al direcției liberale. Cearta în sine nu s-a lichidat însă în Renaștere, ci a continuat de-a lungul Barocului pînă la Kant; ba chiar pînă în inima romantismului german, sub numele de *cearta regulilor*, ceartă adică între aservirea față de reguli sau urmarea propriei originalități. Vom avea mai tîrziu prilejul de a constata că noțiunea geniului impregnată de romantică a fost aceea de *„geniu original"* (*Originalgenie*, adesea într-un singur cuvînt, întotdeauna într-o singură gîndire). Menționăm exigența lui Leonardo da Vinci (*Tratatul despre pictură*, 1500) ca artistul să ia drept model adevărat numai *natura*[7] și convingerea pictorului portughez Hollanda (*Tratat despre pictură*, 1548) că artisul autentic *se naște*, întrucît nobili poate face împăratul, pictori însă numai Dumnezeu. Hollanda era conștient că fiecare om superior are ceva individual, este „singular ou apartado", iar un Macchiavelli simțea bucurie în fața felului particular de a fi. Termenul de *„ingenium"*, folosit din ce în ce mai des încă din sec. XV, exprima între altele modalitatea profund individuală și prețuirea ei. În Cinquecento se vorbea despre ingenii mari și ingenii vulgare; amintim că pictorul Andrea d'Assisi, un discipol al lui Perugino, care a avut nefericirea să orbească de timpuriu, a fost supranumit de către contemporani Andrea Ingegno[8].

Admițînd că fiecărui colectiv cultural i se poate subscrie un ideal suprem de personalitate, acest ideal a fost pentru antichitatea elină *înțeleptul*, pentru evul mediu *sfîntul*, iar pentru Renaștere *curtezanul*, o formă de personalitate descrisă sistematic, proslăvită și propusă cu succes contemporanilor de cartea contelui Baldassare Castigliane *El Cortegiano*, care a numărat, de la 1528 pînă la 1880, 49 de ediții spaniole, latine, italiene, franceze și engleze. „Curtezanul" era înfățișat ca un nobil strălucitor în exercițiile corporale, iscusit în luptă și la jocuri, plăcut în conversație și desăvîrșit în privința instrucției literare. Prin idealul curtezanului se prescria așadar individului suprafața frumoasă, se subordona personalitatea bon tonului și codului manierelor elegante; se recomanda un ideal estetizant lipsit de adîncime, cu totul non-genial, dacă îl raportăm la idealurile anterioare ale înțeleptului și sfîntului. Idealul curtezanului va îndruma către idealul lui „bel esprit" în Franța (dealtminteri, Vasari vorbise încă în sec. XVI despre „belli ingegni"). Este locul să subliniem și să regretăm încă o dată zodia estetizantă sub care s-a născut conceptul de geniu, în defavoarea copilăriei și a primei sale tinereți.

„Uomo universale" al Renașterii, un concept cantitativ, *nu calitativ*, nu trebuie să ne uimească prea mult. Credința favorită, — odinioară a Renașterii, iar astăzi a săracilor cu duhul — că (in)geniul este cu atît mai mare cu cît produce în domenii mai numeroase, o respingem cu hotărîre. Că Leon Battista Alberti și-a exercitat talentul în foarte numeroase domenii ține în mare parte de felul educației ce a primit-o și de o ambiție supremă, lăudabilă în strădania ei, — iar geniul, prodigios de multilateral, al unor Leonardo da Vinci și Michelangelo trădează o structură psihică foarte rară, promovată de epocile în care diviziunea muncii, ca în Renaștere, nu este riguroasă, și înăbușită în germen în epocile care împing specializarea muncii pînă la extrem. Vom avea însă, într-un alt capitol, prilejul să discutăm pe larg și pentru sine problema relației dintre geniu și specialist și să comentăm marea intuiție *goetheană*: prima condiție ca să creezi, este să te mărginești. Deocamdată, spunem că omul Renașterii nu era un diletant, deși avea aparența acestuia, pentru simplul motiv că nu poate fi vorba de diletantism, atunci cînd specialitățile încă nu s-au constituit.

Înclinarea entuziastă de a-l compara pe producătorul spiritual cu Dumnezeu (am văzut originea ei antică la retorul Dio) se întîlnește dese rînduri în Renaștere. Încă din sec. XV, umanistul Cristoforo Landini, în *Apologia lui Dante*, l-a numit pe acesta *„procreator"*, acordînd deci ilustrului poet un atribut exclusiv divin. În celebra *Poetică* latină a lui Scaliger, din anul 1561, comparația a parvenit, spre sfîrșitul Renașterii, la cea mai mare amploare. Poetul era pentru Scaliger un „făcător" și crea ca o a doua divinitate (velut alter Deus); și poetul și Dumnezeu sînt ποιηταί. Peste un sfert de veac (1587), Tasso spunea răspicat: „Non merita nome di Creatore

---

[6] Trimitem la admirabilul referat al lui Zilsel, *op. cit.*, p. 211—247.

[7] Vom vedea ce rol imens va juca natura în definițiile viitoare ale geniului, — în special în definiția *kantiană*.

[8] Cf. Zilsel, *op. cit.*, p. 252.

se non Iddio ed il Poeta"[9]. Scaliger citează dialogul *Ion* al lui Platon, sub influența căruia extinde „ingeniul divin" al artistului și asupra *comentatorului* său luminat, tot astfel precum Platon extindea „entuziasmul" lui Homer asupra rapsozilor. Termenul de „Genius" apare în *Poetica* lui Scaliger cu sensul mitologic de inspirator al „ingeniului". Vrednic de luare aminte este la Scaliger interesul născînd și în esență modern pentru poet; vechile poetici se interesaseră numai de opera poetică.

Nu trebuie să trecem sub tăcere faptul că reprezentarea „ingeniului" ca un dat ireductibil, deși era în genere irațională, conținea totuși în Renașterea intelectualistă și elemente pur raționale; astfel *studiul*, *sîrguința*, *memoria* — cel puțin în ce privește realizarea și progresul ingeniului înnăscut — treceau drept componente indispensabile.

Concluzia acestor sumare treceri în revistă este că Renașterea a pregătit geneza noțiunii de geniu *sub eticheta ingeniului*. Termenul de „Genius" a apărut și s-a răspîndit destul de tîrziu. „Niciodată, ne asigură Zilsel[10], un individ nu a fost înfățișat (la începutul Renașterii) ca geniu, ci geniul a fost numai atribuit omului". Reprezentarea cea mai veche și mai frecventă a geniului era mitologic-demonică. Marele matematician Cardano spunea despre „Geniu": „Eu cred că el a existat, pentru că eu îl am. Socrate și Plotin, evident, l-au avut". (Menționăm aci și o altă confidență a lui Cardano — din *De vita propria* — cu o rezonanță nespus de modernă: „*Natura mea in extremitate humanae substantiae conditionisque* et in confine immortalium *posita*". Bietul Lombroso[11] nu era în stare să vadă în ea decît o probă neîndoioasă de nebunie megalomană. Încetul cu încetul, începînd aproximativ cu al cincilea deceniu al secolului XVII (1640 —), termenul de *geniu* a început să fie întrebuințat nemijlocit alături de termenul *ingenium* — *ingegno* — *ingenio* — *esprit* (lat., ital., sp., fr.), uzurpîndu-i acestuia din urmă principalul înțeles și desemnînd așadar un individ cu o putere de creație supremă, misterioasă, divină. Între altele, numeroasele traduceri ale *Curtezanului* lui Castiglione (de la 1528 înainte) au înlesnit, independent de original, procesul interesant al contaminării de sens între două cuvinte. La Balthasar Gracian (*Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, 1642), „*ingenio*" și „*genio*" stau adesea în imediata vecinătate; Gracian îi numește chiar *frați*, părînd a socoti însă geniul drept ceva mai mult decît ingeniul.

Pentru a cita încă un exemplu — deși cu mult ulterior epocii Renașterii — termenul „*génie*" a avut în Franța, spre sfîrșitul secolului XVII, următoarele sensuri: 1° „genius", sinonim cu demon[12], 2° darul înnăscut, 3° talentul excepțional, 4° omul talentat însuși, 5° felul particular de a fi[13], — în primele decenii ale secolului 18 adăugîndu-se un al 6-lea sens, cel modern, de creator spiritual suprem[14]. Franceza este și singura limbă în care cele 5 sensuri inițiale au continuat să trăiască[15]; aci trebuie să se caute, după noi, în afara raționalismului, unul dintre principalele motive pentru care, cu foarte puține excepții, contribuția francezilor la adevărata problemă a geniului a fost și a rămas pînă în zilele noastre nespus de mediocră și de confuză, spre deosebire de marea contribuție germană.

---

[9] Să știm de pe acum că, peste un secol și jumătate (1711), lordul Shaftesbury va împrumuta de la Scaliger comparația semeață a artistului cu o a doua Divinitate și, mulțumită ei, va ajunge la concepția atît de fecundă a *geniului prometeic*.

[10] Cf. Zilsel, *op. cit.* p. 291.

[11] Cf. Cesare Lombroso, *L'homme de génie*, Paris, Alcan, 1889, p. 439 (quatrième partie, chapitre I).

[12] În pragul anului 1700, prin mult gustata sa traducere a celor *O mie și una de nopți*, Antoine Galland a contribuit în Franța la uitarea vechiului sens protector al geniului și înlocuirea lui treptată printr-un sens „galant". Geniul a devenit în traducerea amintită (și în bogata literatură ulterioară de sub înrîurirea ei) un demon intrigant și poznaș, regizînd — din culise — fie unirea, fie separarea amanților. Nu știm dacă A. Galland îl reda prin „génie" al său pe arabul „ginn" și nici dacă termenul original arab — oricare va fi fost el — implica întotdeauna accepția univocă fixată de traducător. Dar, în orice caz, putem afirma că nu numai latinul „Genius", ci și echivalentul său arab („ginn" sau un altul) au purces neîndoios din sfera reprezentărilor sexuale.

[13] În secolul XVIII se da numele de genii, atît în Franța cît și în Germania (la Winckelmann sau Herder) copilașilor și îngerilor din operele plastice. Sensul acesta este însă izolat și străin de celelalte 5 sau 6 sensuri.

[14] Cf. E. Zilsel, *op. cit.*, p. 287—299 și W. Lange-Eichbaum, *Genie, Irsinn und Ruhm*, 2. vermehrte Auflage, München, E. Reinhardt, 1935 (ed. I din 1927), p. 31.

[15] Dintre sensurile inițiale, limba engleză a conservat, foarte viu pînă astăzi, sensul antic protector. În limba germană, sensurile inițiale au fost în genere uitate, în interesul sensului modern. Excepția temporară a lui „Geist", echivalentul german aproximativ al lui „ingenium" și „esprit", vom cerceta-o la locul cuvenit.

Cu acestea, încheiem referatul geniologic pe care l-am consacrat Renașterii, cerînd scuze pentru imprejurarea că, din cauza conexiunii prea strînse a faptelor analizate, am fost nevoiți să facem, spre sfîrșitul lui, cîteva incursiuni filologice în secolele următoare.

III. CONCEPȚIILE DESPRE GENIU ÎN SEC. AL XVIII-LEA

Noul obiect care se îmbie cercetării este contribuția francezilor, englezilor și germanilor la pregătirea conceptului de geniu, în decursul Barocului și al preromantismului (sfîrșitul secolului XVII și în secolul XVIII)[16].

Filozofia rațională a lui Descartes a exercitat (indirect) în sec. XVII o influență temporar dăunătoare în ce privește dezvoltarea noțiunii geniului. Concepția potrivit căreia toți indivizii sînt egali prin rațiune, iar diferențele aparente dintre ei se explică numai prin faptul că nu toți își întrebuințează rațiunea la fel de bine (un mic neajuns care prin lectura *Discursului asupra metodei* se poate înlătura lesne...), a operat nivelant, neînțelegătoare față de personalitate și de forma ei cea mai aristocrată, care avea să fie numită *geniu*.

Estetica rațională a lui Boileau, care a exagerat rolul bunului simț educabil, al reflexiunii și al studiului clasicilor pentru creația artistică și a normalizat o *imitație* după tipic a naturii — a unei naturi stilizate — conține o singură mențiune izolată cu privire la aptitudinile înnăscute :

,,C'est en vain qu'au Parnasse, un téméraire auteur
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur :
S'il ne sent point du Ciel l'influence secrète,
Si son astre en naissant ne l'a formé poète,
Dans son génie étroit il est toujours captif,
Pour lui Phébus est sourd et Pégasse est rétif".

(L'Art poétique, 1674)

,,Influența tainică a cerului", timida concesie făcută de Boileau iraționalismului, a devenit la poetul englez Pope *(Essay on Criticism*, 1711) ,,lumina cerească" necesară oricărei creații artistice. Pentru Pope, geniul, *gustul* și studiul merg mînă în mînă; geniul este unilateral.

Mult mai importantă pentru cercetarea noastră este *Scrisoarea către Fontenelle despre geniu* din anul 1688, a lui Charles Perrault, adversarul lui Boileau. În această epistolă apare sub formă alegorică, îmbibată de entuziasm platonician, simbolul prometeic[17] al geniului :

,,C'est ce feu qu'autrefois, d'une audace nouvelle,
Promethée enleva la voûte éternelle,
Et qui le Ciel répand, sans jamais s'épuiser,
Dans l'âme des Mortels qu'il veut favoriser".

Perrault accentuează în epistola sa : ,,*Un merveilleux sçavoir qu'on ne peut enseigner*" și atingînd, spre sfîrșit, chestiunea pătimașei ,,querelle des anciens et des modernes", susține fără ocol cauza modernilor. Fără încrederea crescîndă în aptitudinile libercreatoare ale epocii, noțiunea geniului nu se putea constitui.

Odată cu sfîrșitul secolului XVII, centrul de elaborare al conceptului de geniu se strămută din sudul continentului (Italia, Spania) în nordul Europei occidentale (Anglia, Germania, cîtăva vreme și Franța). Celto-germanii împrumută de la popoarele sudice latine un termen a cărui gestație filologică le aparține acestora în întregime, dar de a cărui semnificație noțională profundă ele erau și, în genere, aveau să rămînă departe. Astfel aportul filozofic al Engliterei secolului XVIII la problema ce ne preocupă, geneza conceptului *actual* de geniu, este unul dintre cele mai mărețe.

În fruntea contribuției engleze la problema geniului, atît în ordinea temporală cît și în ordinea importanței, se situează Lordul Shaftesbury (1671—1713)[18]. Personalitatea

---

[16] Cartea lui Edgar Zilsel (din 1926) urmărește geneza conceptului de geniu pînă în pragul barocului. Zilsel a anunțat continuarea cercetării sale istorice prin alte 2 volume (cf. p. 309 și 318) pe care nu le-a mai publicat. Călăuza noastră principală va fi de aci înainte pînă la Sulzer lucrarea lui Hermann Wolf *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des 18. Jahrhunderts, I. Bd., von Gottsched bis auf Lessing*, Heidelberg, C. Winter, 1923, lăsată de asemenea fără continuare. Deși nu excelează ca interpretare, cartea lui H. Wolf este foarte prețioasă, întrucît referează despre lucrări neretipărite și uitate, din care repetăm că citează mult și cu îndeminare.

[17] Recomandăm temeinica lucrare de istorie literară a lui Oskar Walzel, *Das Prometheus Symbol von Shaftesbury zu Goethe*, Berlin u. Leipzig, 1910.

[18] Scrierile lordului A. Shaftesbury sînt : *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711); *Letter concerning Enthusiasm*; *Soliloqui* și *Essay on the freedom of wit and humour*.

creatoare morală și estetică formează punctul de plecare al filozofiei acestuia, de nuanță panteistă, influențată — probabil — de misticul Eckhart și — cert — de Giordano Bruno. Lumea este pentru Shaftesbury un organism (gînd pe care ceva mai tîrziu îl va dezvolta Leibniz), un organism armonios în care imperfecțiunile părților dispar în marea finalitate a Totului. Divinitatea e concepută de Shaftesbury ca „Frumusețea supremă și suverană"; înspre ea ne mînă „iubirea însuflețită a Entuziasmului". Creațiile „artistului moral" sînt „microcosmuri organice" *asemenea creațiilor naturii. Geniul este acela care „simte vie în el legea lumii"*. Poetul este, propriu, o a doua Divinitate, un Prometeu. „Such a Poet is indeed a second Maker a just Prometheus under Yove"[19]. Shaftesbury deosebește între artiștii „creatori" și „simplii imitatori" (distincții similare făcuseră în trecut Petrarca, Scaliger, Ronsard); geniul este *absolut original*, — el urmează în creația sa regulile „formei interne" organice *(inward form)*. Shaftesbury a mai deosebit între genii „crescute de natură" și genii „cultivate". Străbătute de un avînt irațional și pasionat, vederile despre geniu ale lui Shaftesbury s-au bucurat timp de un secol întreg de cea mai mare prețuire, iar influența lor a fost fără seamăn de fecundă în Anglia, Germania și Franța; sub semnul mitului prometeic shaftesburyan *(și a motivelor sale anexe)* se vor zămisli mai toate concepțiile viitoare despre geniu. Shaftesbury a gîndit explicit geniul în cosmos și și-a dat primul seama de însemnătatea lui cosmică.

Scriitorul J. Addison[20] a inițiat tradiția de lungă durată care a considerat că *imaginația* (fantezia, puterea de reprezentare) ar fi caracterul esențial al geniului și, firește, primul motor al creației artistice. Bacon, Hobbes și Dryden crezuseră înaintea lui Addison că poezia este, în esență, produsul fanteziei. Dryden observase la 1694 despre Shakespeare, pentru care avea o nețărmurită admirație, că marele poet ar fi creat scoțind totul din sine însuși, din bogăția interioară infinită a spiritului său, care făcea de prisos regulile și învățătura[21]. După Addison, măreția, noutatea și frumusețea sînt produsele imaginației. Imaginația geniului are în sine „ceva asemenea Creației" *(Something like Creation)*. Pe lîngă imaginație, în esența geniului stă o comprehensiune profundă. Poezia, crede Addison, este o putere specială *a sentimentului*. El observă că numele de geniu se acordă cel mai des scriitorilor. Geniul este evident original. Sub înrîurirea lui Shaftesbury, care distingea geniile „naive, naturale" de geniile „cultivate", Addison distinge geniile „mari și extravagante" (Homer, Shakespeare) de alte genii mari, însă „mai ordonate" (Aristot, Vergil, Milton, Bacon).

Pentru poetul E. Young[22], spirit profund religios: „A Genius differs from a good Understanding, as a Magician from a good Architect"[23]. Geniul este înnăscut și unilateral, nu se manifestă adică în toate domeniile[24]; el purcede de la Dumnezeu, așa cum știința purcede de la oameni: „Genius is from Heaven, Learning from man"[25]. Ca și Shaftesbury și Addison, Young face o distincție analoagă între geniile naturale și cele cultivate. Geniul este superlativul originalității, iar posibilitățile sale de creație sînt *libere* și nesfîrșite. Cu toții sîntem originali, remarcă Young, — faptul însă că foarte puțini rămînem originali se datorește înclinărilor puternice spre imitație. (Către 1900, înzestratul sociolog francez Gabriel Tarde va da în *Les lois de l'imitation* exact aceeași explicație; probabil nu-l cunoștea pe Young...). Creația geniului se dispensează de reguli, le disprețuiește. Young este autorul ingenioasei comparații a regulilor cu *cîrjele*: „They are a needful aid to the Lame, tho, an Impediment to the Strong"[26], care a revenit mai tîrziu, în Germania, sub pana lui Sulzer, Lessing și Schiller.

Al. Gerard[27], discipol al lui Hume și adept al psihologiei asociaționiste a acestuia, este la 1758, în Anglia, inițiatorul explicației științifice-pozitive a geniului, așa cum, în Franța, fusese abatele Dubos. Gerard consideră că esența geniului este *invenția*. (Înaintea sa Huarte, Gracian, Bacon, Hobbes, Fielding, Dubos — la aceeași dată Helvétius — și mai toți autorii de retorice, antici și medievali, priviseră invenția ca cel mai însemnat factor al creației artistice). Geniul, *facultatea invenției*, se compune din comprehensiune, memorie, imaginație și putere de judecată. Cel dintîi izvor al puterii de invenție este imagi-

[19] De asemenea, un Poet este arătat ca un al doilea Făcător; un adevărat Prometeu sub Joe.

[20] J. Addison, articolul *On imagination*, în revista „Spectator" (1711—1712).

[21] Cf. H. Wolf, *op. cit.*, p. 25.

[22] E. Young, *Conjectures on original composition in a letter to the autor of Sir Charles Grandison*, 1759.

[23] Un geniu se deosebește de inteligențele normale, ca magicianul de un arhitect obișnuit. (Traducere liberă)

[24] Cf. H. Wolf, *op. cit.*, p. 32 urm.

[25] Geniul este din cer, învățătura de la oameni.

[26] Liber tradus: ele sînt de un ajutor indispensabil pentru cel infirm, dar înseamnă o piedică pentru cei valizi.

[27] Al. Gerard, *Essay on Taste* și *An Essay on Genius*, conceput în 1758, dar publicat abia în 1774 la Londra.

nația ; în consecință, geniul trebuie considerat ca o putere specială de asociație. Întrucît esența geniului este invenția, care în artă produce noi frumuseți, iar în știință îndrumează la descoperiri, există cu îndreptățire egală genii artistice *și științifice*. Să reținem neapărat faptul că Gerard admite geniul științific *(aceasta fără a ști ce este geniul)* și crede că aproape niciînd un geniu științific nu s-a manifestat și ca geniu artistic, cu excepția lui Leonardo. Geniul are nevoie, după Gerard, de *gust* ; el este primul care accentuează puternic în Anglia acest lucru. Uneori gustul nu este adecvat geniului, dar atunci geniul este diminuat. (Raportul dintre geniu și gust îi va chinui lungă vreme pe geniologi). Gerard se oprește, fără să se emoționeze, și la entuziasm, încercînd să-l explice pe cale pur pozitivă.

Raționalismul francez, atotputernic în primele două treimi ale secolului XVII, a prins relativ să cedeze spre sfîrșitul secolului ; împrejurarea aceasta a fost desigur prielnică pentru începuturile esteticii și a înlesnit pe de altă parte interesul pentru geniu, în care se recunoaște un interesant fenomen al naturii (Bouhours). Batteux va asocia în Franța cercetarea geniului cu a *gustului*, ai cărui principali teoreticieni au fost Bouhours (1628—1702) și mai tîrziu Montesquieu (1689—1755). Bouhours [28] a accentuat ,,delicatețea'' gustului, așezînd esența frumuseții nu ,,în clar și distinct'' ci în vestitul ,,je ne sais quoi'', menit să sensibilizeze forma mai învăluită, mai confuză decît a adevărului teoretic a ,,adevărului artistic''. Despre geniu, de fapt despre ,,bel esprit'' — ceva mai puțin decît geniul, Bouhours a pretins : ,,Un bel esprit est riche de son fond : il trouve dans ses propres lumières ce que les esprits communs ne trouvent que dans les livres. Il s'étude et s'instruit lui-même''. În celebrul articol *Goût* din *Enciclopedie*, Montesquieu va relua unele dintre părerile lui Bouhours, accentuînd personal modalitatea profund individuală a gustului. Cînd vom ajunge la Leibniz, vom constata marea înrudire a ideilor sale despre artă cu acelea ale contemporanului său francez Bouhours. Examinăm o epocă în genere foarte rațională, în care orice concesie slabă de iraționalism cu privire la artă și frumos înseamnă și ridicarea unei piedici din calea reprezentării geniului.

Abatele Dubos (1670—1742) a fost în tinerețe cartezian, dar în evoluția sa intelectuală ulterioară, strict empiristă, a devenit adversar al raționalismului ; a fost un bun cunoscător al filozofiei franceze și engleze (l-a citat pe Addison și a fost influențat de Shaftesbury). Dubos [29] a încercat să întemeieze frumosul pe un principiu unic și general : *sentimentul* — însuși un Im. Kant nu va rămîne străin de această direcție — socotind că plăcerea estetică nu este de domeniul rațiunii ci ai *inimii*. Esențialul la geniu ar fi ,,invenția ideilor și a imaginilor proprii ca să ne miște''. Dacă această condiție este împlinită, ,,artizanului de geniu'' îi este îngăduit să păcătuiască față de reguli : ,,O lucrare poate fi rea fără ca să aibă greșeli împotriva regulilor, precum o lucrare plină de greșeli împotriva regulilor poate fi o lucrare excelentă''. Dubos definește : ,,Numim geniu aptitudinea, pe care un om a primit-o de la natură, de a face bine și cu înlesnire anumite lucruri, pe care alții, chiar dacă și-ar da multă osteneală, n-ar putea să le facă decît foarte prost''. Iată, fără îndoială, o definiție admirabilă, — păcat însă că are un mic cusur : este exact definiția talentului, în forma în care acesta nu are nimic comun cu genialitatea. Asemenea definiții false, bazate pe petiția de principiu, vor da mai tîrziu, în Germania, Baumgarten, Flögel, Resewitz și Sulzer. Și Abatele Dubos a condiționat geniul de entuziasm, dar a socotit că e bine ca entuziasmul să fie stăpînit. În rest, el explica apariția geniului printr-o dispoziție fericită a organelor capului și buna calitate a sîngelui, inițiind tendința de a se căuta pentru geniu o substructură anatomică și fiziologică. (Însuși Schopenhauer, dînd mai tîrziu geniului explicația cea mai spirituală posibilă, a prezentat totuși cu titlu de presupunere, probabil sub înrîurirea studiilor sale universitare de fiziologie și de medicină, și unele încercări de explicație de caracter materialist, fiziologico-anatomic). Desigur, această tendință nu este falsă dar, în cazul geniului, nu ea este aceea menită să descopere esențialul.

Ch. Batteux a încercat și el o reducere a tuturor artelor la un singur principiu, la el *imitația naturii frumoase, ideale* [30]. Geniul, ,,părintele artelor'', imită natura. Este interesant cum un concept fals (imitația), îl poate îndrepta pe Batteux spre o justă intuire a conceptului de originalitate, — *a originalității care numai prin absurd mai poate fi considerată ca aptitudinea de a crea din nimic* : ,,A inventa în domeniul artelor nu înseamnă a da existență unui obiect, ci a-l recunoaște acolo unde este și așa cum este. Iar oamenii de geniu, care sapă cel mai adînc, nu descoperă decît ceea ce exista dinainte. Ei nu sînt creatori decît pentru că

[28] Bouhours, *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, 1687 ; *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, ed. 2, 1708.

[29] Abbé Dubos, *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture*, 1719 ; accesibilă în bibliotecile occidentale este ed. a 6-a din 1755.

[30] Ch. Batteux, *Les beaux arts réduits à un même principe*, 1746.

observă și, invers, nu sînt observatori decît pentru că sînt în stare să creeze". Entuziasmul nu este nimic altceva decît o reprezentare însuflețită a obiectului în spirit și o „iritare — corespunzătoare — a inimii". Batteux este primul estetician care analizează cu deplină conștiință (încă de la 1746) relația dintre geniu și gust. Știm că geniul este, după Batteux, imitatorul naturii; „gustul trebuie să fie sentimentul care ne înștiințează dacă natura frumoasă este bine sau rău imitată". (În genere, *gustul* va fi dubletul, perfect conștient și rațional, controlor al lucrării geniului concepută ca fiind inconștientă și irațională).

În *De l'esprit* (1758) filozoful materialist Helvétius a cercetat, între altele, și geniul. Intuiția justă că numirea de geniu, dată unor oameni foarte diferiți, trebuie să presupună la ei ceva comun, l-a condus pe Helvétius la concluzia că la toate geniile esențialul ar fi *invenția*, puterea de combinare — (prin care se definește exclusiv talentul). Helvétius admite geniul științific, recunoscîndu-l ca atare pe Newton. Sînd două feluri de invenții: cele datorite întîmplării (praful de pușcă) și cele datorite geniului. Geniul însuși este, pentru Helvétius, un produs întîmplător al împrejurărilor și al mediului în genere, care nu promovează posibilitățile de invenție — altfel *geniul* — ale tuturor, și nu le promovează întotdeauna înspre domenii de interes general. Geniul nu făurește atît gînduri noi, cît desăvîrșește gîndurile vechi ale altora, *făcînd cu ele epocă*.

Superficialitatea contribuțiilor franceze la problema geniului, analizate mai sus, a fost răscumpărată din belșug de către colaboratorii vestitei *Enciclopedii* [31], în frunte cu *Denis Diderot*, *Saint Lambert* și *Marmontel*, *poate singurii francezi care s-au apropiat vreodată de esența geniului*.

Diderot [32] nu a socotit geniul ca o însușire general-umană, ci ca o structură psihică de tot rară, beneficiind de o organizare cu totul aparte. Nota demonică și instinctivă a geniului, precum și *înrudirea sa cu natura* au fost subliniate de către enciclopedist; cît despre *reguli*, Diderot spunea răsvedit: „ele au servit omului ordinar și au stricat omului de geniu". Cît de adînc a coborît Diderot spre esența geniului, se poate vedea din pasajul următor, pe care-l transcriem aci, fără a-l traduce, pentru a nu-i știrbi frumusețea: „Méfiez-vous de ces gens qui ont leur poche pleine d'esprit et qui le sèment à tous propos. *Ils n'ont pas le démon*. Ils ne sont pas tristes, sombres, mélancoliques et muets. Ils ne sont jamais ni gauches, ni bêtes. Le pinson, l'alouette, la linotte, le serin jasent et babillent tant que le jour dure. Le soleil couché, ils fourrent leur tête sous l'aile et les voilà endormis. C'est alors que le génie prend sa lampe et l'allume, et que l'oiseau ordinaire, sauvage, inapprivoisable, brun et triste de plumage, commence son chant, fait retentir le bocage et rompt mélodieusement le silence et les ténèbres de la nuit". Diderot și-a dat seama de adevărul capital și prea adesea nebăgat în seamă, că între geniu și între omul comun (care se poate să aibă „spirit" sau „talent") se cască prăpastia.

D'Alembert, în articolul său *Goût* din *Enciclopedie*, a arătat că modernii sînt egali cu anticii, uneori chiar superiori lor; — aceasta era dealtminteri și părerea lui Diderot.

În articolul *Enthousiasme*, Cahusac (1700—1759), un raționalist *sui generis*, scrie: „Aș îndrăzni să definesc entuziasmul ca o emoție vie a sufletului la vederea unui tablou nou și bine ordonat, care îl izbește și pe care i-l prezintă rațiunea".

Primul articol al *Enciclopediei* despre geniu, a fost scris de Saint Lambert, care definește: „L'étendue de l'esprit, la force de l'imagination et l'activité de l'âme, voilà le génie... L'homme de génie est celui dont l'âme plus étendue, *frappée par les sensations de tous les êtres, intéressée à tout ce qui est dans la nature*, ne reçoit pas une idée qu'elle n'éveille un sentiment, tout l'anime et tout s'y conserve" (această frază de geniu prevestește concepțiile lui Otto Weininger). Mai departe, observă Saint Lambert, „*gustul este adesea despărțit de geniu*" [33]. *Geniul este un dar pur al*

---

[31] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par M. Diderot; § quant à la partie mathématique par M. D'Alembert, 1751—1759. Cf. articolele: *Génie*, *Enthousiasme*, *Goût*, *Art*. La București (Universitate, Seminarul de istoria artei) se găsește în întregime ediția a II-a a Enciclopediei: A Genève, chez Pellet, *1775 urm.* Fragmente din Enciclopedia lui Diderot au fost retipărite de către Jules Assézat în: Diderot, *Oeuvres*, Garnier, circa 1876; articolul „Génie" se găsește în volumul XV.

[32] J. Rocafort în *Les doctrines littéraires de l'Encyclopédie ou le romantisme des encyclopédistes* și, după el, H. Wolf *(op. cit.)* nu atribuie lui Diderot nici unul dintre articolele nesemnate, în legătură cu geniul, ale *Enciclopediei*; — articolele semnate vizibil cu inițialele altora nu intră firește în discuție. Nouă ni s-a părut, consultînd *Enciclopedia* (ed. geneveză), că articolul nesemnat, atribuit lui Saint Lambert, i-ar aparține lui Diderot, iar în ediția Assézat, de asemenea, am văzut acest articol, reprodus *ca și cînd* ar fi al lui Diderot; nu știm deci ce să credem. Citatele pe care le dăm aici din Diderot sînt din afara *Enciclopediei*.

[33] Kant va împrumuta de la Saint Lambert această teză.

naturii; ceea ce produce el este lucrarea unei clipe; gustul este opera studiului și a răgazului...". „Regulile și legile gustului ar fi pentru geniu piedici; el le sfarmă, pentru a sbura spre ce este mare, patetic, sublim". Opera geniului se recunoaște uneori după un aspect neregulat, neglijent, sălbatic. „Adevărul sau falsul, în producțiile filozofice, nu sînt defel caracterele distinctive ale geniului. (Intuiția aceasta este cu totul excepțională; noi vom avea prilejul s-o argumentăm). Sînt foarte puține erori în Locke și prea puține adevăruri la lordul Shaftesbury; cel dintîi nu este totuși decît un spirit larg (étendu), pătrunzător și just, iar cel de-al doilea este un geniu de primul rang. Locke a văzut, Shaftesbury a creat, a construit, a zidit; îi datorăm lui Locke adevăruri mari, percepute cu răceală, urmate cu metodă și anunțate cu uscăciune, iar lui Shaftesbury sisteme strălucite, adesea puțin întemeiate, pline cu toate acestea de adevăruri sublime; el place și în momentele sale de eroare și convinge încă prin farmecul elocvenței sale". Geniul „nu impresionează slab, nu place fără a uimi și ne uimește și prin greșelile sale". „El depășește secolul său, care nu-l poate urma". Pe lîngă un geniu artistic și filozofic, Saint Lambert recunoaște și un geniu al acțiunii (el spune „al afacerilor") care, în intervalele sale de inspirație, salvează, dacă e general, patria de la pieire, dar care, atunci cînd inspirația l-a părăsit temporar, o poate conduce tot așa de sigur la pieire.

Directorii Enciclopediei au socotit necesar să prezinte și un substanțial referat asupra părerilor lui Marmontel despre geniu. Diferența dintre geniu și talent a fost sesizată de Marmontel în modul cel mai fericit și expusă în termeni destul de proprii: „Talentul este o dispoziție specială și obișnuită de a reuși într-un domeniu... Ordinea, claritatea, eleganța, facilitatea, naturalul, corectitudinea, grația chiar, alcătuiesc (în artă) partea talentului. Geniul este un fel de inspirație frecventă, dar pasageră, iar atributul său este darul de a crea... El este adesea incuit... *Geniul este mare în lucrurile mari*, pentru că ele sînt proprii să trezească acest instinct sublim și să-l pună în activitate, — *și este neingrijit (négligé) în lucrurile comune*, pentru că ele sînt mai prejos de el și nu au prin ce să-l miște... *Producția* talentului consistă în a da formă, iar *creația* geniului în a da ființă; meritul unuia stă în industrie, meritul celuilalt în invenție; talentul cere să fie apreciat în detaliu, geniul ne izbește în masă". ... „Omul de talent gîndește și spune lucruri pe care o mulțime de oameni le-au gîndit și le-au spus, dar el le prezintă cu mai multe avantagii și le alege cu mai mult gust, le rînduiește cu mai multă artă și le exprimă cu mai multă finețe și grație. *Omul de geniu, dimpotrivă, are un model de a vedea, de a simți și de a gîndi care îi este propriu*". (Schopenhauer va spune că geniul vede *o altă lume*). Nimeni pînă la el nu a sesizat așa de bine ca Marmontel fenomenul intermitenței geniului: „Nimic nu ar putea fi în natură mai rar și mai uimitor decît un om pe care geniul său să nu-l părăsească niciciînd; acela care, dintre toți scriitorii se apropie cel mai mult de această minune, este Homer în Iliada" ... „Dealtfel, s-au văzut multe cazuri de uniunea și acordul talentului cu geniul... Intervalurile (de absență ale) geniului sînt ocupate de talent; cînd unul adoarme, celălalt veghează; cînd unul se retrage, celălalt vine după el și îi desăvîrșește lucrarea. Intermitențele geniului abia se observă"...

Articolul „D-lui J.J. Rousseau de la Geneva" despre geniu în muzică, începe cu semnificativa apostrofă: „Nu cerceta defel, tinere artist, ce este geniul. Dacă îl ai, îl vei simți în tine însuți. Dacă nu-l ai, nu vei pricepe niciodată ce este el". (Este prima circumscriere hotărîtă, de care avem cunoștință, a împrejurării că numai cine are un crîmpei de genialitate poate ști ce înseamnă geniul și în ce consistă geniul altora; lucrul acesta îl recunoscuse, mult mai palid, și Saint Lambert).

Am spus că *Enciclopedia* răscumpără din belșug mediocritatea contribuției anterioare a francezilor la problema geniului. Am uitat însă să spunem același lucru și în ce privește contribuția lor ulterioară, — pînă în zilele noastre.

TUDOR VIANU ȘI CRIZA CULTURII MODERNE

DE

M. T. BULIMAR

Preluat din limbajul medical ori din cel economic, termenul „criză" cunoaște, încă din veacul trecut, o veritabilă expansiune lingvistică. El se întîlnește tot mai frecvent în comentariul politic, în studii de psihologie sau pedagogie, dar și în scrieri de altă natură.

În filozofia culturii, deși adoptarea acestui cuvînt se produsese de timpuriu, proliferarea lui are loc — nu întîmplător — îndeosebi după primul război mondial cînd, cum se știe, capitalismul intrase în faza crizei sale generalizate: economice, politice, ideologice, cultural-artistice etc. Interpretările și sensurile ce s-au acordat pentru fenomenul, puternic resimțit, de „criză" a culturii au fost însă nu numai numeroase, ci și diferite. Friedrich Nietzsche, de pildă, — unul dintre primii gînditori care vor face rechizitoriul culturii burgheze atinse de declin — va identifica neajunsurile acestei culturi în spiritul ei „egalitar-democratic", în creștinismul „nivelator" (relativizarea tuturor valorilor) și în absența „elementului metafizic fundamental". Oswald Spengler, imediat după război, risipind nu atît argumente cît mai ales metafore, va găsi cu cale să atenționeze lumea occidentală că întreaga ei cultură e amenințată de un crepuscul inexorabil și iminent, întrucît încă demult s-ar fi pășit în stadiul de „civilizație", stadiu simptomatic pentru moartea sigură a oricărei culturi. Fără a împărtăși sumbrul pesimism spenglerian, lipsit de orice speranțe, Georg Simmel, Arthur Liebert, Henri Massis, Nikolai Berdiaev ș.a., cuprinși de rîvna de a pune cît mai exact diagnosticul maladiei culturii „moderne", vor ambiționa totodată să prescrie și terapeutici; ei se angajau astfel pe un drum pe care, mai tîrziu, aveau să meargă, fiecare în felul lui, gînditori ca José Ortega y Gaset, Karl Jaspers, Jacques Maritain, Arnold Toynbee, Herbert Marcuse ș.a. Scrutînd atent tabloul culturii europene, dar reflectînd fără îndoială și impactul cu cărțile unora dintre autorii mai sus-citați, gîndirea filozofică și sociologică românească din perioada interbelică a consacrat și ea problemelor crizei culturii moderne un număr însemnat de pagini. Dimitrie Gusti, Petre Andrei, Mihai Ralea, Nicolae Bagdasar, Alexandru Dima și — de pe poziții ideologice foarte îndepărtate de aceștia — Nichifor Crainic sînt, în vremea la care ne referim, printre cei mai cunoscuți analiști români ai crizei culturii. Lor li se adaugă apoi o întreagă pleiadă de talentați critici care, înarmați cu o metodologie de inspirație materialist-dialectică și istorică, au făcut, în diverse publicații comuniste și de stînga, un examen realist și deosebit de exigent al stării în care se afla cultura europeană și cea națională în acel timp [1]. Cu toate acestea, pe cît se pare, nimeni n-a fost mai atras în cultura noastră, de acest subiect mai mult ca Tudor Vianu. De aceea, chiar pornind numai de la o asemenea constatare, credem că cercetarea interpretării pe care a dat-o Vianu crizei culturii moderne își găsește o suficientă întemeiere. O asemenea cercetare se justifică însă și din alte motive; ea e chemată să lumineze un aspect al operei lui Vianu încă insuficient explorat și, astfel, să ajute nu numai la înțelegerea mai exactă a *ansamblului* meditațiilor sale pe tema culturii, dar și a interferențelor gîndirii filozofice românești cu preocupările europene analoage.

★

Interesul deosebit al lui Tudor Vianu pentru *problema* crizei culturii moderne își află cea dintîi explicație în importanța intrinsecă a acestei chestiuni, în vîlva pe care ea o declanșase deja în lumea filozofilor culturii, în atracția de ordin intelectual-afectiv pe care ea o putea provoca cărturarului recunoscut pentru pasiunea sa față de problemele teoretice cele mai arzătoare și, desigur, nu în ultimul loc, în legătura nemijlocită a acestei probleme cu evoluția culturii românești însăși. Nu în mai mică măsură însă acest interes a fost determinat, stimulat și amplificat și de obligațiile didactice ale profesorului Vianu. Predînd, la Universitatea din București, un curs de filozofie a culturii — primul curs de acest fel din țară [2] —, Tudor Vianu nu putea omite din programa acestui curs problema crizei culturii, problemă care, indiferent de soluțiile ce i se dădeau, se regăsea mai în toate lucrările de specialitate ale vremii. Așa se face că, spre deosebire de alți teoreticieni români ai culturii, prima preocupare a lui Vianu va fi aceea de a realiza, ca și în alte ocazii, *istoricul* problemei în discuție.

Înaintînd pe această cale, Vianu va remarca, încă în una din primele lui lucrări de filozofia culturii (*Concepția rațională și istorică a culturii*, Buc., 1929) și în pofida unor susțineri curente, că nu Nietzsche este de fapt cel dintîi filozof care a pus în dezbatere problema crizei culturii. Înaintea lui Nietzsche — amintește Vianu — Hegel a vorbit adesea despre apariția în viața popoarelor

---

[1] În legătură cu aceasta, a se vedea și M.T. Bulimar, *Problemele teoretice ale culturii în presa comunistă și de stînga din perioada interbelică*, în „Analele șt. ale Univ. Iași" (serie nouă), secțiunea III, b) Științe filozofice, t. XVIII, 1972.

[2] Încă din 1929 Tudor Vianu începe să țină, la propunerea lui Dimitrie Gusti, decanul de atunci al Facultății de litere și filozofie din București, un curs de filozofia culturii. Ținut mai întîi la așa-numitul *an preparator*, cursul acesta a durat pînă în 1935. Într-un an se preda „Știința culturii", iar în anul următor cursul „Introducere în știința culturii. Idei fundamentale ale culturii moderne".

a unor epoci de criză (decadenţă). Aceste epoci intervin ori de cîte ori un popor şi-a terminat misiunea istorică, pentru a face loc altuia, şi ele se caracterizează printr-un accentuat individualism şi intelectualism. Dar, va recunoaşte Vianu, — nefiind *primul* care a vorbit de criza culturii, Nietzsche este totuşi acela în numele gîndirii căruia s-au precizat elementele crizei culturii *moderne* [3].

Şi în prelegerile intitulate *Introducere în ştiinţa culturii. Idei fundamentale ale culturii moderne* (Buc., 1931), Tudor Vianu inserează un întreg capitol despre „Fr. Nietzsche şi criza culturii moderne". Cum e de presupus, sînt prezentate aici pe larg toate acele obiecţii pe care filozoful german le-a ridicat la adresa culturii contemporane lui. Înţelegînd însă aşa cum se cuvine menirea sa de dascăl, Vianu nu se va abandona doar unei prezentări expozitive, pur descriptiviste a părerilor lui Nietzsche; dimpotrivă, el va lua atitudine critică, de pe poziţii raţionaliste şi democratice, împotriva unor idei ce i se păreau inacceptabile.

Prima critică pe care o formulează Vianu e în legătură cu afirmaţia filozofului german că vremii noastre i-ar lipsi o cultură omogenă, o unitate de stil în toate manifestările culturale. Vianu remarcă îndreptăţit că o asemenea cerinţă e absurdă. Astăzi, observă el, nici nu-i posibilă o societate centrată, unificată şi omogenizată, pentru că în cuprinsul societăţii actuale (citeşte : burgheze) există categorii de oameni care se găsesc la niveluri culturale deosebite. „Ce deosebire — exclamă Tudor Vianu — între un ţăran şi un savant biolog! Sînt clase morale deosebite în cuprinsul societăţilor actuale, din cauza pregătirii lor intelectuale deosebite. Această complexitate a societăţii moderne face pînă la un punct cu neputinţă unificarea şi omogenizarea ei. Astfel, recomandaţia făcută culturii noastre să adopte un stil unitar, deşi e uşor de făcut, totuşi nu e uşor de adoptat, din cauza stării de fapt care rezultă din complexitatea modernă a societăţilor noastre, străbătute de tendinţe felurite şi uneori contrarii" [4]. Prin urmare, deşi nu sesizează principiile mai adînci, de ordin economico-politic, ale stărilor contradictorii, neomogene ale societăţii capitaliste, punînd numai pe seama „pregătirii intelectuale" discordanţele şi nepotrivirile pe care le prezintă această societate, Vianu remarcă în mod just că nu poate fi vorba nici într-un caz de posibilitatea unei omogenizări culturale atît timp cît *există* respectiva societate.

Nici „uitarea istorică" şi „atitudinea supraistorică", despre care Nietzsche afirma că sînt absolut necesare creaţiei culturale pentru ca aceasta să poată ieşi din criză, nu scapă criticii lui Tudor Vianu. Nietzsche pretindea ca valorile culturale pot să rezulte mai reuşite şi mai desăvîrşite dacă ne situăm în acel punct de vedere conform căruia universul s-ar găsi la scopul său, la sfîrşitul relativităţilor sale. Dar — obiectează Vianu — dacă universul a ajuns la ţinta sa ultimă, la ce mai e bună creaţia? Creaţiile culturii nu pot fi concepute decît dacă socotim că procesul cultural este în curs de desfăşurare către un scop nou, mai înalt.

În fine, Nietzsche recomanda, nu fără oarecare dreptate de această dată, să ne întoarcem către noi înşine, pentru a clădi pe cunoştinţa originalităţii noastre unitatea culturii; dacă cultura noastră nu este decît o imitaţie a culturilor trecutului, aceasta dovedeşte că nu ne-am coborît destul de adînc în noi înşine, pentru ca, confruntîndu-ne cu felul nostru intim, să înţelegem care sînt mijloacele noastre proprii de activitate. E posibil însă acest lucru? — se întreabă Tudor Vianu. Răspunsul e negativ. Fondul nostru — afirmă Vianu — este un fond mobil, în veşnică mişcare. Prin singurul fapt însă că îl constituim ca obiect al cunoaşterii, din mobil el devine imobil şi, prin urmare, altceva. De aceea, decît să ne întrebăm cine sîntem, mai bine este să păşim energic la faptă, căci numai în fapte se dovedeşte personalitatea noastră şi numai din ele putem să aflăm cine sîntem [5].

Tot în cursul său de *Ştiinţa culturii* Vianu introduce şi capitolul „Dificultăţile şi remediile culturii contemporane", capitol care, pentru ceea ce ne preocupă aici, se impune atenţiei în mod deosebit. Renunţînd de această dată la a înfăţişa *toate* criticile ce s-au adus culturii europene, pentru că travaliul i se pare extrem de complicat („prea multe obiecţii s-au adus acestei culturi, prea mulţi autori au criticat-o şi nu toţi au fost importanţi...") şi ineficient, Vianu optează pentru o metodă „mai rezumativă", înfăţişînd pe „motive, pe tipuri de obiecţiuni", atît criticile ce i s-au

[3] Tudor Vianu, *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*, Bucureşti, 1929, p. 21.

Peste numai doi ani, în cursul său *Introducere în ştiinţa culturii*, Vianu nu va mai uita să menţioneze că, chiar înaintea lui Hegel, problema deficienţelor culturii moderne apare cu claritate încă la J.-J. Rousseau, şi că Auguste Comte a fost cel dintîi care, în veacul al XIX-lea, a vorbit despre neajunsurile culturii europene.

[4] Idem, *Introducere în ştiinţa culturii. Idei fundamentale ale culturii moderne*, curs litografiat, Bucureşti, 1931, p. 415.

[5] *Ibidem.*

făcut culturii cît și remediile ce s-au propus pentru „însănătoșirea" ei.

Între „dificultățile" culturii moderne, cea dintîi despre care se simte obligat să vorbească este *inividualismul* sau — ceea ce după el e același lucru — „lipsa de omogenitate".

Pregătit de o lungă mișcare culturală cu rădăcini în Renaștere, individualismul trebuie înțeles, explică Vianu, ca fiind acea stare în care, pe primul plan de importanță a vieții culturale, nu mai sînt marile teme colective ale societăților, ci fericirea individuală. În acest fel, ceea ce altădată constituia cadrul unitar și solidar al societăților umane se resfiră, se pulverizează în tendințe individuale mărunte. Totodată, individualismul mai înseamnă și plasarea tuturor criteriilor vieții în om, în individ, nu în afară sau deasupra lui; iar urmarea nu poate fi decît o „gravă disoluție morală a individului, abandonat în felul acesta sieși". Pentru că — își continuă Vianu explicațiile — datoriile vieții noastre morale nu se precizează decît atunci cînd reușim să le înțelegem în raport cu un principiu care le întrece, cu un principiu de autoritate. Abandonat însă sie însuși, strămutînd criteriul tuturor valorilor în interiorul omului, principiul de autoritate care ținea strînse laolaltă elementele componente ale societății și care preciza cu autoritate datoria individului dispare acum și, în locul epocilor de organizare și autoritate ale trecutului vin epocile de anarhie și de disoluție morală care sînt deci o consecință a individualismului.

Un alt neajuns al culturii moderne este, potrivit lui Vianu, *raționalismul*. Firește la prima vedere ar putea surprinde că gînditorul *raționalist* care a fost Vianu acuză cultura modernă tocmai de raționalism. Cine va ține seamă însă că în întinsele sale studii de estetică și axiologie Vianu a subliniat frecvent caracterul „irațional" al valorilor culturale, va înțelege că gînditorul nostru nu face decît să fie consecvent cu sine însuși, înfierînd raționalismul exagerat al culturii moderne [6]. Căci, într-adevăr, Vianu nu se ridică împotriva culturii raționaliste, ci în contra acelei culturi care, neglijînd complexitatea și bogăția vieții psihice a omului, s-ar baza *exclusiv* pe raționalitate. Raționalismul se însoțește de asemenea cu *tehnicismul*, care — susține Vianu — determină obiceiuri izvorîte din existența obiectelor industriale pe care le întrebuințăm și care ne sînt impuse de năvala impetuoasă a produsului fabricat în serie.

Dar cel mai mare dezavantaj pe care l-ar prezenta tehnicismul modern — și de la analiza căruia începe să se contureze mai precis interpretarea dată de Vianu crizei culturii moderne — ar consta în faptul că el face din om un profesionist îngust specializat. Funcționarul sau muncitorul, trăind cea mai mare parte a zilei într-un birou sau într-o uzină este, înainte de a fi om, „adică o ființă bucurîndu-se de plenitudinea și armonia aptitudinilor sale", un *profesionist*: „o mînă care lucrează, o inteligență care calculează, în timp ce celelalte facultăți ale sufletului său rămîn nedezvoltate, se vestejesc" [7]. Tudor Vianu ajunge să vorbească chiar despre o „mutilare" a omului, datorită muncii impuse de producția tehnică a civilizației moderne-capitaliste. Această mutilare, această alienare umană s-ar produce tocmai pentru că producția modernă nu poate umple întreg conținutul de viață al omului. Gînditorul român sesizează deci cu pătrundere unele neajunsuri reale ale muncii în condițiile societății burgheze; dar, aidoma celor mai mulți teoreticieni burghezi ai culturii, el nu poate propune nici un remediu pentru înlăturarea acestor neajunsuri.

În sfîrșit, întrebîndu-se ce îi lipsește europeanului de astăzi, ce lipsește culturii lui pentru ca ea să fie desăvîrșită, Vianu formulează un răspuns care trebuie reprodus în toată întinderea lui: „Culturii noastre îi lipsește în primul rînd un factor de unitate, care să aducă pe fiecare individ în slujba unei teme unice. Evul mediu a fost din acest punct de vedere o epocă mult mai bună, mult mai desăvîrșită decît a noastră și mulți filozofi au visat o reîntoarcere la Evul mediu, uitînd desigur că istoria este ireversibilă. Dar vremea noastră are nevoie nu numai de un factor de unificare, dar și de un factor de respiritualizare. Și anume, ființei moderne îi trebuie acordat un nou element spiritual. Căci numai simțindu-ne dependenți de ceva care ne întrece, putem ieși din vagul moral în care de obicei plutim. Numai definindu-ne printr-un principiu superior, datoria noastră morală se poate preciza. Numai împlintîndu-ne

[6] În *Introducere în teoria valorilor* (1942, p. 91), Tudor Vianu scrie: „Dacă prin *raționalitatea* unei structuri înțelegem posibilitatea reducerii ei la anumiți factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raționalitate. Dar raționalitatea valorilor, adică ansamblul coordonărilor din a căror încrucișare se precizează natura și locul fiecăruia într-un sistem general, nu istovește structura valorii. Înlăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei irațional. Ceea ce este o valoare, în ultima ei adîncime, nu poate fi redus la factori generali. Nucleul valorii este inclasificabil".

[7] Tudor Vianu, *Introducere în știința culturii*, p. 425—426.

puterea noastră sufletească într-un principiu spiritual superior vom putea deveni din nou creatori vii, fecunzi. Şi numai atunci vom face din viaţa noastră o viaţă completă, cînd vom face loc larg acestei influenţe spirituale.

Reunificarea umană şi respiritualizarea omenirii, acestea sînt cerinţele esenţiale ale timpului nostru [8].

Reclamînd, în numele idealului nobil şi generos al dezvoltării culturii, reunificarea umană, Tudor Vianu nu ajunsese în acei ani la înţelegerea faptului că această reunificare nu se poate realiza prin mijloace de esenţă iluministă, ca acelea pe care le propunea, ci, aşa cum arătase teoria marxistă, numai prin înlăturarea exploatării de clasă şi edificarea unei culturi noi, socialiste. Cît priveşte „respiritualizarea omenirii", să amintim că astfel de încercări nu au lipsit în prima jumătate a secolului nostru. Dealtfel, Vianu însuşi le trece în revistă pe acelea care propuneau „respiritualizarea" culturii europene prin altoirea pe trunchiul ei a unor influenţe extremorientale, sau pe acelea care cereau „reunificarea" culturii europene în sînul bisericii creştine (catolice ori ortodoxe), legate de numele lui H. Massis, N. Berdiaev ş.a. Este drept, Vianu respinge toate aceste încercări, dar el nu propune nimic viabil în locul lor.

Problema crizei culturii a fost reluată de Tudor Vianu, mai totdeauna dintr-o perspectivă predominant iluministă şi psihologistă, în multe din lucrările sale ulterioare.

Să reţinem îndeosebi faptul că, pentru Vianu, criza culturii îşi are originea în diferenţierea excesivă a valorilor. De aceea, întrebarea fundamentală pe care o ridică el ori de cîte ori are în vedere acest subiect este: ce foloase şi ce primejdii a atras după sine diferenţierea valorilor?

În cea mai importantă şi cea mai voluminoasă scriere a sa consacrată problemelor teoretice ale culturii, în *Filozofia culturii* (1944), Vianu introduce chiar un capitol care, nu întîmplător, se intitulează „Folosul şi primejdia diferenţierii valorilor. Criza culturii moderne".

Autorul remarcă dintru început că diferenţierea modernă a valorilor reprezintă o condiţie esenţială a progresului cultural, a creşterii libertăţii şi a sporirii toleranţei generale. Constatarea aceasta e, fără îndoială, conformă realităţii; ea corespunde activităţii practice de dezvoltare a culturii şi a cunoaşterii moderne; de asemenea, ea e în consens cu ceea ce însuşi Engels accentua cînd, referindu-se la ştiinţa din vremea lui, afirma că pentru oricine vrea să cunoască bine un domeniu oarecare, „se cere o foarte mare specializare a studiilor" [9]. Numai că aceeaşi conştiinţă a autonomiei şi diferenţierii valorilor este învinovăţită de Vianu a constitui baza crizei culturii moderne.

Se afirmă — scrie Vianu, aprobînd şi de această dată o cunoscută caracterizare de sorginte nietzscheană — că datorită diferenţierii moderne a valorilor, purtătorilor acestor valori le este imposibil de a mai îmbrăţişa punctul de vedere al totalităţii vieţii. „Întrucît diferenţierea modernă a valorilor îmi rezervă o existenţă afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca ţintă a vieţii mele, atunci firesc că privirea mea nu mai poate să îmbrăţişeze totalitatea valorilor şi că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumătăţire a omului modern" [10]. Această observaţie nu este cu totul nejustificată; pentru că există într-adevăr oameni care trăiesc exclusiv în sfera valorilor proprii şi predilecte: savanţi care se dovedesc naivi sau de-a dreptul nepricepuţi în chestiunile artei, ş.a. Problema *specializării*, a cauzelor şi efectelor ei, l-a frămîntat intens şi pe Tudor Vianu. „Specialismul şi diletantismul — va scrie el — sînt Scylla şi Charybda ale culturii noastre. Navigatorul care se avîntă în apele lor trebuie să-şi găsească o trecere prin aceste două stînci înfricoşătoare, dar de obicei el îşi sfarmă corabia de una din ele. Astfel, pînă la urmă, el trebuie sau să se resemneze, mulţumindu-se cu orizontul restrîns al specialităţii sale, sau să consimtă la vagul şi incertitudinea privirilor mai larg cuprinzătoare. În sufletul omului modern de cultură se dă astfel o veşnică luptă şi oricare ar fi victoria sa, o înfrîngere, o renunţare se întovărăşesc totdeauna cu aceasta" [11]. Şi de această dată constatările sale nu sînt inedite. Am văzut că nici lui Fr. Nietzsche nu-i fusese străină această idee; asupra consecinţelor specializării reflectase şi Goethe, iar mai recent îndeosebi Eduard Spranger. Goethe era convins că orice om trebuie să-şi dezvolte activitatea în cercul unei specialităţi restrînse. După atîtea încercări, Faust al său ajunge în cele din urmă nu un foarte priceput în toate meseriile posibile, ci un bun inginer; iar Wilhelm Meister intră într-o nouă viaţă devenind chirurg. O etică a specializării profesionale propunea, în lucrările sale de psihologie structurală, şi Ed. Spranger. Dar nici Goethe şi nici Spranger nu îndrumau, prin apelul lor la specializare, către o personalitate umană mărginită. Dimpotrivă, — observase însuşi Vianu — dacă Wilhelm Meister al lui Goethe

[8] *Ibidem*, p. 429—430.

[9] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 93.

[10] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, Edit. Publicom, ediţia a II-a, p. 43—44.

[11] Tudor Vianu, *Goethe şi timpul nostru*, în revista „Gîndirea", XII, nr. 3, 1932.

ajunge să se stabilească într-o specialitate, împrejurarea nu se datorește dorinței sale de a renunța la plenitudinea omenească, ci aceleia de a organiza și închide această plenitudine într-o unitate limitată, în care acțiunea și eficacitatea ei să se producă mai bine, decît dacă i s-ar fi lăsat liber cîmpul deschis al tuturor rătăcirilor[12].

La rîndul său, Spranger susținuse că sufletul omenesc posedă toate condițiile necesare de a asigura, tocmai pe această cale a specializării, integrarea înțelesului total al vieții. El concepea structura sufletească ca o potență multiplă, care oglindește realitatea prin toate virtualitățile culturii omenești, virtualități între care însă una singură este cea mai importantă, celelalte subordonîndu-i-se. De aceea — credea Spranger —, orice om care adîncește punctul său de vedere specific, găsește o poartă de trecere și de înălțare către idealul omenesc general[13].

Este limpede, așadar, că Tudor Vianu adoptă, în această problemă, punctul de vedere al lui Goethe și Spranger. Dar, dacă nu el a fost *primul* gînditor care a conceput lucrurile în acest fel, nu trebuie pierdut din vedere totuși că Vianu are meritul de a fi fost una dintre personalitățile culturale importante ale vremii noastre care au subliniat cu insistență acest gînd. Pentru Tudor Vianu, specializarea este o fatalitate. Ea este o condiție indispensabilă a regimului muncii moderne. Dar specialistul trebuie să aspire permanent spre totalitatea umană. Specializarea nu trebuie să-l împiedice de la aceasta. Idealul de personalitate umană este, de aceea, pentru Vianu, *specialistul cu orizont*. „Prețuiesc mai mult, printre toate încarnările de cultură ale vremii noastre, pe specialistul cu orizont — scria el, cu numai cîțiva ani înainte de a se sfîrși. Dacă nu-mi aduci punctul de vedere al unei pregătiri și al unei activități speciale, o experiență cîștigată în stăpînirea temeinică a unui domeniu, o personalitate formată în lupta cu greutățile uneia dintre formele speciale ale creației, nu mă interesezi. Orizonturile de cultură desfășurate în jurul fiecărui lucrător al culturii ajung să se suprapună într-o depărtare mai mare a zării. Specialitățile moderne pot, trebuie să crească în atmosfera întregii culturi a lumii"[14].

Vianu nu condamnă și nu respinge, deci, realitatea diferențierii valorilor și, decurgînd din aceasta, pe aceea a specializării profesionale. Diferențierea valorilor — arătase el încă în *Filosofia culturii* — permite creșterea, multiplicarea și diferențierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice etc., favorizînd lupta omului împotriva forțelor oarbe ale naturii și sporind necontenit puterea spiritului său. Mai mult decît atît, apelînd la concluziile psihologiei structuraliste a lui Wilhelm Dilthey și Eduard Spranger, Vianu s-a străduit să-și convingă cititorii că chiar în condițiile vieții psihice individuale și a trăirii unei singure valori culturale, există posibilitatea ca din însuși punctul de vedere al acestei valori, omul să recunoască perspectivele totalității. Valorile comunică în interiorul structurii sufletești și, astfel, fiecare valoare resimțită de subiect ca fiind cea care îi conduce întreaga existență, poate organiza în jurul ei celelalte valori, cu care se solidarizează. Trebuie îndeplinită doar condiția ca acea valoare, care ne este proprie, alcătuind axa ființei noastre, să fie adîncită și aprofundată.

Din această perspectivă abordează Vianu, într-o întinsă parte a tratatului său *Filosofia culturii*, problema conflictului și unității dintre diversele valori culturale. Dar această analiză, reușită în genere, este deficitară și neconvingătoare, totuși, în unele puncte ale ei. Avem în vedere mai cu seamă acel paragraf care tratează despre raporturile dintre valorile științifice și cele religioase.

Referindu-se la aceste raporturi, Tudor Vianu surprinde, cu finețe și subtilitate dialectică, aspecte importante; el combate, de asemenea, aroganța și dogmatismul limitat și miop la care pot să ajungă unii oameni de știință. Dar părerea sa că se poate cuceri o atitudine religioasă din perspectiva științei — atitudine realizată cu atît mai bine cu cît sînt mai intens trăite (mai „adîncite") valorile științei — nu o putem, desigur, împărtăși. Considerăm, din contra, că abia trăirea autentică și intensă a valorilor științei are cea mai mare putere de a alunga umbrele false ale sacrului și divinului din mintea și inima savantului.

Revenind la problema crizei culturii moderne, reținem deci că, potrivit lui Tudor Vianu, această criză nu este atît efectul fenomenului de specializare, cît urmarea faptului că *specializarea nu a fost trăită în toată adîncimea ei, cu toate implicațiile și consecințele la care ea poate conduce*[15].

---

[12] *Ibidem.*

[13] Tudor Vianu, *Ed. Spranger și formele vieții*, în „Viața românească", nr. 2—3/1929.

[14] Tudor Vianu, *Jurnal*, București, E.P.L., 1962, p. 318.

[15] Dealtminteri, convingerea aceasta e mai veche la Tudor Vianu. Încă în *Introducere în teoria valorilor* (1942), el scria că nici o valoare, indiferent de specificul ei, nu trebuie apărată împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintîi. Valorile trebuie apărate împotriva nonvalorilor, cu care se leagă în interiorul aceleiași sfere (ed. cit., p. 147—148).

În legătură cu această înțelegere și caracterizare a crizei culturii moderne, se impune să notăm în primul rînd, în demersul lui T. Vianu, o inadecvată extindere la întreaga cultură, a fenomenelor și semnelor de criză caracteristice pentru expresia particular-burgheză a culturii, respectiv pentru criza „culturii burgheze". În al doilea rînd, aspectul pus în evidență de Tudor Vianu, cel al înstrăinării omului de propria esență prin îngustă specializare profesională, este neîndoielnic un aspect important al alienării umane în societatea capitalistă, un aspect al culturii și civilizației burgheze, dar e, totuși, doar *un singur aspect*. Criza culturii burgheze nu se reduce la atît și nu acesta este elementul ei cel mai important, cum credea Tudor Vianu. Așa cum au observat nu numai teoreticienii marxiști ai vremii, dar și alți gînditori de la noi, problema este mult mai complexă. „Cînd se vorbește de criză a culturii — remarca, pe drept cuvînt, Nicolae Bagdasar, în 1931 — se înțelege prin aceasta ceva mult mai adînc și mai îngrijorător: se înțelege lipsa de unitate a culturii noastre luată ca totalitate spirituală obiectivă, contradicția pe care o prezintă elementele ei constituente, calitatea inferioară a produselor spirituale"[16].

Criza culturii burgheze nu trebuie identificată apoi, — cum a lăsat a se înțelege Vianu — exclusiv în trăsăturile de *individualism, raționalism* și *tehnicism* duse la extrem. Înseși aceste tare ale culturii burgheze își găsesc explicația lor ultimă în aceleași structuri social-economice ale capitalismului, care nu permit decît o dezvoltare mutilată, incompletă, unidimensională a omului și a culturii create de el.

Dealtfel, ulterior, apropiindu-se de sursele directe ale gîndirii marxiste, chiar Tudor Vianu avea să înțeleagă exact aceste adevăruri și să considere orice cultură drept expresia orînduirii sociale date și să judece actele și produsele culturale nu numai în funcție de exigențele domeniului lor specific, dar și potrivit gradului lor de corespondență cu legitățile generale ale progresului social. Tudor Vianu va raporta acum în mod clar toate neajunsurile, conflictele și „dificultățile" culturii moderne nu la societate în general, ci la societatea capitalistă, la cultura *burgheză*. Această profundă schimbare de perspectivă ideologică se vădește și în unele articole ale sale[17], dar ea transpare cu toată limpezimea îndeosebi din *Jurnalul* publicat de Vianu. Referindu-se și, aici, la discuțiile în legătură cu criza culturii moderne, la teoriile despre apusul culturii — toate puternic stimulate de cărțile lui Nietzsche și Spengler —, Tudor Vianu va scrie, concluziv și întru totul relevant pentru evoluția gîndirii sale asupra culturii: „Nu mă pot resemna cu ideea că sîntem sortiți morții. *Pare a fi intrat în faza crepusculară numai o anumită cultură, cultura „decadentă" burgheză a secolului, dar niciodată n-a fost mai vie tendința de stăpînire și de transformare a naturii, pentru a o face să răspundă mai bine scopurilor și nevoilor omenești.*

Asistăm la cea mai uriașă sforțare de umanizare a universului. Trăim în era mitului prometeic. A început adevărata civilizație a muncii. Oamenii au muncit totdeauna, dar abia acum au ajuns la înțelegerea întregii ei valori, abia acum munca a ajuns să se prețuiască drept cea mai de seamă forță a lumii, abia acum se descătușează întregul dinamism al muncii. Tipul modern uman este exemplarul creator. Socialismul îmi va confirma și întări necontenit de aci înainte această concepție"[18].

---

[16] N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931, p. 35.

[17] Vezi, de exemplu, articolul *Orient și Occident într-o discuție filozofică*, în revista „Orizont", nr. 8, 1965, p. 17.

[18] Tudor Vianu, *Jurnal*, p. 317.

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 7/1977

Din sumar: MAREK FRITZHAND, Sarcinile eticii marxiste în studiul personalităţii; JAN SUCH, Dialectica lumii materiale; MIECZYSLAW MICHALIK, Observaţii despre starea şi sarcinile eticii marxiste în Polonia; ALICJA KUCZYŃSKA, Estetica — sarcini şi planuri de cercetare; JANUSZ REYKOWSKI, Despre dezvoltarea personalităţii; KAZIMIERZ OBUCHOWSKI, Dialectica constituirii personalităţii; WLODZIMIERZ SZEWCZUK, Psihicul şi conştiinţa; ADAM SYNOWIECKI, Cearta universalelor şi statutul legilor naturii.

Nr. 8-9/1977

Din sumar: GUY BESSE, Dialectica şi revoluţia; LUCIEN SÈVE, Despre dialectică; PIERRE JAESLÉ, Dialectica naturii: unele concepte; PIERRE ROUBAUD, Proprietăţi în schimbare ale obiectului — o cercetare a teoriei variabilităţii; OLIVIER R. BLOCH, Despre apariţia cuvîntului „materialist"; GEORGES LABICA, Critica lui Proudhon la Marx; JACQUES TEXIER, Despre statutul momentului filozofic; ELISABETH GUIBERT-SLEDZIEWSKI, Filozofia nu a murit încă — sau o chiţă de apărare a filozofiei în criză.

Nr. 10/1977

Din sumar: P. N. FIEDOSIEJEW, Revoluţia din Octombrie şi progresul social; A. D. KOSICZEW, Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie şi dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste; B. M. KEDROW, Probleme teoretice ale dialecticii materialiste; JORGE CORREIA JESUINO, Dialectica lui Hegel în revoluţia portugheză de la 25 aprilie; HOWARD PARSONS, Concepţia lui Marx despre creaţie; NORBERT MICHTA, Marxismul lui Julian Baltazar Marchlewski; RADZISLAWA GORTAT, PIOTR MARCINIAK, Lenin şi Plehanov în faţa revoluţiei ruseşti; STANISLAW RAINKO, Materialismul istoric şi cunoaşterea; ADAM SYNOWIECKI, De la materialismul contemplativ la filozofia materialistă a practicii; ANTONI MALINOWSKI, Receptarea marxismului în cadrul „teoriei sociale critice" a anilor treizeci.

Nr. 11/1977

Din sumar: JERZY KMITA, Practica socială ca noţiune fundamentală a epistemologiei istorice; KRYSTYNA ZAMIARA, Epistemologia genetică a lui J. Piaget şi controversa în jurul dezvoltării ştiinţei; TADEUSZ ZGÓLKA, Competenţa lingvistică în calitate de cunoaştere a limbii; ANNA PALUBICKA, Despre epistemologia pozitivistă; SEWERYN DZIAMSKI, Explicaţia funcţional-genetică şi cea dialectic-istorică; JAN SUCH, Principiul conexiunii universale a fenomenelor în lumina fizicii; JERZY SZYMAŃSKI, Tehnica şi noile metode de acumulare a informaţiei empirice; JERZY POGONOWSKI, JANUSZ WIŚNIEWSKI, Cîteva propoziţii privind modelul formal al conexiunii cauzale; TERESA KOSTYRKO, Creaţie şi interpretare; MARIAN WESOLY, Observaţii despre concepţia aristotelică a adevărului; STANISLAW MILOSZ, MIECZYSLAW STANSKI, Unele tendinţe ale medicinii filozofico-metodologice în Polonia la sfîrşitul sec. 19 şi începutul sec. 20.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Al. Tănase

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

BUCUREŞTI, EDITURA POLITICĂ, 1977, 359 p.

Participă:

ION REBEDEU
ION PASCADI

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

DE

ION REBEDEU

Problemele culturii şi civilizaţiei — de la definirea conceptelor şi a raportului dintre ele la stabilirea corelaţiilor cu celelalte componente ale vieţii sociale şi, pe această bază, pînă la descifrarea direcţiilor de evoluţie, a destinelor culturii şi civilizaţiei în cadrul societăţilor contemporane — au constituit în istoria modernă, dar mai ales constituie în epoca noastră, terenul unor acute şi complexe dispute teoretice, dar şi metodologice, care vizează, în ultimă instanţă, condiţia umană, statutul existenţial, dimensiunile valorice şi dinamica devenirii omului în lumea de azi şi de mîine. Punctele de vedere în acest domeniu sînt, după cum se ştie, multiple şi variate, mergînd de la convergenţă, complementaritate şi similitudine, pînă la divergenţă şi opoziţie ireductibilă. Situaţia este explicabilă pe deplin dacă ţinem seama, pe de o parte, de poziţiile ideologice diferite ale diverşilor autori, pe de altă parte, de metodologiile variate folosite în cercetarea faptelor de cultură şi de civilizaţie, ca şi de unghiul, adesea specific, din care acestea sînt abordate.

În ceea ce priveşte analiza problematicii culturii şi civilizaţiei, peisajul teoretic con-

Rev. filoz., **XXV**, 2, p. 247–256, Bucureşti, 1978.

temporan prezintă, fără îndoială, o paletă cromatică foarte bogată și el nu poate fi exprimat sau sintetizat în scheme și clasificări simplificatoare, rigide. Făcînd această importantă precizare metodologică, se impune a sublinia, totodată, că în cadrul confruntărilor teoretice actuale se evidențiază, mai pregnant decît în trecut, opoziția dintre viziunile idealiste (promovate de diferite orientări filozofice burgheze) și concepția marxistă asupra culturii și civilizației, concepție întemeiată pe tezele și principiile materialismului dialectic și istoric. Dar elementul cel mai important, cu adînci semnificații pentru fizionomia și dinamica spiritualității contemporane, îl constituie faptul că în dezbaterea problemelor teoretice generale ale culturii și civilizației ca și a celor, mult mai arzătoare, privind implicațiile culturii și civilizației actuale asupra omului, dezvoltării sociale și progresului umanității, filozofia marxistă își dovedește din plin virtuțile sale teoretice și metodologice, capacitatea sa de a descifra tot mai profund și mai multilateral — pe baza unor analize obiective corespunzătoare a realităților lumii de azi și a rezultatelor oferite de diverse discipline științifice particulare — natura și mișcarea acestor fenomene complexe (cultura și civilizația) în strînsă corelație cu sistemul social global și cu subsistemele sale, și mai ales prin raportare la om ca valoare și scop suprem, fundamentîndu-se, și din această perspectivă, umanismul revoluționar, socialist. Această realitate își găsește expresia între altele în creșterea sensibilă în literatura marxistă a preocupărilor pentru axiologie, filozofia culturii, antropologie culturală etc. În climatul spiritual înnoitor, plin de efervescență creatoare, inaugurat de Congresul al IX-lea al partidului nostru, cercetarea filozofică a problemelor culturii — ca dealtfel cercetarea filozofică și de științe sociale în genere — a cunoscut o adevărată revitalizare concretizată în numeroase studii și lucrări, cele mai multe de incontestabilă valoare. În acest context se înscrie și recenta carte a lui Alexandru Tănase.

Ea se impune atenției din mai multe motive. Mai întîi, evident, prin elementele de originalitate în ceea ce privește definirea conceptelor de cultură și civilizație și a corelației dintre ele. În acest sens ea exprimă, într-o formă concentrată, rezultatul unor preocupări îndelungate ale autorului, preocupări care s-au materializat în numeroase studii și cîteva cărți *, precum și în participări la manuale universitare de largă circulație **. Apoi, lucrarea ne permite, prin raportări la studii și cărți anterioare, să apreciem evoluția punctului său de vedere, respectiv nuanțarea unor teze, dezvoltarea și îmbogățirea altora, măsura în care opiniile sale, exprimate în volumul de bază din 1968, au suferit modificări. În sfîrșit, lucrarea are o structură aparte în care se îmbină abordarea teoretică (Partea I: *Conceptul de cultură;* Partea II-a: *Conceptul de civilizație. Raportul cultură-civilizație și semnificația sa istorică)* cu prezentarea istorică (Partea a III-a: *Probleme ale culturii și civilizației în gîndirea românească*), încheindu-se cu un capitol special consacrat analizei corelației dintre *Cultura socialistă și noua calitate a vieții.*

Așa cum arată autorul în *Cuvînt înainte*, cartea la care ne referim reprezintă încheierea unui ciclu al preocupărilor sale, consacrate filozofiei culturii, urmînd ca în viitor să-și axeze cercetarea pe problemele istoriei culturii. În această calitate, ea readuce în atenția cititorilor elaborări teoretice, teze, aprecieri și analize cuprinse în alte lucrări, nuanțează, dezvoltă și îmbogățește unele din aceste teze și analize pe baza unei informații sensibil mai largi și mai bogate, aducînd, totodată, probleme și idei noi în dezbatere, și stabilind noi relații între componentele care configurează cîmpul culturii și civilizației.

Lectura cărții scoate în evidență faptul că, dincolo de definirea conceptelor, analiza întreprinsă de Al. Tănase problemelor culturii și civilizației, îndeosebi din perspectiva societății noastre socialiste, este prezidată de preocuparea stăruitoare de a fundamenta *unitatea dialectică dintre cultură și civilizație*, de a le *raporta la om* („omul este nucleul de bază și principiu de constituire atît al culturii cît și al civilizației"), de a dezvălui *finalitatea socială a culturii* („rosturile umaniste și practic-transformatoare ale culturii") și *rolul activ al civilizației* în făurirea valorilor culturale („experiența dobîndită în dezvoltarea unei civilizații înfloritoare ... reprezintă o puternică pîrghie, un izvor de stimulente pentru creația de valori culturale"), de a argumenta ideea că „*modul axiologic* de a concepe civilizația în general, cea socialistă în particular ... se impune tot mai mult" (p. 154) și că criteriile civilizației sînt culturale (p. 158). În acest fel, dezbaterea despre cultură și civilizație devine în finalul cărții o dezbatere, pe terenul societății noastre socialiste, despre umanismul științific, despre socializarea personalității și personalizarea societății, despre

* Dintre acestea menționăm volumele: *Introducerea în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968; *Cultură și umanism*, Iași, Edit. Junimea, 1973; *Cultură și religie*, București, Edit. politică, 1973.

** Vezi manualul *Filozofie. Materialism dialectic și istoric*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, Capitolul IX — *Cultură, civilizație, umanism*, p. 435—461.

conștiința socialistă și educație, despre perspectiva transformării muncii din mijloc de existență în *formă de existență*.

Din această perspectivă, autorul va analiza nu numai aspectele teoretice, filozofice propriu-zise ale temei, ci și problemele culturii și civilizației în gîndirea românească. Dacă în istoria noastră „antinomia cultură-civilizație apare ... în toate curentele de idei și polemici asupra căilor și modalităților de evoluție ale societății românești ..." (p. 184—185) și dacă în centrul controverselor s-a aflat — cum arată Al. Tănase — problema raportului dintre factorii interni și influențele externe în constituirea și dezvoltarea culturii, dintre tradiție și inovație, dintre factorul sufletesc și „echipamentul tehnico-material al culturii", dintre național și universal etc. — atunci ne apare evident că partea a III-a a lucrării, cu caracter istoric — ca, dealtfel și capitolul de încheiere — completează relevant și organic discursul teoretic, scoțînd în evidență, odată în plus și cu argumentele istoriei (începînd mai ales de la polemica Titu Maiorescu — C. Dobrogeanu-Gherea), implicațiile practice, sociale și politice ale concepțiilor despre cultură și civilizație, faptul că filozofia culturii fundamentează, în ultimă instanță, o opțiune și o atitudine multivalentă.

Ca și în alte studii și lucrări, Al. Tănase nu-și propune să cantoneze dezbaterea conceptelor de cultură și civilizație într-un spațiu teoretic abstract, ci urmărește mai ales să fundamenteze o atitudine: „Concepția pe care o propun — scrie autorul — oferă, cred, o înțelegere teoretică mai unitară și coerentă a acestor concepte, a raportului dintre ele și stimulează o atitudine spirituală practică activă, consecvent raționalistă și dialectică, responsabilă și angajantă, orientată în sensul transformărilor înnoitoare ale existenței și conștiinței umane, ale structurilor și suprastructurilor vieții umane" (p. 159).

Fără a subestima utilitatea definițiilor propriu-zise, autorul își concentrează eforturile mai ales spre explicarea sensului implicat în termenii dezbaterii. Exprimîndu-și rezervele față de definițiile descriptive, tradiționale (cărora le indică limitele și exagerările, rupturile și lacunele), el privește cultura ca un „*ansamblu de produse cumulative ale cunoașterii și practicii umane*", care cuprinde patru momente constitutive, într-o succesiune logico-istorică ce reflectă însăși dialectica practicii sociale, și anume *cunoașterea, valoarea, creația* și *comunicarea* (p. 21—22). Al. Tănase adîncește și extinde cu noi argumente momentul comunicațional, pe care-l racordează realităților culturale ale timpului nostru. Este vorba, aici, mai ales de analiza unor orientări noi în interpretarea momentului comunicațional al culturii (concepțiile lui I. M. Lotman, Abraham A. Moles, Marshall Mc-Luhan) *.

Pornind de la această înțelegere a culturii, autorul desfășoară o nuanțată analiză a corelației cultură-natură, cultură-societate și dezvăluie pe larg conținutul și semnificațiile momentelor constitutive ale culturii. Atrag în mod deosebit atenția descifrarea unității dintre momentul antropologic și cel sociologic ca o condiție sine qua non a constituirii culturii (p. 34), și corelarea lor cu dimensiunea axiologică a culturii (p. 47), precizările teoretice (în confruntarea cu A. Moles) privind socialitatea culturii (p. 44—47), maniera în care se evidențiază unitatea gnoseologicului și axiologicului în cultură (p. 52), delimitările operate în înțelegerea valorii față de și împotriva sociologismului dogmatizant și ineficace (p. 55), ca și față de viziunile substanțialiste sau cele relaționiste (p. 65—67) etc.

„În lumina dialecticii marxiste, a umanismului socialist, dimensiunea sociologică a culturii — scrie Al. Tănase — nu înseamnă exacerbarea socialului sau a uneia din laturile sale — de exemplu cea tehnică *(homo technicus)* — ci, se îmbină, se armonizează cu *dimensiunea antropologică* și cu cea *axiologică*. Ultima este o sinteză a primelor două: reținînd creativitatea umanului și influența pozitivă, rodnică a socialului, se constituie ca nucleul cel mai intim, cel mai tulburător și mai dătător de speranțe și de frumuseți recunoscute: *valoarea* = cristalul de cultură, ireductibil și unicat pe care se clădește întregul patrimoniu al devenirii culturale a umanității" (p. 47). Dar, evitîndu-se absolutizările se precizează, în alt loc (p. 15—16), că „nici interpretarea axiologică nu trebuie să fie absolutizată".

Paginile cărții evidențiază bogăția de argumente ca și fervoarea cu care Al. Tănase susține teza, formulată cu ani în urmă, după care generalizarea socială și asimilarea valorilor (cultura ca mod de viață) este un moment intern al procesului de constituire și dezvoltare a culturii (p. 56), teză care se bucură de o tot mai largă audiență. Din acest punct de vedere, lucrarea ne oferă analize remarcabile despre rolul culturii în socialism.

Autorul se simte atras îndeosebi spre o definire din perspectivă *funcțională* a culturii și civilizației, prin dezvăluirea destinației lor sociale, adică prin raportarea la trebuințele pe care le satisfac sau pe care le generează, ceea ce permite o aprofundare sensibilă a

---

* Ar fi fost de dorit o integrare mai organică în structura lucrării a rezultatelor unor cercetări contemporane, ca și o raportare mai personală a autorului la o serie din operele analizate.

locului și rolului lor în viața socială. Ar fi fost însă util, credem noi, dacă analiza funcțională ar fi fost completată (sau precedată) de relevarea structurii imanente și a articulării interioare ca întreg a celor două domenii supuse cercetării, ceea ce implică realmente o abordare *sistemică* a culturii și civilizației *. În acest fel, teze evidente prin adevărul lor — ca de pildă : cultura e un fenomen și un produs social, iar socialitatea omului depinde de gradul culturii ; cultura are funcție civilizatoare, iar civilizația funcție culturalizatoare etc. — ar fi căpătat, poate, valențe noi sau o mai mare substanță teoretică. Pe de altă parte s-ar fi evitat utilizarea uneori inconsecventă (p. 30, 37, 158, 160) a termenilor de cultură și civilizație (oare prin natură să înțelegem — p. 43 — ,,tot ceea ce în lumea înconjurătoare, nu a fost încă supus activității cognitive și transformatoare a omului''?)

Dealtfel, pasiunea pentru rigoare — care e o notă caracteristică a lucrării — scade, în unele locuri, fie sub forma inconsecvenței pe care am menționat-o, fie a operării, în mod tacit (poate și un tribut plătit obișnuinței) cu vechile concepte (cărora autorul însuși le contestase legitimitatea teoretică). Astfel cultura este uneori circumscrisă, ca sferă, la știință și artă (p. 83, 84, 148, 152), la știință, artă și morală (p. 158) sau la știință, artă, filozofie, arhitectură (p. 82). Așa se explică și operarea, adesea ambiguă, cu termeni ca ,,valori spirituale'', ,,valori materiale'', ,,valori de conduită'', ,,latura materială și cea spirituală a culturii'', ,,elementele materiale și cele ideale ale creației culturale'', ,,bunuri culturale'', ,,bunuri materiale și spirituale'', ,,bunuri materiale de civilizație'', ,,matca materială a culturii'' (și relativa autonomie a elementelor culturii spirituale în raport cu această,,matcă'' — p. 24) etc. **. Atunci cînd se vorbește despre societatea capitalistă contemporană, subliniindu-se degradarea valorilor spirituale și ,,deșertul axiologic'' propriu societății de consum, contradicția cultură-civilizație este prezentată sub forma contradicției dintre valorile spirituale și bunurile de consum (p. 102), ceea ce nu este întru totul în concordanță cu modul cum autorul definește cele două concepte.

Autorul nu reduce cultura la valorile spirituale (cultura — scrie el la p. 292 — este ,,o unitate organică între material și spiritual, produsul activității omului, de la primele unelte de silex pînă la Simfonia a IX-a de Beethoven sau marile ciclotroane ale științei și tehnicii contemporane''); el vorbește și despre crearea de valori materiale care înseamnă ,,transformarea *nemijlocită* a unor obiecte (însușiri, relații, procese) materiale'' (p. 73). În același loc se afirmă că ,,cel mai vast teren de creație culturală îl constituie însăși producția materială de bunuri, activitatea practică de reorganizare, de prefacere a relațiilor sociale între oameni'' (p. 73) și că ,,activitatea productivă, ca și cea social-politică, nu reprezintă doar o condiție *externă* sau un *cadru exterior* al actului creator de cultură ci o *determinare internă* a acestuia'' (p. 72). Cel ce face lectura cărții simte însă nevoia unor explicații mai largi și a unor fundamentări mai de adîncime pentru a înțelege cu adevărat de ce semnificația tradițională a conceptului de cultură (ca ansamblu al valorilor spirituale = știință, artă, filozofie etc.) trebuie depășită (ea implicînd, în viziunea autorului, pericolul alunecării atît spre autonomizarea idealistă a valorilor spirituale cît și spre opoziția dintre cultură și civilizație). În această direcție, Al. Tănase, declarînd pe bună dreptate război punctelor de vedere unilaterale, absolutizante, formulează, ni se pare, el însuși enunțuri insuficient nuanțate atunci cînd, de pildă, analizînd confecționarea celei mai simple unelte (unde intervine anticiparea scopului etc.) conchide : ,,Iată deci cîte elemente ideale intervin chiar și în *cel mai material proces de creație culturală*'' (p. 73—74) — subl. ns. Atunci procesul civilizator în ce constă? Și cum se corelează această afirmație (ca și exemplul cu cremenea de la p. 41) cu teza : fiecare cultură este ,,caracterizată printr-un anumit sistem de valori, de norme și simboluri'' (p. 40)? Se simte nevoia ca afirmația după care ,,civilizația este dimensiunea culturală a societății'' (p. 160) să fie explicitată și întemeiată mai adînc ***. După cum definirea culturii trebuie să lase loc înțelegerii specificului național (,,stilul'' culturii, al artei).

Chestiunea devine mai complexă dacă la cele spuse adăugăm că Al. Tănase împarte bunurile în două categorii : ,,obiecte de *consum energetic*'' și ,,*bunurile de civilizație*, care sînt valori intrate într-un circuit informațional, obiecte de receptare și reacție spirituală'' (p. 102). Așadar bunurile de civilizație sînt înțelese aici ca *obiecte de receptare și reacție spirituală*, teză ce nu-și găsește în lucrarea

---

* Vezi p. 14 și p. 137.

** Dealtfel, un capitol din Partea a III-a este intitulat *Unitate sau tensiune între cultură și știință în civilizația contemporană*. Explicația dată (p. 163) nu înlătură nedumerirea cititorului.

*** În ceea ce privește raportul cultură-civilizație ar fi fost util ca tezele cuprinse în lecția *Cultură, civilizație, umanism*, din Manualul de filozofie, *Materialism dialectic și istoric* (Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 445—448) să fi fost aprofundate în această carte.

la care ne referim (și după cîte ne amintim nici în altele) o explicitare de fond.

În analiza problemelor culturii se formulează unele teze care ar trebui, după părerea noastră, revăzute, ca de exemplu: ,,Adevărul este o categorie fundamentală a epistemologiei și se definește prin adecvare sau concordanță cu finalitatea umană" (p. 56); despre simboluri ni se spune că ele comunică și ,,imagini sugestive" (p. 108); ,,informația — spune autorul — este mod de existență a materiei" (p. 98), pentru ca apoi să se precizeze că ,,evoluția sistemelor materiale active nu poate fi concepută fără informație" (p. 99); totodată, la p. 103 se spune: ,,*criteriul informațional* ne ajută să distingem ceea ce este propriu-zis *cultural* în activitatea și mediul uman".

Analizînd criteriile (social-economic, tehnic, antropologic, cultural, spiritual) în raport cu care se vehiculează conceptul de civilizație, cu prudență față de unilateralizări și absolutizări, autorul înțelege civilizația ca un proces cumulativ, de informație, energie, bunuri, valori și forme de organizare socială, ,,o *totalitate* dinamică procesuală..." (p. 137).

Un moment de evidentă originalitate apare în analiza controversatei probleme a raportului cultură-civilizație, prin afirmarea ideii potrivit căreia civilizația este totalitatea valorilor culturale integrate în praxisul social-uman, valori devenite, cu alte cuvinte, instrumentale în perimetrul modului de viață, potențîndu-l. Este o înțelegere dialectică a raportului termenilor vizați și, totodată, o soluție plauzibilă, nuanțată, a străvechii probleme *. Avînd în vedere însă faptul că este vorba de o convertire a valorilor propriu-zise, existente în ,,panteonul valorilor" (p. 145) într-un alt tip de produse umane, denumite generic ,,operă de civilizație" (p. 146), aflăm prea puțin (p. 160) despre modul *cum* se convertesc și despre diferențele firești ale acestui act în sferele diferite ale culturii, să zicem în sfera științei și în cea a artei. Despre valorile științei, asupra cărora autorul insistă în întreaga lucrare și despre modul convertirii lor, se spune cu limpezime și se demonstrează convingător — în planul teoretic și factologic — că tehnica este întruchiparea lor civilizatoare (p. 164) și, totodată, suportul lor material rezistent în timp. Dar, ni se pare că factorul ,,tehnic-științific" nu stă la baza tuturor proceselor prin care se realizează ,,funcția civilizatoare a valorilor culturii" (p. 147) sau, în cel mai rău caz, nu joacă același rol. Aici s-ar cuveni distinsă și estimată funcțional *latura materială*, perceptibilă senzorial, a diferitelor tipuri de valori (,,Valoarea — spirit obiectivat, exteriorizat, întruchipat în forme materiale relativ stabile" — p. 61), aderența ei mai mare sau mai mică la *latura spirituală* a valorii, funcția ei semantică și praxiologică.

Un alt aspect important al problemei este omologarea valorii sau conservarea ei socială. Din lectura cărții rezultă că ar fi valori numai cele răspîndite, comunicate și asimilate la scară socială, aplicate în comportarea oamenilor și în acțiunile lor. Cele lipsite de aceste atribute nu ar fi valori, deși autorul le presupune tacit, ca, le-am spune noi, ,,valori în sine". Avem de-a face, aici, cu fenomenul complex al retardării și al relației fluide dintre notorietate sau succes și valoare, acestea din urmă nefiind coincidente întotdeauna, mai ales în domeniul creației de valori artistice. Tot așa și în știință, o ipoteză neconfirmată nu înseamnă că este falsă, iar una neinfirmată, nu înseamnă că este adevărată. Acestea sînt, dintr-un anumit unghi, așa cum pe drept cuvînt și cu supleție observă autorul, ,,accidente ale istoriei", dar privite prin prisma raportului dintre necesitate și întîmplare, ele nu ne mai apar ca accidente, ci ca situații firești într-un context socio-cultural concret-istoric și temei al ,,legii generale" (p. 148) a progresului social care constă în convertirea treptată ,,a valorilor de cultură în fapte de civilizație (valori instrumentale)". Autorul deduce *universalitatea* valorilor, gradul ei, din măsura în care ele au devenit valori *instrumentale*, ori aceasta nu înseamnă universalizare ci *răspîndire*, prima depinzînd de profunzimea și înălțimea valorii.

,,Cultura activă", prin care se exprimă civilizația, este privită și din unghi axiologic, ceea ce permite evitarea capcanei pragmatismului; cu această ocazie se formulează un punct de vedere personal și anume acela după care nu criteriul tipologic trebuie să stea la baza dihotomiei cultură-civilizație, ci cel funcțional dinamic. Este concludentă în acest sens următoarea definire: ,,Cultura este rezultatul *detașării omului de natură*, avînd fața îndreptată spre subiect; civilizația este rezultatul *inserției* omului în societate și are fața îndreptată spre obiect" (p. 157), fiind deci o manifestare externă, un sistem organizat al circulației și realizării valorilor.

Autorul se apleacă cu predilecție asupra locului și rolului științei în zilele noastre și le analizează prin prisma bazei sociale și a sistemului de valori în care știința se integrează (p. 162), ca și a ,,vocației morale și culturale a științei" (p. 171). Și aici, ca dealtfel în toate problemele controversate, Al. Tănase își îndreaptă ascuțișul criticii împotriva ideilor și teoriilor metafizice, unilateralizatoare și pesimiste. El cuprinde într-un larg evantai situația științei pe diferite meridiane geogra-

* Prezintă interes din această perspectivă analiza concepției lui Tudor Vianu (p. 309).

fice, economice și spirituale, formulînd interesante aprecieri asupra șocului întîlnirii științei cu cultura în genere sau cu cultura în țările slab dezvoltate.

În legătură cu tratarea culturii și civilizației poate ar fi fost util și interesant dacă s-ar fi acordat mai multă atenție culturii și în calitatea sa de mărturisire și trăire subiectivă, de atitudine față de viață, de conștiință morală și, pe această bază, influenței pe care factorul cultural (nu numai știința, care în primul rînd face legătura în planul civilizației prin tehnologie) o exercită asupra civilizației, în particular asupra raporturilor morale instituite între oameni în procesul folosirii bunurilor de civilizație. După cum, cred, că și analiza mai amplă și din perspectiva dublă a culturii și civilizației a unor instituții (școli, teatre etc. în calitatea lor de factori de cultură și de factori de civilizație), rețele sociale — ca să nu mai vorbim de comportamente — ar fi dus la concluzii nu lipsite de interes teoretic și de rezonanță socio-culturală actuală.

Meritul evident al acestei cărți, dincolo de larga informație și documentare, de nivelul teoretic și fervoarea polemică etc., constă în cuprinderea largă și în inserția în istorie a celor două concepte, în dezbaterea problemelor culturii și civilizației în coordonatele și reperele umanismului, în preocuparea de a racorda constant conceptele și principiile la concret. Abordarea relației cultură-civilizație în epoca noastră, pe de o parte în funcție de mutațiile pe care le-a produs și le produce revoluția științifico-tehnică contemporană, pe de altă parte în concordanță cu noua experiență a culturii și civilizației socialiste dă posibilitate autorului de a dezvălui relații de profunzime, de a formula noi idei și de a propune obiective inedite cercetării filozofice. Cîteva exemple. Mă refer, de pildă, la ideea privind cele trei salturi ontologice și implicațiile trecerii muncii din imperiul necesității în cel al libertății (pp. 338—339) sau la legătura fericită (și de substanță teoretică) pe care o face între cultură, civilizație și calitatea vieții: „Dacă civilizația este un mod de a fi al culturii, mai exact un mod de structurare a acesteia în planul acțiunii, al praxisului, al comportamentului și trăirilor afective, cu o dublă deschidere — spre prezent și spre viitor —, *calitatea vieții* este rezultanta cea mai pregnantă și sintetică a acțiunii culturale, a culturii devenită civilizație" (p. 312—313). Pornind de la diversificarea axiologică a mediului existențial uman și de la dialectica specifică om-valoare („Socialul și umanul produc valori dar în același timp parcurg un permanent proces de spiritualizare, de înnobilare axiologică prin inserția și asimilarea valorilor", p. 337), Al. Tănase consideră că se impune o „reconstrucție teoretică a *ontos*-ului *uman*", care să țină seama de multiplele ipostaze, dialectic polarizante, ale umanului, de structurile, mișcarea și perfectibilitatea sa. O idee care ar trebui, cred, avută în vedere.

Complexă prin problematică, elevată prin nivel teoretic, interesantă prin ineditul unor teze și analize, atrăgătoare ca stil și accesibilă ca limbaj *, cartea *Cultură și civilizație* — reprezentativă pentru preocupările de peste un deceniu ale lui Al. Tănase în domeniul filozofiei culturii — constituie o meritorie apariție editorială, o contribuție filozofică demnă de remarcat la elaborarea problemelor teoretice ridicate de edificarea culturii și civilizației noastre socialiste, o lucrare de certă utilitate pentru orientarea cercurilor largi de cititori și lărgirea orizontului lor cultural.

* Sînt regretabile numeroasele greșeli redacționale: mecanizată, în loc de umanizată (p. 41); conținut, în loc de continent (p. 46); automatizarea, în loc de autonomizarea (p. 159); universul, în loc de universal; culturale, în loc de naturale; spiritualist, în loc de spiritual (p. 185); mai dimensionalizat, în loc de unidimensionalizat (p. 322) etc. etc.

CIVILIZAȚIA — IPOSTAZĂ A CULTURII?

DE

ION PASCADI

Lucrarea lui Al. Tănase abordează o problemă la care s-au dat pînă acum nenumărate răspunsuri și la care el însuși s-a referit cu competență în scrieri ale sale anterioare. Cercetarea ei logică și analitică, în literatura contemporană de specialitate, s-a dovedit pînă acum bogată în rezultate, cultura fiind pusă în relație cu umanismul, religia, civilizația, pentru ca disocierile conceptuale să pregătească — după cum o arată în germene preocupările paralele ale lui Al. Tănase — unele investigații istorice și sintetice asupra

unor momente reprezentative ale evoluției spiritului. Cea mai importantă ni se pare sublinierea faptului că ne aflăm în fața unei „noi forme de viață", deci că fenomenul cultural este parte deloc neglijabilă a praxisului iar relația sa cu munca nu este indirectă, ci avem de-a face de fapt cu o modalitate a acțiunii umane și cu roadele ei de diferite tipuri. Dificultățile nu sînt puține, întrucît, după cum se știe, termenilor cultură și civilizație li s-au dat numeroase definiții, iar autorul, introducînd de astădată concepte noi, de mare interes și actualitate, precum ar fi cele de comunicare, informație, calitatea vieții, îmbogățește substanțial sfera determinării noțiunilor discutate.

Cultura — arată el — nu poate fi înțeleasă în afara procesului comunicațional, informația pe care o conține este judicios definită ca „măsură a organizării lumii materiale", ca „mesaj care se transmite printr-un complex de semne, deci ca o semnificație", precizîndu-se că nu orice informație constituie o valoare culturală, dar că orice valoare este o informație codificată. În mod sugestiv, calitatea vieții este caracterizată drept „moment de sinteză și convergență între cultură și civilizație", întrucît nivelele ei biologice, antropologice, sociale, culturologice și axiologice cuprind, alături de cel praxeologic pe care ne îngăduim să-l adăugăm, doar determinări parțiale a căror însemnătate reală reiese doar din reunirea lor într-un ansamblu cuprinzător. A înțelege calitatea vieții ca un fel de loc geometric al interacțiunii culturii cu civilizația ni se pare a o plasa în perspectiva cea mai indicată pentru a-i putea surprinde esența și cerceta constituenții.

Merită atenție și principiile care au orientat întreaga cercetare și care și-au dovedit în numeroase rînduri fertilitatea teoretică. După cum arată în mod întemeiat Al. Tănase, cultura este o unitate a obiectivului și subiectivului, funcționarea ei nu se reduce la cea utilitar pragmatică, diferențierea și îmbogățirea formelor culturii nu se explică doar prin dezvoltarea forțelor de producție (sau a relațiilor de producție, am adăuga noi), principiile unificatoare ale culturii și civilizației nu anulează polisemantismul necesar.

În definirea momentelor culturii, reluarea unor idei capătă acum mai multă profunzime și claritate. Cunoașterea este înțeleasă atît ca o premisă necesară cît și ca un moment constitutiv al oricărui act de cultură, creația — dezvăluind saltul calitativ de la un fapt natural la unul cultural — este o condiție a oricărui progres uman, iar valoarea, avîndu-l pe om ca măsură, presupune instituirea, atitudinea originală. Ni se pare interesantă, îndeosebi, viziunea autorului asupra relației dintre obiect și subiect ca sursă a valorii, în cadrul căreia sînt enumerate corelatele necesare ale constituirii și mișcării valorilor (practica social-istorică, subiectivitatea umană, materialitatea sensibilă a obiectului care încarnează o anumită semnificație, obiectivitatea socială a valorilor ca finalitate și funcționalitate), ceea ce îi permite o sugestivă formulare care în acest context este ferită de o înțelegere subiectivistă sugerînd rolul demiurgic al omului. Valoarea este astfel „apărută ca produs a ceea ce am putea denumi *reflectarea inversă a subiectului în obiectul cunoașterii* printr-o activitate creatoare (umanizarea), prin transformarea unor fapte sau procese naturale în fapte sau procese de cultură..." (p. 61). Pozitivitatea și funcționalitatea ce se atribuie valorii este, după părerea noastră, tocmai ceea ce o face să depășească sfera culturii către civilizație, transformînd-o dintr-o realitate potențială în act, din propunere în trăire, din idealitate într-o existență efectivă, validată de practica social-istorică.

În sfîrșit, ultimul moment al culturii — considerat acum a fi cel comunicațional — este definit ca un constituent intern al acesteia și nu drept o condiție externă, întrucît o informație fără receptor se pierde în neființă, rămîne fără sens și fără reacție de răspuns.

În ceea ce privește civilizația, autorul trece în revistă criteriile de definire și tipologizare a conceptului, sistematizate judicios în cele social-economice, tehnice, antropologic-culturale, spirituale sau etnice, înfățișîndu-ne valoarea și limitele lor în mod critic dar neoprindu-se în mod special asupra unui punct de vedere anume, ci relevînd doar necesitatea complementarității lor, a evitării exceselor și unilateralizărilor.

În genere, trebuie remarcat că, într-un asemenea sintetic compendiu al acestei teme atît de vaste, riscul rigidității pare inevitabil și Al. Tănase reușește să-l evite datorită unei viziuni dialectice a proceselor în care poli care par antagonici se unesc, cupluri precum creație și alegere, explicație istorică și descriere, autonomie relativă și complex social obiectiv, funcție etică și antropologică, determinism social și libertate, imperativ și posibil sînt văzute în întrepătrunderea lor dinamică.

O secțiune a lucrării analizează în mod pertinent problematica pusă în discuție așa cum s-a înfățișat ea în gîndirea filozofică și culturologică românească, începînd de la umanismul românesc, Dimitrie Cantemir, iluminiști și continuînd cu opera pașoptiștilor, Mihai Eminescu, Titu Maiorescu și C. D. Gherea, pentru a încheia cu perioada interbelică (E. Lovinescu, P. P. Negulescu, Alexandru și Tudor Vianu).

Surprinde în mod plăcut grija cu care sînt scoase la lumină figuri neglijate în această viziune precum cronicarii, domni luminați precum Neagoe Basarab sau Despot-Vodă, ctitori ai culturii române moderne precum Gh. Asachi, Gh. Lazăr, frații Golești, Văcărești, Ion Heliade Rădulescu, Nicolae Bălcescu, Cezar Bolliac, Gh. Barițiu, Simion Bărnuțiu, Dimitrie Bolintineanu, Mihail Kogălniceanu, prezentîndu-se un amplu tablou al controverselor în jurul teoriei formelor fără fond, a sincronismului sau crizei culturii, toate întemeiate pe străduința de a nuanța opinii prezentate adesea ca ireconciliabile și caricaturizate, în străduința de a evidenția originalitatea lor în epocă și funcția reală pe care au avut-o. Fără a fi exhaustiv, acest succint istoric evidențiază originalitatea gîndirii filozofice românești, ,,protocronismul'' ei față de numeroase dispute pe aceleași teme în gîndirea universală. Prin aceasta, analiza logică se îmbogățește cu una istorică, ceea ce dă întregii lucrări și mai multă soliditate.

Principalul merit al cărții — complexitatea și polisemia analizelor — este în același timp una dintre dificultățile ei, pentru că lectorului îi este totuși greu să urmărească uneori atîtea interrelații și mai ales să confrunte între ele definițiile, momentele, principiile, prezentate dealtfel într-o remarcabilă sinteză, mai ales dacă a apreciat și acceptat interesantele puncte de vedere emise de autor pînă acum. Specialiștii ca și toți lectorii avizați au reținut, ba chiar cei mai mulți au și acceptat, de pildă, (personal * am făcut-o) momentele definitorii ale culturii, așa cum fuseseră anunțate în lucrări anterioare (gnoseologic, axiologic, creativ, praxeologic), chiar dacă unii au contestat ordinea lor logico-istorică, iar alții constată cu regret acum că momentul ultim, cel praxeologic și-a restrîns sfera la aspectul comunicațional.

În tratările de pînă acum ale relației cultură-civilizație, Al. Tănase, deși arătase că este vorba de două realități distincte, evidența indisolubila lor legătură tocmai în momentul ultim al culturii, cel praxeologic, care realizează trecerea ei spre civilizație. Trecerea valorilor culturii prin focul practicii, asimilarea lor și mutațiile care au loc de-acum în atitudini, comportamente, deprinderi, modul și stilul de trai, iată ideea extrem de fertilă care ne fusese sugerată.

De astădată însă, alături de numeroasele precizări și detalieri își face loc o prezentare oarecum contradictorie a relației celor două concepte. Pe de o parte, au un fond comun, dar ele nu se identifică (p. 145), pe de altă parte, ,,civilizația'' este ,,cultura în actu'' (p. 160), este ,,al doilea ciclu al naturii'' (p. 158). Pe de o parte, cultura privește ,,procesul de umanizare a naturii, un dialog activ cu lumea, în care accentul se pune pe *dimensiunea interioară*, pe *trăire și învățare*, pe exercitarea aptitudinilor și energiilor spirituale *individuale*'' (p. 156), pe de alta civilizația ,,este un mod de a fi al culturii, sensul *activ* și *funcțional* al culturii, domeniul *acțiunii, eficacității și pozitivității* (p. 157).

Ni se pare din aceste formulări că se operează cînd cu sensul restrîns al conceptului de cultură, cînd cu cel larg care devine atotcuprinzător, înghițind și determinantele civilizației. Dacă acceptăm însă că prin cultură înțelegem un proces de trăire și învățare, nu am inclus în ea și civilizația, așa cum o definește autorul? Firește, lucrurile nu pot fi despărțite rigid și metafizic, dar întrucît folosim două concepte trebuie ca fiecare să aibă o acoperire reală și nu ca ele să topească unul într-altul. Că suprapunerile de planuri au loc în aceste formulări o dovedește dealtfel și definirea valorilor ca momente ale culturii despre care se spune că ,,nu sînt doar acțiune ci, de asemeni, *cunoaștere, trăire*'' (p. 64) și că ,,orice valoare presupune o *orientare pozitivă* spre lucruri, *acțiune* asupra lor și *depășire* a lucrurilor (p. 64). Dacă vorbim de acțiune, nu am intrat cu aceasta în domeniul civilizației a cărei *definiție* am reprodus-o chiar mai sus?

Pertinentă ni se pare în acest sens distincția între conceptul de cultură în sens restrîns și în sens larg, cel de al doilea fiind considerat a fi alcătuit ,,din două cicluri : a) un ciclu al *creației* și *instituirii valorilor* ; b) un ciclu al *circulației* și *realizării* valorilor'' (p. 158). Deși aici civilizația este considerată parte a culturii și nu o realitate aparte (,,Acest al doilea ciclu este tocmai civilizația, adică cultura în acțiune'' — p. 158), precizarea contribuie la o mai bună delimitare a sferelor acestor concepte și clarifică formulări insuficient de riguroase precum cele amintite mai sus.

Credem că această dificultate de a distinge domeniile își are izvorul în faptul că Al. Tănase a renunțat la momentul praxeologic al culturii (înlocuindu-l cu cel comunicațional) care avea avantajul de a sugera că valorile create trec în viața efectivă și exercită aici funcția și finalitatea lor, devin cristale solidificate de experiență socială.

Dacă vrem să surprindem mecanismul trecerii din sfera idealității în cea a realității, practica social-istorică este singurul drum și a ne rezuma la aspectul comunicațional, de transmitere și răspîndire a culturii, se dovedește a fi insuficient pentru a înțelege cum cunoștințele, proiectele mintale devenite valori, se integrează în realitatea materială și

---

* *Artă și civilizație*, București, Edit. Meridiane, 1976.

spirituală, modelează personalitățile, devin bunuri. Ne mărturisim de aceea preferința pentru o formulare mai clară a aceluiași autor : „Pentru modul actual de a pune problema, este caracteristică tendința de a descifra *finalitatea socială*, rosturile umaniste, practice — transformatoare ale culturii ; căci dacă momentele constitutive ale culturii (și deci trăsăturile definitorii ale conceptului de cultură) sînt : *cunoașterea, valoarea, creația* și *difuzarea* — în sens de asimilare critică, înfăptuire practică — atunci cel de al 4-lea moment (sau caracteristică) ne indică tocmai punctul de trecere de la cultură la civilizație, momentul *convertirii valorilor culturale în* bunuri de civilizație" [1].

Se va spune poate că este prea didactic să desprinzi astfel cultura de civilizație, că nu poți s-o plasezi pe una dintre ele în afara idealității, a propunerilor și intențiilor, iar abia pe cealaltă în viață, ca trăire și realizare și o asemenea remarcă este judicioasă în măsura în care ne ajută să evităm absolutizările. Pentru a da conținut însă ambelor concepte distincția trebuie făcută pentru că întotdeauna va fi o deosebire de fond, nu doar una terminologică, între ceea ce societatea prin indivizii ei creează și oferă spre receptare și soarta acestor valori ajunse în viață, primite și asimilate, transformate, devenite bunuri care ocupă un anumit loc și au un anume rol în modul nostru de trai, în obișnuințele și deprinderile validate de practică în timp.

Străduința de a înțelege acest proces cît mai elastic, suplețea trecerilor dintr-o sferă într-alta, întrepătrunderile reale sînt, e drept, greu de conceptualizat, ceea ce și explică — credem — inconsecvența autorului în formulările citate. Această inconsecvență derivă probabil din dorința autorului de a accentua pozitivitatea culturii, propensiunea ei spre real, activismul ei, faptul că valorile ei autentice tind să devină bunuri de civilizație integrîndu-se în viață.

Pasiunea și ambiția cu care se apleacă de ani de zile asupra acestui delicat domeniu de investigație, ne îndreptățește să așteptăm cu un deosebit interes lucrările sale viitoare. Caracterul sistematic al tratării, bogăția informației filtrată printr-o perspectivă personală, încercările de a da contur filozofic îndeosebi unor concepte dintre cele mai moderne, ne promit și pentru viitor abordări interesante, iar solul realităților sociale investigat complex, unit cu preocupările de istoria culturii și incursiunile în estetică ne vor oferi cu siguranță noi prilejuri de meditație asupra controversatelor probleme puse în discuție.

[1] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1969, p. 241.

Revolutionary World

(S. U. A.)

Vol. 23-25/1977

Din sumar : MITCHELL FRANKLIN, Ironia „sufletului frumos" la Herbert Marcuse ; DENNIS A. ROHATYN, Alienare și filozofie ; DAVID H. DE GROOD, Fetișismul filozofic ; DANNY GOLDSTICK, Citindu-l pe Althusser ; HARRY K. WELLS, Unitate istorică și conflict între logica clasificatorie și cea dialectică ; ASSEN KOJAROV, Democrația în lupta pentru progres social, astăzi ; ERWIN MARQUIT, Procese statistice și cauzalitate ; HOWARD L. PARSONS, Demersul lui Engels de la creștinism la comunism. Engels către Marx (1858) ; ROBERTA KONG, Clase și etică ; FRANZ LOESER, Noi probleme filozofice ale luptei pentru pace.

Telos

(S. U. A.)

Nr. 30/1977

Din sumar : CORNELIUS CASTORIADIS, Despre istoria mișcării muncitorești ; JOEL KOVEL, Terapia în capitalismul întîrziat ; MARK POSTER, Conceptul de familie la Freud ; JAN PATOCKA, Războaiele în secolul XX și secolul nostru privit ca război ; RUDOLF SIEBERT, Sociologia religiei la Horkheimer ; FRANCIS HEARN, Către o teorie critică a jocului ; LUCIEN GOLDMAN, Epistemologia sociologiei.

Nr. 31/1977

Din sumar : PAUL PICCONE, De la Spaventa la Gramsci ; FRANKLIN ADLER, Consiliile de fabrică, Gramsci și industriașii ; ENZO RUTIGLIANO, Ideologia muncii și raționalitatea capitalistă la Gramsci ; ATTILIO BALDAN, Gramsci ca istoric a anilor 1930 ; BENJAMIN SNOW, Introducere la „Actualitatea filozofiei" de Adorno ; THEODOR W. ADORNO, Actualitatea filozofiei ; AGNES HELLER, Despre noua aventură a dialecticii ; J. S. ALPER, Determinismul biologic.

Nr. 32/1977

Din sumar : FERENC FEHER, AGNES HELLER, Forme ale egalității ; HELMUT DAHMER, Psihanaliza ca teorie socială ; JESSICA BENJAMIN, Sfîrșitul interiorizării : psihologia socială a lui Adorno ; WES BLOMSTER, Muzica electronică ; THEODOR W. ADORNO, Muzica și tehnica ; GYÖRGY MARKUS, Sufletul și viața : tînărul Lukács și problema culturii ; MARTIN JAY, Conceptul de totalitate la Lukács și la Adorno.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

FILOZOFIE, ŞTIINŢĂ, UMANISM

În zilele de 21—22 aprilie a.c., sub egida Academiei de ştiinţe sociale şi politice, a Ministerului educaţiei şi învăţământului şi a Institutului de filozofie, s-au desfăşurat lucrările unei ample sesiuni ştiinţifice care a reunit, sub genericul *Filozofie, ştiinţă, umanism*, un mare număr de comunicări susţinute de cercetători, cadre didactice şi studenţi, în cadrul mai multor secţiuni (Filozofie socială, Antropologia culturală şi etica, Filozofia culturii şi umanism, Estetica, Ontologie şi filozofia ştiinţei, Epistemologie şi logică, Istoria filozofiei).

Dintre comunicările susţinute menţionăm : Ion Tudosescu, *Timp şi acţiune;* Alexandru Florian, *Construcţia socialistă şi filozofia;* Cătălin Zamfir, *O tipologie a sistemelor sociale din punctul de vedere al strategiilor de decizie;* Elena Cobianu, *Probleme ale emancipării femeii;* Victor Mihalaşcu, student an III, *Spre o definire a conceptului de trebuinţă;* Silvia Florea, *Interesul ca motivaţie a acţiunii;* Ion Florea, *Spontaneitate şi conştiinţă în cunoaşterea filozofică;* Radu Pantazi, *Revoluţia ştiinţifico-tehnică contemporană în perspectiva filozofiei istorici;* Mihai Florea, *Valoarea operaţională a conceptului de structură socială;* Mihaela Bîrsan, studentă an IV, *Decizie, control şi eficienţă în organizaţii;* Gheorghiţa Pop, *Motivaţie şi comportament;* Viorica Oancea şi George Pop, *Ştiinţa şi tehnologia în slujba dezvoltării;* Niculae Bellu, *Munca şi creativitatea din perspectiva unei teorii a etosului socialist;* Liubomira Miroş, *Momentul cunoaşterii ştiinţifice în elaborarea normei morale;* Alexandru Borgeanu, *Implicaţii ale creşterii nivelului ştiinţific din ţara noastră asupra perfecţionării personalităţii oamenilor muncii;* Daria Nicolae, *Implicaţii ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice asupra formării şi dezvoltării personalităţii umane;* Elena Raia, *Revoluţia tehnico-ştiinţifică şi etosul creator;* Maria Marian, *Sistemul relaţiilor interumane în socialism;* Ion Ardeleanu, *Raportul dintre conceptul de societate umanistă şi practica socială a socialismului;* Elena Zamfir, *Aspecte ale umanismului ştiinţific;* Gheorghe Ceauşu, *Umanism şi vocaţia universală în arta românească;* Elena Voiculescu, *Om şi libertate în gîndirea africană;* Dan Cruceru, *Specificul determinismului social al culturii în socialism;* Ruxandra Călin, *Critica şi autocritica în afirmarea corelaţiei creativitate-umanism;* Ion Dur, student an IV, *Elemente de filozofia culturii la Eminescu;* Consuela Niculescu, studentă an IV, *Sentimentul timpului în cultura română;* Rodica Topor, *Contribuţii româneşti la conceptul de cultură de masă;* Ion Ianoşi, *Aspecte ale genezei esteticii marxiste;* Dumitru Matei, *Dimensiunea etică a conştiinţei estetice;* Traian Podgoreanu, *Aspecte ale influenţei artei asupra dezvoltării armonioase a omului;* Georgeta Todea, *Arta şi noul statut al muncii în socialism;* Nina Nicolaeva, *Judecata estetică de valoare şi ideea de operă;* Grigore Smeu, *Spontan şi deliberat în creaţia artistică;* Ion Pascadi, *Forma artistică — expresie a conţinutului;* Cezar Radu, *Polivalenţa semantică a operei şi problema adevărului în artă,* Toma Roman, *Experienţă şi deschidere în literatura contemporană;* Vasile Macoviciuc, *Conceptul de „apriori afectiv" în estetica lui Mikel Dufrenne;* Constantin Borgeanu, *Cu privire la dimensiunile de adîncime ale realităţii;* Octavian Băncilă şi Ion Stepanescu, *Raţionalitatea dialectică şi exigenţele discursului ştiinţific sistemic-structuralist în ştiinţele istorico-naturale;* Ion Drăghici, *Specificul determinismului biologic;* Elena Golu, *Ontologia dialectică şi semnificaţia conceptului de totalitate;* Ion C. Popescu, *Distincţia dintre obiectul real şi obiectul cunoaşterii;* Ştefan Georgescu, *Funcţia referenţială a teoriilor ştiinţifice;* Alexandru Valentin, *Realitate şi realizare în concepţia lui G. Bachelard;* Ion Stroie, *Relaţia dintre structură şi genză;* Elena Popovici, *Aspecte sociologice ale concepţiei lui Th. Kuhn cu privire la structura revoluţiilor ştiinţifice;* Viorel Chirilă, *Condiţii şi exigenţe ale clasificării ştiinţei;* Nicolae Dumitru, *Metodologia sistemică şi ştiinţele-pilot contemporane;* Crizantema Joja, *Structuri şi modele în ştiinţele umane;* Ion Moraru, *Metoda ergonogramelor şi aplicarea ei în studiul creativităţii;* Mircea Flonta, *Relaţiile inter-teoretice şi principiul*

Rev. filoz., **XXV**, *2*, p. 257—259, Bucureşti, 1978

corespondenței; Vasile Pîrîu, student an II, *Raportul dintre teza incomensurabilității teoriilor și progresul științific în concepția lui Th. Kuhn;* Angela Botez, *Atracția către modelul dialectic al dinamicii științei;* Petre Bieltz, *Logica și argumentarea ateistă;* Gheorghe Enescu, *Definiții și modele;* Cornel Popa, *Logica teleo-deontică și raporturile dintre aspirații și obligații:* Alexandru Boboc, *Normă și preferință normativă;* Sorin Vieru, *Raționalitatea acțiunii și demersul practic;* Adrian Miroiu, student anul IV, *Modele modale pentru silogistică;* Ilie Pârvu, *Riemann și aprioritismul modern;* Marin Țurlea, *Logicismul — program fundaționist al matematicii;* Călin Candiescu, *Cîteva considerații semantice privind logica termenilor;* Nicolae Gogoneață, *Probleme teoretico-metodologice ale istoriei filozofiei;* Ion Banu, *Ipoteze privind conștiința socială în Dacia pre-romană;* Ludwig Grünberg, *„Noua filozofie" și filozofia noului;* Gheorghe Epure, *Aspecte ale problemei determinismului în filozofia românească interbelică;* Dana Soare, *Dimensiuni umaniste ale activității oamenilor de știință români în perioada interbelică;* Vasile Văcar, *Elemente de filozofia acțiunii la C. Rădulescu-Motru;* Mircea Constantinescu, *Istoria filozofiei și erorile în logică;* Simion Ghiță, *Filozofie și știință în prima jumătate a secolului XIX;* Alexandru Boboc, *Elemente noi pentru interpretarea operei lui M. Heidegger;* Nicolae Mariș, *În jurul problemei definirii existențialismului;* Florin Truță, *Conceptul de teorie la J. Habermas;* Damian Teodosiu, *Teoria althusseriană a discursului;* Ion Roșca, *Problema unității științei la Saint-Simon;* Drăgan Stoianovici, *O temă comună logico-lingvistică în „Provincialele" lui Pascal și în Logica de la Port-Royal.*

D. O.

TEORIA ACȚIUNII ȘI LOGICA DEONTICĂ

Catedra de filozofie a Institutului Politehnic din București a organizat, sub auspiciile Academiei de științe sociale și politice, în colaborare cu Institutul de filozofie, în zilele de 24 și 25 aprilie 1978, o sesiune de comunicări științifice cu tema : *Teoria acțiunii și logica deontică.*

Sesiunea a prilejuit un bilanț al rezultatelor obținute în ultimii doi ani de colectivul de cercetare al catedrei și de membrii Seminarului de „Logică deontică și teoria acțiunii" care funcționează de mai mulți ani pe lîngă catedră. Această manifestare științifică consemnează în fapt împlinirea unui deceniu de angajare în aceste preocupări a colectivului catedrei gazdă.

În cadrul celor două secții („Filozofia marxistă și teoria acțiunii" și „Praxiologia și logica deontică") au fost susținute următoarele comunicări : Cornel Popa, *Acțiunea socială în societatea socialistă și conceptul de raționalitate;* Aneta Nuțu-Busuioc, *Autoconducerea și abordarea sistemică a acțiunii sociale;* Ioana Smirnov, *Interiorizarea normelor și eficiența acțiunii sociale;* Ion Moraru, *Cauzalitate, motivație, acțiune;* Georgeta Hălășan, *Aspirații și trebuințe în dinamica acțiunii sociale;* Mihai Florea, *Motivația — modalitate subiectivă de manifestare a determinismului acțiunii la nivel uman;* Ana Katz, *Norme, libertate, finalizare;* Cătălin Zamfir, *Gîndire colectivă și individuală din punctul de vedere al eficienței;* Vasile Văcar, *Acțiunea socială și formarea multilaterală a personalității;* I. Zară, *Activitatea de conducere și personalitatea conducătorului;* Ion Pietraru, *Implicații ale logicii deontice în normarea acțiunii politice;* Acsinte Dobre, *Praxiologia și clasificarea științelor;* Gh. Alexandru, *Logica discursului practic și demersul cognitiv în științele tehnice;* I. Besoiu, *Perspectiva mereologică asupra teoriei acțiunii;* Sorin Vieru, *Discursul practic și raționalitatea acțiunii.*

Lucrările prezentate în cea de-a doua secție au luat în considerare utilizarea și dezvoltarea aparatului logic formal pentru analiza sistemelor de norme, cît și evaluarea din perspectiva acestora a acțiunilor sociale. Menționăm comunicările : Cornel Popa, *Structura formală a unor sisteme de logică modală;* O. Stănășilă, *Teoria sistemelor formale și logicile deontice;* Drăgan Stoianovici, *Limbaje alternative pentru logica deontică;* I. Boniș, *Logica acțiunii și logica deontică cu functori iterați;* I. Petru (Iași), *Norme logice și valori deontice;* stud. A. Miroiu (Facult. Istorie-filozofie), *Semantica în logicile modale.* Tînărul matematician P. Tirău (Liceul de mecanică — Sinaia), format în colectivul prof. dr. doc. S. Marcus, a expus primele rezultate ale unei cercetări avînd punctul de plecare în cîteva lucrări ale școlii poloneze de praxiologie. Amintim și lucrarea studenților de la Facultatea de automatică : M. Bărbuceanu, C. Denislam, A. Alexandrescu, *Proiectarea și implementarea unui limbaj formal pentru descrierea sistemelor de norme;* precum și comunicările prezentate de L. Mitrănescu, *Problema „aplicării logicii și acțiunea umană eficientă;* G. G. Constandache, *Relevanța logicii deontice pentru diferite sisteme de norme.*

C. G.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În coordonarea lui Ralph M. Faris (S.U.A.) a apărut în decembrie 1977, în editura olandeză B. R. Grüner, o antologie axată pe abordarea problematicii crizei culturii din perspectiva filozofiei marxiste. Intitulat *Crisis and Conscionsness* (B. R. Grüner Publishing Co., Amsterdam, 1977), volumul cuprinde, în ordine, următoarele studii: David H. De Grood (S.U.A.), *Criză și imperiu;* Ludwig Grünberg (România), *Nietzsche versus Marx în cultura modernă;* Georg Lukács (Ungaria), *Despre responsabilitatea intelectualilor;* Clarence Mumford (Canada), *Funcția reală a șomajului de masă;* Paul Feltham (Anglia), *Educația și epoca decadenței;* Georgen Saito (Japonia), *Cu privire la formarea spiritului național în Vietnam;* Ralph M. Farris (S.U.A.), *Reflecții asupra crizei;* Dale Riepe (S.U.A.), *Subiectivismul occidental contemporan în filozofia științei;* Antonio Veduta (Elveția), *Catastrofa burgheză și terorismul internațional.* Volumul mai cuprinde și traducerea în limba engleză a *Scrisorii lui Engels către* C. *Schmidt* (din 1890).

★

Comitetul Internațional de Estetică, reunit la Dubrovnik în ședință anuală, în urma dezbaterii cîtorva propuneri, a hotărît ca tema celui de *Al nouălea Congres Internațional de Estetică* să fie : *Creativitatea și lumea umană.* Această temă va fi defalcată în 14 secțiuni cu următoarele titluri : 1. Fenomenul creativității. 2. Creativitate și natură; 3. Tradiție și inovație. 4. Creativitate și coduri. 5. Creativitate și dogmatism. 6. Creativitate și muncă. 7. Creativitate și tehnologie. 8. Creație individuală și creație colectivă. 9. Creație și autogestiune. 10. Necesitatea artei în societatea modernă 11. Creativitate și instituții culturale. 12. Creație și educație. 13. Creativitate și istoricitate : diversitatea culturilor. 14. Creativitate și estetică.

Congresul va avea șase limbi oficiale : germana, engleza, spaniola, franceza, italiana și rusa.

Congresul se va ține în prima săptămînă a lunii septembrie 1980, la Dubrovnik (Iugoslavia) în incinta Centrului Interuniversitar din Dubrovnik. Comunicările nu pot depăși patru pagini dactilografiate (la două rînduri) și vor fi trimise pînă la 1 iunie 1979, pentru a putea fi publicate înaintea Congresului. Cuantumul taxei de participare se va stabili ulterior.

Ședințele Congresului vor fi de patru tipuri : 1) ședințe plenare, 2) lectura comunicărilor în secții, 3) mese rotunde, 4) ședințe „cu afiș" : autorii vor afișa tezele pe care doresc să le susțină în public. Toate ședințele comportă discuții.

M. B.

★

Între 22—25 august 1978 va avea loc la Veneția o întîlnire internațională intitulată *Vico-Venezia*, cu prilejul aniversării a 250 de ani de la publicarea autobiografiei lui Vico la Veneția. *Temele* : Relațiile lui Vico cu umanismul Renașterii și al epocii sale; Vico și științele omului; Vico și Venezia. *Organizatori* : Fondazione Giorgio Cini (Veneția) și Institute for Vico Studies (New York).

„American Institute for Marxist Studies" a hotărît a decerna anual un premiu intitulat „Bernard J. Stern Memorial Awarst", destinat să recompenseze lucrări marxiste în domeniul științelor sociale.

O. D.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice.** Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății,** 1977, 303 p., 10,50 lei.

LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității.** Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

EDITURA MERIDIANE

ȘTEFAN MORAWSKI, **Marxismul și estetica.** Trad. de Claudia Dumitriu și Ion Pascadi. Prefață, comentarii, note și indice tematice de Ion Pascadi, 2 vol., 1977, 304 p. + 352 p., 21,50 lei.

* * * **De la Apollo la Faust.** Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul.** Traducere de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte, de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică.** Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

TITU POPESCU, **Specificul național în doctrinele estetice românești,** 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii românești din Transilvania,** vol. I, 1977, 312 p., 15 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Convingeri științifice și politice,** 1977, 256 p., 8,75 lei.

VIOREL GH. VODĂ, **Gîndirea statistică — un mod de gîndire al viitorului.** 1977, 192 p., 5,25 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filosoful poet — poetul filosof,** 1978, 450 p., 12,50 lei.

N. TERTULIAN, **Experiență, artă, gîndire,** 1977, 390 p., 13 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, **Johannes Honterus. Viața și opera sa în imagini,** 1977, 143 p., 11,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.

MIRCEA MALIȚA, **Sisteme în științele sociale**, 1977, 352 p., 25 lei.

DAVID. **Introducere în filozofie**. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori**. Coordonator: Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * **Conștiință socialistă și participare socială**. Coordonatori: Constantin Potingă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. VII, 1977, 254 p., 13,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Doctrine politice ale capitalismului contemporan**, 1977, 334 p., 9 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, [illegible]34 p., 16 lei.

N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă**, 1977, 4[illegible] 13 lei.

* * * **Tendințe materialiste și raționaliste [illegible]ozofie în perioada interbelică**. Colecția: Antologia gîndirii social-politice revoluț[illegible]re și democratice românești. Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantaz[illegible], 1977, 225 p., 6 lei.

MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, **Existență și realitate în știință și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **De la Sisif la Prometeu**, 1977, 199 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.

EDITURA MINERVA

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

GHEORGHE STROIA, **Estetică și militantism**, 1977, 384 p., 12,50 lei.

* * * **George Bariț și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXV, 2, P. 129—260, BUCUREȘTI, 1978

I. P. Informația — c. 229

43 503

Lei 20

I 8034

Revista de filozofie

DIN SUMAR

- CONDUCEREA ŞTIINŢIFICĂ A SOCIETĂŢII ŞI PROBLEMATICA MĂSURĂRII OBIECTIVELOR SOCIAL-POLITICE

  HARALAMBIE ENE

- CUNOAŞTEREA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ACŢIUNEA SOCIALĂ EFICIENTĂ

  ACSINTE DOBRE

160 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI MARX

Participă: DAMIAN TEODOSIU, GHEORGHE BOTIŞ, TRAIAN POP

LUMEA ŞI OMUL ÎN LUMINA ŞTIINŢELOR MODERNE — În întîmpinarea congresului mondial de filozofie

Participă: VICTOR SĂHLEANU, PAVEL APOSTOL, ŞTEFAN MILCU, MIHAI BOTEZ, CRIZANTEMA JOJA, CĂTĂLIN MAMALI, ANGELA BOTEZ, LIVIU SOFONEA, CĂLINA MARE, ION CORVIN SÎNGEORZAN

3

MAI – IUNIE

TOMUL XXV • 1978

1997 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU (red. șef-adjunct).

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, Telex 11226, rue 13 Décembre, no 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8034

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXV Nr. 3 1978

ULU 2014

IAN 2022

SUMAR

- HARALAMBIE ENE, Conducerea științifică a societății și problematica măsurării obiectivelor social-politice 265
- ACSINTE DOBRE, Cunoașterea științifică și acțiunea socială eficientă 272
- ALEXANDRU FLORIAN, Dimensiuni și sensuri ale angajării filozofiei 278

160 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI KARL MARX

- DAMIAN TEODOSIU, „Obiectul" criticii lui Marx 283
- GHEORGHE BOTIȘ, Originalitatea fundamentului filozofic al disertației de doctorat a lui Karl Marx 293
- TRAIAN POP, Problema revoluției radicale și dialectica ei în opera lui Karl Marx 299

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONGRESULUI MONDIAL DE FILOZOFIE (DÜSSELDORF, 1978)
- LUMEA ȘI OMUL ÎN LUMINA ȘTIINȚELOR MODERNE -

- VICTOR SĂHLEANU, Teoria fenomenului uman și progresul științelor particulare 305
- PAVEL APOSTOL, Științele omului și conceptul de „condiție umană" 308
- ȘTEFAN MILCU, De la antropologia medicală la antropologia filozofică 314
- MIHAI C. BOTEZ, Teoria sistemelor generale și antropologia filozofică 316
- CRIZANTEMA JOJA, Știința și valorile umane 326
- CĂTĂLIN MAMALI, Cercetare științifică și context social 331
- ANGELA BOTEZ, Aspecte ale responsabilității creației științifice în lumea modernă 337
- LIVIU SOFONEA, Perspectiva umană în abordarea istoriei științelor exacte . . 341
- CĂLINA MARE, Posibil și real în devenirea universului 344
- ION CORVIN SÎNGEORZAN, Funcția ateistă a cosmologiei 347

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- LUDWIG GRÜNBERG, Maestrul și barbaria 357
- CONSTANTIN NOICA, Pentru o altă ontologie decît cea tradițională și cea nominalistă 359
- GEORGETA TODEA, Note asupra timpului în gîndirea și arta modernă . . . 362
- PETRU VAIDA, Interpretarea filozofică a timpului și stilistica lui Vianu 368

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- EUGENIU SPERANȚIA, Cartea despre carte *(text inedit)* 373
- I. SPIELMANN, Cu privire la problematica antropologică în opera lui Victor Babeș 386

OPINII DESPRE CĂRȚI

- V. MOGLESCU, Un itinerar al problemelor deschise 391

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 395

NECROLOG 399

Rev. filoz., **XXV**, *3*, p. 261–400, București, 1978.

27521

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 3 1978

СОДЕРЖАНИЕ

- ХАРАЛАМБИЕ ЭНЕ, Научное руководство общества и вопросы определения социально-политических целей . . . 265
- АКСИНТЕ ДОБРЕ, Научное познание и эффективное социальное действие . 272
- АЛЕКСАНДРУ ФЛОРИАН, Направления и смысль партийности философии 278

160 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ КАРЛА МАРКСА

- ДАМИАН ТЕОДОСИУ, «Предмет» критики Маркса . . . 283
- ГЕОРГЕ БОТИШ, Оригинальность философской основы докторской диссертации Маркса . . . 293
- ТРАЯН ПОП, Проблема радикальной революции и её диалектика в трудах Карла Маркса . . . 299

НА ВСТРЕЧУ МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ ПО ФИЛОСОФИИ (ДЮССЕЛДОРФ – 1978)

- ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Теория человеческой личности и прогресс частных наук . . . 305
- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Гуманитарные науки и попятие «условий человеческого существования» . . . 308
- ШТЕФАН МИЛКУ, От медицинской антропологии к философской антропологии . . . 314
- МИХАЙ БОТЕЗ, Теория общих систем и философская антропология . . . 316
- КРИЗАНТЕМА ЖОЖА, Наука и человеческие ценности . . . 326
- КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Научное исследование и социальный контекст . . . 331
- АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Некоторые аспекты ответственности в научном творчестве . . . 337
- ЛИВИУ СОФОНЯ, История точных наук в человеческой перспективе . . . 341
- КЭЛИНА МАРЕ, Возможность и реальность в эволюции мира . . . 344
- ИОН КОРВИН СЫНДЖОРЗАН, Атейстическая функция космологии . . . 347

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Мастер и варварство . . . 357
- КОНСТАНТИН НОЙКА, За иную онтологию чем традициональная и номиналитическая . . . 359
- ДЖОРДЖЕТА ТОДЯ, О проблеме времени в современном мышлении и во исскустве . . . 362
- ПЕТРУ ВАЙДА, Философская интерпретация времени и стилистика Виану . 368

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ЕУДЖЕНИЮ СПЕРАНТИЯ, Книга о книге (неопубликованный текст) . . . 373
- И. СПИЛМАНН, В связи с антропологической проблематикой в трудах Виктора Бабеша . . . 386

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- В. МОГЛЕСКУ, Путь к открытым вопросам . . . 391

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ . . . 395

НЕКРОЛОГ . . . 399

Rev. filoz., **XXV**, *3*, p. 261 – 400, București, 1978

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV N° 3 1978

SOMMAIRE

- HARALAMBIE ENE, La conduite scientifique de la société et la problématique de la mesure des objectifs sociaux et politiques 265
- ACSINTE DOBRE, La connaissance scientifique et l'action sociale efficiente . . 272
- ALEXANDRU FLORIAN, Dimensions et sens de la philosophie engagée 278

160 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE KARL MARX

- DAMIAN TEODOSIU, „L'objet" de la critique de Marx 283
- GHEORGHE BOTIŞ, L'originalité du fondement philosophique de la dissertation de doctorat de Karl Marx 293
- TRAIAN POP, Le problème de la révolution radicale et sa dialectique dans l'œuvre de Karl Marx 299

À LA RENCONTRE DU CONGRÈS MONDIAL DE PHILOSOPHIE (DÜSSELDORF, 1978)
— LE MONDE ET L'HOMME À LA LUMIÈRE DES SCIENCES MODERNES —

- VICTOR SĂHLEANU, La théorie du phénomène humain et le progrès des sciences particulières 305
- PAVEL APOSTOL, Les sciences humaines et le concept de „condition humaine" . 308
- ŞTEFAN MILCU, De l'anthropologie médicale à l'anthropologie philosophique . 314
- MIHAI BOTEZ, La théorie des systèmes généraux et l'anthropologie philosophique 316
- CRIZANTEMA JOJA, La science et les valeurs humaines 326
- CĂTĂLIN MAMALI, Recherche scientifique et contexte social 331
- ANGELA BOTEZ, Aspects de la responsabilité de la création scientifique dans le monde moderne 337
- LIVIU SOFONEA, La perspective humaine en abordant les sciences exactes . . . 341
- CĂLINA MARE, Possible et réel dans le devenir de l'Univers 344
- ION CORVIN SANGEORZAN, La fonction athéiste de la cosmologie 347

NOTES PHILOSOPHIQUES

- LUDWIG GRÜNBERG, Le maître et la barbarie 357
- CONSTANTIN NOICA, Pour une autre ontologie que la traditionnelle et la nominaliste 359
- GEORGETA TODEA, Notes sur le temps dans la pensée et dans l'art moderne . . 362
- PETRU VAIDA, L'interprétation philosophique du temps et la stylistique de Vianu 368

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- EUGENIU SPERANTIA, Le livre au sujet du livre (Texte inédit) 373
- I. SPIELMANN, À propos de la problématique anthropologique dans l'œuvre de Victor Babeş 386

OPINIONS SUR LES LIVRES

- V. MOGLESCU, Un itinéraire des problèmes pendants. 391

LA VIE SCIENTIFIQUE 395

NÉCROLOGE 399

Rev. filoz., **XXV**, *3*, p. 261–400, Bucureşti, 1978.

CONDUCEREA ȘTIINȚIFICĂ A SOCIETĂȚII ȘI PROBLEMATICA MĂSURĂRII OBIECTIVELOR SOCIAL-POLITICE

DE

HARALAMBIE ENE

Procesul de conducere științifică a întregii societăți impune cunoașterea cît mai riguroasă a tendințelor pe care le capătă evoluția unui domeniu sau altul, fie el economic sau social, politic sau cultural, exprimarea cît mai sintetică, uneori în expresii numerice, cantitative a transformărilor complexe calitative care au loc în societate. Conducerea dezvoltării economiei țării noastre, activitatea de planificare economică s-a bazat întotdeauna pe o exprimare cuantificată, cu ajutorul unor indicatori de măsurare, sintetici și semnificativi, atît a ceea ce s-a realizat cît și a acelor tendințe pe care dorim să le impunem pentru viitor.

În general, orice activitate de planificare necesită unele instrumente de măsurare cu ajutorul cărora să urmărim pas cu pas sub formă cuantificată modul în care evoluează și se dezvoltă domeniul planificat. Or, în condițiile în care „este imperios necesară asigurarea unei conduceri unitare a întregii activități economico-sociale", pe bază de plan și în condițiile în care această conducere „nu se poate limita la activitatea economică, ci trebuie să cuprindă în egală măsură toate laturile vieții sociale, toate compartimentele societății" [1], se impune din ce în ce mai mult, ca o sarcină deosebit de importantă, studierea problemelor pe care le pune planificarea, măsurarea, în general, și a fenomenelor, a proceselor sociale devenite obiect al conducerii științifice.

În fapt, cunoașterea exactă a modului în care evoluează și aceste procese, felul în care ele pot influența dezvoltarea în general a întregii societăți condiționează activitatea de conducere științifică și unitară, pe bază de plan unic, a societății noastre socialiste. Tocmai plecînd de aici, Programul Partidului Comunist Român evidențiază faptul că, în organizarea conducerii științifice a țării partidul va ține permanent seama de complexitatea și interdependența diferitelor sectoare și domenii ale vieții economico-sociale. Conducerea științifică trebuie să cuprindă toate problemele organizării societății — de la cele privind dezvoltarea economiei, științei, culturii, pînă la cele ce privesc familia și normele de conviețuire socială, deoarece toate influențează într-o măsură mai mare sau mai mică progresul general" [2]. Astfel că, construirea societății socialiste multilateral dezvoltate cu obiectivele ei specifice pe plan economic, politic, social, cultural, ideologic, impune cu necesitate — pentru ca toate aceste domenii să fie supuse unei conduceri și unei planificări cît mai riguroase — o activitate susținută în ceea ce privește crearea de mijloace, de instrumente capabile să permită măsurarea tendințelor de realizare a acestor obiective, exprimarea evoluției lor într-un ansamblu de indicatori cît mai semnificativi.

PROBLEME ALE NECESITĂȚII ELABORĂRII ȘI UTILIZĂRII INDICATORILOR SPECIFICI CONDUCERII SOCIAL-POLITICE

După cum se știe, a conduce înseamnă și „a cunoaște", „a măsura" fenomenele pe care dorim să le orientăm, adică a determina

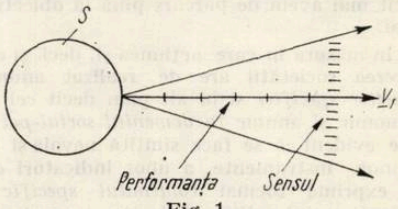


Fig. 1

mai mult sau mai puțin exact *cît* din ceea ce ne-am propus, s-a realizat și *cît* mai avem pînă la îndeplinirea obiectivului final. Sub acest aspect, indicatorii — ca instrumente ale conducerii — tocmai acest lucru îl urmăresc și încearcă să evalueze în termeni precișii, cantitativi : 1) *performanța* în sine a acțiunii sistemului nostru (*S*), adică pașii reali pe care i-am făcut spre acel obiectiv (V_1) precum și 2) *sensul* acelei acțiuni, adică menținerea corectă a traiectoriei stabilite inițial.

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 98—99.

[2] *Op. cit.*, p. 107—108.

Rev. filoz., **XXV**, *3*, p. 265—282, București, 1978.

Este evident că în activitatea de conducere trebuie să posedăm mijloace de măsurare, eventual indicatori cu funcţia de a exprima parametrii esenţiali ai acţiunii şi prin urmare ai conducerii însăşi. Prin faptul că ele ne asigură o măsurare a acţiunii, aceste instrumente, indicatorii, se constituie ca elemente de mare utilitate în anumite secvenţe ale procesului de conducere, cum ar fi diagnoza sistemului condus, planificarea, prognoza şi controlul acestuia. În lipsa acestor instrumente nu putem — de exemplu — planifica în mod riguros tendinţa proceselor pe care dorim să le conducem, iar dacă totuşi le-am planificat nu reuşim să le măsurăm, ceea ce înseamnă că în final nu avem convingerea că şi realizăm obiectivele date.

În activitatea lor de conducere, de muncă, oamenii sînt interesaţi să măsoare, să evalueze şi să compare realizările lor, dimensiunile şi tendinţele diverselor procese supuse actului de conducere. Construirea indicatorilor permite deci realizarea unor bilanţuri, ceea ce creează printre altele şi posibilitatea fixării unei ordini de prioritate pentru mijloacele folosite sau pentru obiectivele dorite. Astfel putem considera că indicatorii, în general, apar ca o adevărată cheie a procesului de conducere, fie de natură economică, fie socială, constituind fundamentul activităţii de măsurare şi orientare mai riguroasă în toate compartimentele vieţii sociale. Ei mijlocesc *cunoaşterea stării trecute, a stării prezente,* precum şi a *celei viitoare, cunoaşterea intensităţii* factorilor situaţionali, *valoarea acţiunii* noastre, *sensul* ei, în sfîrşit, cu ajutorul lor devenim conştienţi de ceea ce am realizat şi cît mai avem de parcurs pînă la obiectivul final.

În măsura în care acţiunea şi, deci, şi conducerea societăţii are de realizat anumite *obiective specifice* şi în alt plan decît cel pur economic şi anume *în domeniul social-politic,* este evident că se face simţită nevoia şi aici a unor instrumente, a unor indicatori care să exprime tocmai *conţinutul specific al acţiunii social-politice.* Selecţia şi construirea unor asemenea indicatori sociali care prin complexitatea semnificaţiei lor au caracter sintetic, este considerată în literatura de specialitate ca fiind de mare importanţă pentru conducerea mai riguroasă a vieţii sociale, pentru diagnoza şi definirea teoretică a programelor sociale, pentru deciziile şi conducerea efectivă a planurilor şi programelor sociale. Aceste instrumente ar permite o reflectare ştiinţifică a realităţii sociale în toată complexitatea ei, prin intermediul lor devenind posibilă surprinderea ansamblului de relaţii care caracterizează o situaţie socială complexă şi prin aceasta dificil de construit, ele trebuind să exprime în sine o sumă de înţelesuri de mare amplitudine şi complexitate. În literatura de specialitate, *indicatorul pentru conducerea social-politică se defineşte ca un instrument de cunoaştere cu ajutorul căruia exprimăm şi măsurăm, în termeni cantitativi, dimensiunile şi tendinţele devenirii calitative ale unor structuri, procese şi fenomene sociale complexe.*

Din punct de vedere al caracteristicilor sale, indicatorul social trebuie să răspundă la următoarele cerinţe :

a) să poată *exprima cantitativ* un proces social complex, să ofere posibilitatea măsurării, să fie deci un instrument de apreciere relativ riguroasă a dimensiunilor pe care le ia un proces în esenţă calitativ ;

b) să fie *semnificativ,* adică să poată indica sensul fenomenului pe care îl măsoară, în raport cu viziunea despre modelul social pe care vrem să-l constituim. De aceea un indicator social este în fapt un indicator *sintetic;*

c) să aibă o caracteristică *normativă,* adică prin însăşi utilizarea sa în măsurare, indicatorul să capete capacitatea de a influenţa şi orienta sensul acţiunii noastre. Adică, să posede capacitatea de a orienta acţiunea socială, să-i ofere acesteia jaloanele clare şi exacte pe care să le atingă.

În perspectiva procesului de conducere social-politică, atunci cînd luăm în studiu indicatorii sociali, principala dificultate nu provine de la conţinutul conceptului de „indicator", ci de la caracteristica sa specifică de a fi *social.* Ce semnifică acest social? Semnificaţia lui derivă din conţinuturile specifice ale structurii existenţei şi acţiunii sociale şi anume din faptul că toate tipurile noastre de acţiune — economice, culturale, politice etc. — tind să realizeze pe plan socio-uman un model social de viaţă, de gîndire şi existenţă, exprimă o anumită înţelegere a nevoilor, aspiraţiilor, motivaţiilor şi valorilor individului uman în particular şi ale societăţii în general, exprimă un anume *sens al vieţii.* Caracterul „social" al indicatorului cerut de procesul conducerii social-politice implică tocmai acest sens al vieţii sociale, iar indicatorul ca atare încearcă să măsoare „cîtimea" de realizare, într-un anumit domeniu a acestui sens, precum şi posibilele devianţe de la el. Caracterul „social" al indicatorului se referă, astfel, la modul cum „înţelegem" noi întreaga dezvoltare a societăţii şi a omului, de unde şi *caracteristica indicatorului social de a fi în sine un indicator sintetic.*

Pornind de aici nu trebuie să neglijăm *unele dificultăţi* care se cer depăşite în încercarea noastră de a construi cu mijloacele actuale ale ştiinţei un ansamblu de indicatori sociali cu caracter sintetic. Fenomenul social exprimă o sumă de procese în care este înglo-

bat *umanul*, iar omul aparține categoriei de sisteme cu comportament probabilist — autoadaptiv, caracterizat printr-o structură complexă, multiple motivații și o deschidere largă a unghiului său de aspirații —, în concluzie, o calitate complexă și dinamică, greu de surprins într-o expresie cantitativă. Or, un indicator sintetic, ca expresie numerică, pentru a măsura și a compara trebuie să reducă esența fenomenelor social-politice și umane, foarte variate din punct de vedere calitativ, la un același plan, numeric, cantitativ. Plecînd de la problemele măsurătorii în actul conducerii social-politice, mulți autori subliniază totuși „o creștere substanțială a necesității unei exprimări uniforme a rezultatelor... ceea ce ar permite compararea acestor rezultate, precum și folosirea pe scară largă a metodelor matematice și a mijloacelor moderne de calcul" [3]. Aici constă marea dificultate și anume în traducerea calitativului în termeni numerici. O serie de procese sociale și anume tocmai acelea care constituie concomitent și „obiective" (care trebuie deci măsurate) ale acțiunii și conducerii social-politice, cum sînt: nivelul de echitate, de solidaritate, de satisfacție materială și psiho-socială, de integrare socială, gradul de participare, de responsabilitate, de exprimare democratică, eficiența educației, instrucției și propagandei etc. nu sînt deocamdată exprimate direct printr-un indicator sintetic, nu au constituit încă obiectul unui demers științific riguros și aceasta tocmai pentru că este dificilă, cu mijloacele actuale, transpunerea directă a acestor concepte care exprimă structuri calitative extrem de complexe, în indici cantitativi.

Se știe că în domeniul economic, unde stările și procesele economice pot fi cuantificate în mod direct relativ ușor și deci măsurabile numeric, avem deja un ansamblu destul de extins de indicatori sintetici, ca de exemplu cei ce exprimă calitatea producției, beneficiul, productivitatea, prețul de cost, cursul de revenire etc. Ei pot să „indice" ușor conducerii care este nivelul de performanță economică atins, precum și sensul acțiunii însăși. Totuși și aici există încă dificultăți de construire a unor indicatori, dificultăți care se datoresc aspectelor calitative care marchează procesul de producție, funcție de finalitățile sale strict economice. Un astfel de indicator este „producția netă" care, după cum se știe, este în curs de generalizare. De asemenea, dacă dorim să măsurăm gradul eficienței directe a cheltuielilor (în investiții, de exemplu) și operăm cu indicatorii clasici „cheltuieli" productive „și neproductive" vom vedea relativ la cheltuielile prilejuite de investițiile în combaterea reziduurilor activității industriale (poluante) că nu există deocamdată o completă unanimitate în ceea ce privește locul lor într-unul sau celălalt capitol, ceea ce face ca uneori înșiși acești indicatori să pară numai relativ relevanți.

În general, deci, în orice domeniu al vieții economico-sociale, al conducerii societății noastre socialiste, construirea unui ansamblu de indicatori îndeajuns de semnificativi și, în același timp, riguroși trebuie să constituie obiectul unui demers metodologic și științific destul de susținut. Cu toate greutățile inerente oricărui proces de forjare a unor instrumente operaționale — cu atît mai evidente pentru conținutul proceselor social-politice — viața, activitatea de conducere științifică a societății are nevoie de asemenea mijloace și, pînă la urmă, impune necesitatea construirii lor. Așa cum nevoile ridicării nivelului performanțial al activităților din economie a impus la un moment dat operaționalizarea unor indicatori, a unor mijloace mai exacte de măsurare cu ajutorul cărora să raportăm conținutul muncii noastre productive, în aceeași măsură aprecierea activității noastre în domeniul social-politic — ca obiectiv deosebit de important al conducerii științifice a întregii societăți — impune necesitatea elaborării și utilizării în practică a unor forme de măsurare prin intermediul cărora să putem cunoaște realizările noastre în acest domeniu, precum și aspectele spre care să ne îndreptăm mai mult atenția în vederea realizării finale a obiectivului social-politic pe care ni l-am propus.

*

Există actualmente un număr din ce în ce mai mare de procese, dimensiuni ale existenței sociale, foarte importante pentru progresul societății noastre, funcție de care apreciem actul conducerii social-politice, a căror dinamică se cere deci a fi cunoscută și evaluată cît mai exact (cum ar fi nivelul echității, al comportamentului etic, al conștiinței, al responsabilității, al gradului de civilizație, calitatea vieții etc.), conturîndu-se deja unele demersuri științifice în direcția determinării lor. Tendințele cercetărilor științifice actuale în acest domeniu sînt cu certitudine îndreptate spre aprofundarea metodologiei de măsurare și a acestor dimensiuni specifice, considerate ca indicatori ai conducerii social-politice.

Astfel că, la întrebarea dacă există posibilitatea reală de apreciere și măsurare în termeni cantitativi a unor procese sociale complexe, în vederea evaluării și comparării lor, răspunsul este, totuși, afirmativ. Pe temeiul a ceea ce s-a realizat pînă acum, putem spune că există, metodologic, această

[3] I. Samsonov, *Unele probleme ale măsurătorii*, în vol. *Modelarea proceselor sociale*, București, Edit. științifică, 1973, p. 79.

posibilitate, dar ea implică un efort apreciabil de *analiză, cercetare, elaborare*, prin care să operăm mai întîi o definire conceptuală a ceea ce înțelegem prin procesul social pe care vrem să-l exprimăm numeric, să-l măsurăm. Deocamdată, putem evidenția faptul că de foarte mult timp societatea a putut să extragă și să folosească în procesul de conducere anumite date cu caracter statistic care arată anumite evoluții, tendințe ale unor fapte sociale concrete. Deci, nu putem în nici un caz spune că procesului de conducere a vieții sociale i-ar lipsi unele mijloace de exprimare cantitative asupra diferitelor aspecte și fapte sociale.

În această direcție există deja un ansamblu bine conturat de fenomene și fapte sociale exprimate numeric în *date* și *serii statistice*. Expresiile statistice ale unor fapte au, desigur, valoare de cunoaștere, sînt edificatoare în privința multor domenii privind evoluția aspectelor calitative, sociale ale realității noastre, asupra tendințelor pe care le manifestă dinamica acestora. Plecînd de la ceea ce ne oferă statistica în privința recoltării unor date, putem pune în evidență un evantai destul de cuprinzător al acestora și anume : Date despre fenomenul *învățămînt-educație* care se referă la :

— nivelul studiilor ;
— durata studiilor ;
— numărul elevilor înscriși pe grade și tipuri de instituții școlare ;
— numărul absolvenților ;
— numărul personalului didactic ;
— dinamica personalului didactic pe categorii de calificare ;
— numărul și tipul instituțiilor școlare.

Date despre fenomenul *cultural-artistic :*

— numărul și categoriile de instituții artistice și culturale ;
— mijloace materiale în dotare ;
— număr de spectacole, de spectatori ;
— dispersia pe tipuri de spectacole ;
— evoluția audienței și a practicării de către mase mari de oameni a unor forme specifice ale culturii și artei etc.

Date cu privire la *condițiile sociale de viață*, privind :

— locuința ;
— echipamentele edilitare ;
— evoluția înzestrării gospodăriilor cu diverse mijloace ;
— consumul pe diverse domenii ;
— date despre transportul în comun ;
— numărul și tipul instituțiilor care oferă servicii și categoria acestora.

Date despre *condițiile sanitare*, cu referire la :

— speranța de viață ;
— vîrsta medie și tendința ei ;
— nivelul morbidității ;
— dispersia maladiilor pe grupe de vîrstă și profesionale ;
— numărul și categoriile de personal medical ;
— numărul și tipul mijloacelor de dotare a unităților sanitare.

Toate acestea sînt elemente extrem de utile pentru conducerea științifică a societății, pentru orientarea activității dintr-un domeniu sau altul. Ele oferă factorului de decizie multe cunoștințe privind o serie de fapte, tendința evoluției lor într-un domeniu sau altul.

Analizînd însă mai profund nevoile conducerii științifice a societății în planul măsurării și al comparării, își face loc din ce în ce mai mult ideea că trebuie să operăm o distincție între o simplă serie statistică asupra unor fapte sociale, pe de o parte, și *indicatorul social complex*, sintetic, pe de altă parte, care să ofere imaginea globală relativ cuantificată și sintetică asupra întregului fenomen (calitatea socialistă a vieții, de exemplu). Printre datele pe care le prezintă *Anuarul statistic*, în planul social, deși multe dintre ele extrem de relevante și importante, nu găsim și acei „indicatori sintetici" care să exprime structurile și conținutul unor relații, procese sociale complexe, de care, în stadiul actual, are nevoie conducerea societății, pe lîngă evidența pe care o oferă statistica. Aceștia trebuie *construiți* întîi pentru a intra apoi în patrimoniul statisticii. Astfel, un „indicator social", sub raportul conținutului, reprezintă altceva decît un indice statistic. Uneori o serie statistică, cuprinzînd date brute despre un fapt social, este considerată indicator social, ceea ce nu este exact. Aceste date, mărimi, pot servi *constituirii* unui indicator social, dar construcția acestuia este o operație mai dificilă, deoarece conținutul lui are o semnificație *globală*, se referă direct la un *anumit model social*. Astfel s-a impus concepția conform căreia deosebirea dintre o serie statistică obișnuită și *indicatorul social* necesar procesului de conducere este exprimată de caracteristica celui din urmă de a exprima nu o serie de date simple, și relativ izolate, ci o *relație socială* cu un înțeles oarecum global, structuri sociale, de gîndire, de comportament, de atitudine, deci o calitate cu conținuturi complexe, cu referire la valorile sociale strategice și la însăși valoarea și condiția umană.

Pornind de la faptul că indicatorul social trebuie să arate *cît* din ceea ce ne-am propus pe planul globalului s-a realizat, subliniem interdependența dintre indicatorul social și modelul social de referință, adică concepția unitară cu privire la idealul de viață care constituie obiectiv al conducerii. O serie statistică socială importantă în sine poate să nu fie semnificativă pentru fenomenul măsurat, dar indicatorul social trebuie să reflecte cu obligativitate semnificația reală a acestuia.

De exemplu, dacă urmărim schimbările survenite în *modul de viață al familiei țărănești*, diferite statistici pot indica ascendența înzestrării gospodăriei țărănești cu mijloace de folosință îndelungată. Aceste date brute nu sînt totdeauna semnificative și pentru procesul pe care îl urmărim și nu sînt deci totdeauna relevante pentru actul conducerii, pentru că aceste mijloace, deși există, pot să nu fie utilizate (ele fiind procurate pentru înzestrarea — care e încă o tradiție — a copiilor) sau sînt utilizate în mod necorespunzător. Astfel că simpla lor existență, oglindită de seria statistică, nu este întotdeauna și semnificativă pentru ceea ce urmărim și anume, în acest caz, schimbările reale în *modul de viață* (ca fenomen complex) al familiei țărănești în condițiile vieții moderne. În acest caz, indicatorul ar trebui să dea imaginea reală și globală cuantificată, cu privire la schimbările suferite de întregul mod de viață al familiei țărănești, indiferent de dinamica unei serii statistice. Să facem deosebire, deci, între ceea ce ar fi de dorit să transpunem într-o expresie sintetică, ca indicator al conducerii social-politice (acel conținut complex al fenomenului social — modul de viață al familiei țărănești de exemplu) și ceea ce este disponibil (adică seriile statistice existente). Trebuie, așadar, să ne punem întrebarea, ce înțelegem prin „modul de viață al familiei țărănești" sau prin „starea de sănătate a populației", sau prin conceptul de „responsabilitate" etc.

În alți termeni spus, este necesar să recunoaștem că *înainte de a pune întrebarea „cum să măsurăm"* un proces sau fenomen social, trebuie *să stabilim cu claritate conținutul, elementele definitorii ale acelui fenomen.*

Se pare că dificultatea elaborării indicatorilor de măsurare nu constă în faptul că nu putem măsura un asemenea fenomen complex, ci că uneori nu știm exact ce reprezintă acel fenomen, avem o imagine încă vagă și puțin definită despre el. Iată de ce, *măsurarea în general și construirea unui indicator pentru conducerea social-politică în special, impune, în primul rînd, un efort anterior de definire exactă a conținutului fenomenului social complex la care ne referim.*

Astfel că, de fapt, exprimarea cantitativă a proceselor sociale calitative nu se reduce la o simplă transcriere numerică, ci necesită în prealabil o *analiză conceptuală*, de conținut, care să ofere elementele specifice și esențiale ale fenomenului pe care vrem să-l măsurăm.

Aceasta pentru că, după cum se știe, *activitatea de conducere social-politică în societatea socialistă își propune în esență urmărirea și realizarea unor obiective care exprimă valori cu caracter global pe plan uman*, atingerea unor anumite conținuturi de viață pentru om, anumite calități cu semnificație pentru condiția umană, ca de exemplu: creșterea nivelului de echitate, ridicarea gradului de creativitate și inițiativă, creșterea responsabilității, a nivelului de cultură, a satisfacției materiale și psiho-sociale, ridicarea spiritului științific, al nivelului convingerilor ideologice, în final, realizarea multilaterală a personalității umane.

Toate acestea sînt, în realitate *indicatori ai conducerii social-politice* pentru că au maximă semnificație pentru sensul și performanța acestei conduceri. Ele sînt *expresiile calitative* — netraduse deocamdată în termeni *cantitativi* — dar care „indică" succesul conducerii social-politice, dau semnificația esențială asupra conținutului acestei conduceri. Unele date statistice care sînt recoltate curent pot fi indicatori *statistici*, dar indicatorii conducerii social-politice exprimă întotdeauna *structuri complexe*, se referă la procese multidimensionale și de aceea ei au în mod obligatoriu un *caracter sintetic*. Problema metodologică pe care ne-o punem în legătură cu indicatorii conducerii social-politice se referă, de fapt, la modul de măsurare a structurilor complexe (sociale, de acțiune, de comportament, de gîndire, de aspirație, de interese etc.) și deci la modul de constituire a unor *indicatori sintetici* în planul socio-politic.

Astfel că, dacă vrem să măsurăm un asemenea proces complex, este necesar, metodologic, să nu ne bazăm numai pe datele statistice de care dispunem întîmplător, la un moment dat, într-un domeniu sau altul, ci să purcedem la o *analiză a conținuturilor acelui proces și apoi la construirea sistemului de date (variabile) care sînt relevante pentru aceste conținuturi.*

Luînd în considerație conținutul specific, profund calitativ al unor procese și fenomene social-politice, toate demersurile metodologice de pînă acum au dovedit că nu se poate măsura deocamdată, în mod direct, printr-o singură expresie numerică, unele din aceste procese calitativ complexe. Dar aceasta nu înseamnă că ele rămîn în afara posibilităților de măsurare. Metodologic, este posibil de a construi *indirect* o imagine cantitativă, măsurabilă și comparabilă, deci pentru un asemenea fenomen, dar aceasta în mod mijlocit, prin construirea unui *model al conținuturilor calitative* pe care le exprimă acest proces, model obținut în urma unui efort de căutare sistematică a semnificațiilor reale pe care le poartă în sine acel concept (responsabilitatea, democrația, de exemplu) la un moment dat. Dealtfel, în literatura de specialitate se consideră că însăși încercarea construirii unor indicatori sociali înseamnă o reexaminare a conceptului strategic din punctul de vedere al posibilităților lui de măsurare precum și ceea ce vrem să exprime el, cu alte cuvinte

prin această reexaminare îi dăm acestui concept o definiție *operațională*.

După cum se vede, această metodologie constă într-o *operație de traducere minuțioasă a conținuturilor și semnificațiilor procesului* pe care vrem să-l exprimăm numeric, *într-un set de variabile* (elemente care exprimă fiecare un „fragment" din acea calitate globală și care apar sub forme cuantificate) relevante pentru acea calitate. Aceste variabile oferă, fiecare în parte, o exprimare cuantificată *a unei părți* a acelei structuri, a acelui fenomen calitativ. Dat fiind caracterul atît de complex al proceselor sociale, recurgerea la *măsurătoare indirectă* este inevitabilă.

De exemplu, cu mijloacele metodologice actuale care țin de posibilitățile analizei sociale și de cele ale matematicii nu putem deocamdată măsura în mod direct (printr-o cifră globală) *gradul de „satisfacere a necesităților materiale" ale invididului sau familiei*, care, prin implicațiile sale parțiale cantitative, pare a fi mai simplu. La o mai adîncă analiză observăm că acest concept exprimă în sine o calitate polivalentă, cu semnificații multiple pentru nevoile, motivațiile și aspirațiile omului în societatea modernă. Reușim însă să efectuăm o măsurare a acestui grad de satisfacere și o comparare a lui în timp, în mod indirect, traducînd acest concept într-un număr de *variabile* esențial relevante pentru acea calitate, dar exprimabile cantitativ și anume :

— suprafața de spațiu locuibil asigurată (în m^2) ;

— cuantumul veniturilor ;

— dinamica veniturilor și dinamica prețurilor ;

— gradul de echipare gospodărească (baie, încălzire centrală, apă, gaze etc.) ;

— gradul de echipare a menajelor cu mijloace de folosință îndelungată ;

— utilizarea acestora ;

— diverse consumuri de produse și bunuri (în bani sau în cantități) ;

— accesul și folosința automobilului ;

— acces la agrement și turism (în bani sau zile prestate) etc.

Construirea și utilizarea acestor variabile, dacă sînt relevante pentru ceea ce înțelegem prin „satisfacerea necesităților materiale" ne oferă pe o perioadă de timp îndelungată, de 5, 10 sau 20 de ani, posibilitatea măsurării și comparării cantitative a modului în care are loc această satisfacere.

Necesitatea construirii unui asemenea indicator — cu mari consecințe în planul conducerii vieții sociale — este subliniată și de cerința evidențiată în Programul Partidului Comunist Român care, după cum se știe, arată că, în perspectiva trecerii la societatea comunistă, aplicarea principiului „fiecăruia după nevoi" se va realiza în practică pe baza unei „determinări științifice" a acestor nevoi. Adică este necesar să se treacă la elaborarea unui model referitor la aceste „nevoi", la o analiză a variabilelor care sînt relevante pentru ceea ce vom considera că exprimă natura nevoilor care trebuie satisfăcute în spiritul acestui principiu. Expresia cuantificată a satisfacerii acestor „nevoi științific determinate" poate deveni astfel un indicator sintetic și deosebit de semnificativ pentru construcția societății comuniste, pentru conducerea societății spre realizarea acestui măreț țel.

Conceptul de „nevoi științific determinate" va deveni, pe măsura trecerii la construirea societății comuniste, un *indicator de bază, operațional*, care va arăta gradul de satisfacere la care a ajuns societatea în raport cu aceste nevoi.

Utilizînd aceeași metodologie, putem măsura și alte procese sociale, strict calitative, care constituie și ele obiective foarte importante ale actului de conducere științifică a societății noastre și care cu timpul vor deveni indicatori sintetici ai conducerii social-politice. Astfel, pentru a măsura, de exemplu, „satisfacția în muncă" — știut fiind că nu o putem exprima printr-o expresie numerică directă, care să măsoare printr-o singură cifră gradul acestei satisfacții, — este necesar să evidențiem în prealabil setul de variabile relevante care reprezintă această satisfacție și care, la rîndul lor, să fie exprimabile direct cantitativ. Printre aceste variabile relevante pentru „satisfacția în muncă" pot fi considerate următoarele :

a) absenteismul (întîrzieri și absențe în minute, ore, zile) ;

b) nivelul productivității la locul de muncă ;

c) fluctuația (stabilitatea în unitate sau formația de bază) ;

d) creația profesională (numărul de invenții, inovații, soluții tehnice) ;

e) retribuirea ca expresie a cuantumului muncii ;

f) disciplina tehnologică (cuantumul rebuturilor, al remanierilor, categoria de calitate a produselor) ;

g) disciplina muncitorească (numărul și tipul abaterilor, sancțiuni, aprecieri, distincții etc.) ;

h) opinia directă pe bază de anchetă psiho-socială.

În fapt, prin această analiză, prin acest efort de a căuta variabilele semnificative am încercat să propunem un *model structural* al categoriei complexe de „satisfacție în muncă", definind trăsăturile sale de conținut care pot fi exprimate — pe părți — în mod cantitativ. Fiecare variabilă luată ca atare spune „ceva" măsurabil despre gradul de realizare a acestei satisfacții, iar toate la un loc, prin creșterea sau descreșterea expresiilor lor cantitative, dau împreună „măsura" relativ exactă a satisfacției în muncă. Este evident că pentru activitatea de conducere social-politică este extrem de relevant ceea ce exprimă o variabilă sau alta, arătînd domeniul concret unde trebuie acționat pentru a se imprima o creștere permanentă a întregului.

Din punct de vedere metodologic, cu privire la modul în care valorile cantitative ale variabilelor părțiale semnificative pentru același proces pot fi transpuse într-o singură expresie numerică, literatura de specialitate din ultimii ani arată că se poate realiza o *agregare* a variabilelor prin diverse operații matematice. Cea mai simplă dintre aceste metode de agregare se referă la posibilitatea de a construi o *medie ponderată* a valorilor pe care le iau aceste variabile, obținînd în final o mărime ca expresie numerică a indicatorului agregat. Se știe însă că în conducerea social-politică, atunci cînd vrem să măsurăm structuri complexe, operarea cu „media" — chiar ponderată — nu este totdeauna satisfăcătoare.

O altă metodă de agregare a variabilelor o constituie *analiza factorială* ,care presupune desfășurarea unor mijloace matematice suficient de rafinate.

Trebuie să subliniem astfel că, spre deosebire de trecutul apropiat, problema elaborării și utilizării unor indicatori specifici conducerii social-politice constituie o preocupare susținută a teoriei conducerii sociale, propunîndu-se mereu noi tehnici, noi metode de analiză conceptuală, de căutare a variabilelor, de agregare a lor — în final, de prezentare a unor proiecte de sisteme de indicatori ai realității sociale care să stea la baza atît a unei modelări a sistemului social, cît și, evident, a conducerii științifice a acestuia în toate compartimentele lui.

Plecînd de la metodologia desfășurată mai sus, în același mod putem opera cu măsurarea gradului de conștiință a responsabilității, a democrației, a echității etc. Problema constă în evidențierea și construirea variabilelor relevante pentru fiecare caz.

Trebuie însă subliniat că ansamblul de variabile constituit la un moment dat nu exprimă decît un *anume model* al fenomenului exprimat și că într-o perioadă mai lungă sau mai scurtă însuși acest model trebuie reelaborat, eliminate unele variabile, adăugate altele, pentru că însuși conținutul calității și semnificația procesului se modifică în timp. Unele erau conținuturile calitative ale indicatorului „satisfacerea necesităților materiale" în România anilor 1948, de exemplu (cînd nu se putea vorbi despre accesul la bunuri și servicii ca televizor, frigider, mașină de spălat, activitate turistică, automobil, încălzire centrală etc.) și altele sînt semnificațiile sale în 1978. Aceste comparații și măsurători nu se pot face la prima vedere decît în limita aceluiași „model", care cuprinde aceleași variabile, dar de fapt însăși dispariția unora din aceste variabile și apariția altora, relevante pentru noul conținut al procesului pe care vrem să-l măsurăm, pot să aibă o semnificație majoră asupra evoluției conținutului procesului măsurat, chiar dacă nu-și are echivalent în modelul trecut.

Prin această construcție — chiar mijlocită — a unor instrumente de măsurare care indică indirect o tendință într-un domeniu de mare interes social sau politic, cu ajutorul unor variabile, nu obținem numai o evidență și o simplă enumerare a noianului de date și fapte sociale singulare — ceea ce face statistica socială — ci fixăm o *interdependență*, dăm acestor variabile un înțeles global, raportîndu-ne permanent la o calitate cu o semnificație complexă, care — la rîndul său — se referă direct la însuși modelul social pe care urmărim a-l construi prin activitatea noastră de conducere social-politică.

Întreg acest efort de măsurare, de exprimare cantitativă, a diverselor fenomene sociale urmărește de fapt fundamentarea mai riguroasă a întregului proces de conducere a societății, prin creșterea gradului de *operaționalizare* a acelor concepte și categorii care exprimă tendințe, evoluții și procese sociale.

Construcția societății socialiste și comuniste, conducerea științifică a societății impun, astfel, în mod progresiv, necesitatea determinării cu tot mai multă rigoare a conținuturilor acelor procese care fac obiectul conducerii sociale, impun o determinare științifică a acestora. O planificare unitară a tuturor laturilor economice și sociale, o conducere științifică a tuturor domeniilor vieții sociale implică, deci, o definire cît mai exactă a conținutului proceselor pe care le orientează, mijloace de măsurare și cuantificare, de operaționalizare a proceselor calitative respective.

CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ACȚIUNEA SOCIALĂ EFICIENTĂ
— din perspectiva abordării și rezolvării de probleme —

DE
ACSINTE DOBRE

O înțelegere adecvată a unității dintre *cunoașterea științifică* și *acțiunea eficientă* a omului nu se poate lipsi de construcții praxiologice — ca armătură teoretică generală — decît cu prețul de a rămîne în faza simplistă a exemplificărilor, care, chiar atunci cînd apelează la cazuri din domeniile de vîrf ale științei, tot la nivel empirist se plasează.

Abordarea și rezolvarea problemelor științifice — domeniu al creației umane apărut mai tîrziu și avînd o relativă independență — reprezintă un fel de model perfecționat de *activitate eficientă*, avînd caracteristici ce pot fi generalizate în plan praxiologic. Aici, școala lui J. Piaget a obținut rezultate relevante urmărind legăturile și analogiile de structură între procesul gîndirii problematizante și cel al acțiunii efective [1].

În sens larg, termenul „problemă" desemnează o dificultate practică sau (și) teoretică, și care, neputînd fi soluționată prin mijloace simple, stereotipe, impune pentru subiectul uman cercetări și demersuri fie conceptuale, fie efectiv-acționale, iar cele mai adesea, atît de primul tip cît și de celălalt, în strînsă unitate. Din marea varietate de probleme se remarcă clasa problemelor științifice și tehnologice, adică a acelora care au un context științific, sînt abordate cu mijloace științifice și aduc un spor de cunoaștere și o lărgire a sferei de acțiune umană. Problemele științifice — ca verigi ale lanțului : problemă-cercetare-soluție — au în mod necesar un caracter sistemic-complex ; nu numai pentru că ele sînt indisolubil legate de contextul lor (o mulțime de teorii științifice și filozofice relevante în raport cu respectiva problemă), dar și fiindcă fiecare face parte, de regulă, dintr-o mulțime parțial ordonată de probleme (ordinea fiind indusă de relația de prioritate logică). A pune în evidență, cu claritate, această ordonare a problemelor înseamnă, cum arată M. Bunge [2] — a elabora o parte importantă a strategiei de cercetare.

1. ANALIZA PROBLEMELOR SOCIALE ȘI TEHNOLOGICE DIN PERSPECTIVĂ PRAXIOLOGICĂ

Apariția și rezolvarea problemelor în diferite sisteme și subsisteme sociale nu reprezintă situații fortuite, de excepție, ci modalitatea normală a lor de a fi, chiar inevitabilă cînd respectivele sisteme sînt suficient de cuprinzătoare. A urmări și înfăptui dezvoltarea dialectică a acestor sisteme socio-umane, prin soluționarea contradicțiilor lor este cvasiechivalent cu a investiga problemele acestora și a aplica strategii adecvate de soluționare. În acest context remarcăm, de exemplu, marele număr de probleme majore, actuale și de perspectivă, conținute în Programul Partidului Comunist Român adoptat la Congresul al XI-lea. Menționăm dintre acestea : făurirea și perfecționarea bazei tehnico-materiale a societății socialiste multilateral dezvoltate ținînd seama și de perspectiva trecerii treptate spre comunism, perfecționarea formelor de participare și conducere în cadrul democrației socialiste, dezvoltarea amplă a învățămîntului, a culturii noi umanist-revoluționare, continua dezvoltare a conștiinței socialiste.

În termeni ai analizei sociologice, o problemă conștientizată, care a trecut deci din starea latentă în cea manifestă, se constituie ca o situație specifică pentru sistem, implicînd o creștere a tensiunii sale interne, atît în planul obiectiv cît și la nivel subiectiv. „Rechilibrarea are loc — arată C. Zamfir — fie prin găsirea unei soluții satisfăcătoare, fie prin trecerea respectivei probleme din nou în stare de latență, în cazul în care nu s-a reușit găsirea unei asemenea soluții" [3]. Această trecere în latență a unei probleme insolubile (temporar) este necesară bunei funcționări a

[1] J. Piaget, *Six études de psychologie*, Ed. Gonthier, Genève, 1964. idem, *Psihologia inteligenței*, București, Edit. științifică, 1965.

[2] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. I, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1967.

[3] C. Zamfir, *Strategii ale dezvoltării sociale*, București, Edit. politică, 1977, p. 79.

sistemului. Oricare dintre cele două căi (soluția parțială sau trecerea în latență) nu realizează decît o reechilibrare incompletă, relativă, din care vor apărea noi tensiuni interne, noi contradicții, sub forma concretă a uneia sau mai multor probleme specifice ulterioare.

Apariția și alegerea pentru soluționare a problemelor este condiționată de starea cunoașterii și mai ales a practicii, de țelurile oamenilor, de posibilitățile lor metodologice și instrumentale. Vom aminti în acest sens cunoscuta remarcă a lui Marx potrivit căreia omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci la o examinare mai aprofundată se va constata că sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin sînt în proces de devenire. Ceea ce nu înseamnă că în milenara luptă cu problemele, purtată de omenire, nu au apărut — chiar dacă nu aceasta a fost linia principală a progresului societății și cunoașterii — și false probleme sau chiar himere.

Bazîndu-se pe rezultatele și demersurile reale din științe, analiza epistemologică permite o mai bună selecție a problemelor, sintetizînd cerințele necesare și suficiente pentru a avea o problemă științifică bine formulată (și nu una rău formulată sau o pseudoproblemă).

Respectivele cerințe pot fi prezentate pe scurt astfel :

1) existența unui corp de cunoaștere științifică (date, teorii, metode, tehnici), în care problema se articulează și poate fi manipulată ;

2) respectarea cerințelor logic-formale, atît de către enunțul problemei, cît și de presupozițiile ei (acestea din urmă trebuind să nu fie nici false nici indeterminabile ca valoare logică) ;

3) delimitarea și localizarea problemei (problemele nelocalizate și necircumscrise corect nu au șanse de a fi rezolvate în timp util) ;

4) aflarea condițiilor de existență și unicitate (cînd este cazul) pentru soluție ;

5) precizarea stipulațiilor despre felul de soluție și forma de verificare ce ar fi admisibile [4].

Prin respectarea acestor cinci cerințe nu se garantează reușita totală în rezolvarea unei probleme, dar se scurtează operațiile de selectare și abordare și se economisește timp (în sensul că se evită problemele defectuos concepute sau indeterminate și deci nepermițînd o soluționare adecvată).

[4] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. I, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1967 p. 189.

În privința problemelor studiate de sociologie, condițiile (1—5) de mai sus rămîn valabile, dar apar în plus alte aspecte ale soluționării lor, care, deși mai specifice, au valoare metodologică suficient de generală în cadrul respectivului domeniu.

Dintre multiplele tensiuni și perturbații ce există într-un sistem social particular oarecare, analiza sociologică arată că devin probleme socio-umane ale respectivului sistem acelea care satisfac două cerințe :

— depășirea unui anumit prag sau nivel de acceptabilitate specific sistemului (remarcăm aici modul concret de funcționare a uneia din legile universale ale dialecticii) ;

— în respectivul sistem, fie nu există mijloace deja constituite pentru înlăturarea tensiunii în cauză pe căi obișnuite (adesea instituționalizate), fie aceste mijloace sînt insuficiente.

Se mai constată că, prin conștientizarea problemelor lor, sistemele sociale realizează o parte din calea spre soluționare și de aici importanța formelor și nivelurilor de conștientizare. Realizîndu-se prin conștiința indivizilor, ca reprezentanți ai sistemului în cauză, conștientizarea problemei (trecerea ei din latent în manifest) cuprinde un proces treptat de formulare, difuzare și asumare a ei pînă la nivelul așa-zis formal. Pe baza studiului sistemelor sociale în dinamica lor, o sociologie științifică face distincția între două nivele de conștientizare, ce trebuie să concorde : conștientizarea la nivel informal (prezența problemei în conștiința membrilor sistemului, în motivația lor psihologică, fără consemnare formală) și înregistrarea formală, singura capabilă să pună în funcțiune mecanismele organizaționale de soluționare [5]. Diferența de timp dintre momentul conștientizării și momentul apariției latente a problemei, constituie timpul de conștientizare a unei probleme. Mărimea acestui interval de timp este unul din indicatorii calității funcționării pentru un sistem social. Cînd timpul de conștientizare este prea mare, se vor acumula multe procese perturbatoare în sistem, cu creșterea corespunzătoare a dificultății și costului soluționării lor. Spre exemplificare, amintim că în cel de-al doilea ca și în al treilea din cunoscutele rapoarte-sinteză, elaborate sub egida Clubului de la Roma, se subliniază cum întîrzierile în conștientizarea și soluționarea unor mari probleme ale umanității (privind resursele de energie, de materii prime și alimente sau accentuarea decalajelor în dezvoltarea diferitelor grupuri de țări ș.a.) vor antrena, pe măsura trecerii timpului, costuri din ce în ce mai mari.

[5] C. Zamfir, *op. cit.*

Între factorii ce influențează mărimea timpului de conștientizare, cunoașterea științifică joacă un rol deosebit de important. Cum preciza și T. Kotarbiński, „pe măsura progresului eficienței se schimbă ponderea importanței diferiților ei factori. În mod deosebit crește importanța relativă a cunoștințelor, acest element esențial (...) al pregătirii, mai ales al raționalizării acesteia din urmă" [6].

O cunoaștere teoretică avansată cu privire la sistemele sociale va permite crearea unor tehnici de mînuire a datelor pentru a dezvălui la timp problemele și chiar pentru a anticipa apariția mai întîi latentă a acestora. În acest din urmă caz se poate considera că timpul de conștientizare are mărime negativă, ceea ce asigură prognoza eficientă a necesităților viitoare — în special a celor legic și rațional constituite — cum se specifică cu clarviziune și în programul adoptat de Congresul al XI-lea al partidului nostru.

În desfășurarea procesului de soluționare a *problemelor sociale*, *materialismul istoric* oferă atît criterii teoretice realiste pentru selectarea problemelor majore cît și indicații metodologice de soluționare ce îmbină abordarea structural-sistemică cu urmărirea devenirii sistemelor înseși. Cînd o formă de organizare socială este în acord cu condițiile ei obiective de existență sînt posibile soluții la problemele proprii prin manipularea unor variabile și intervenția asupra unor cauze particulare, cu păstrarea structurii respective. Dar, într-o fază ulterioară, prin schimbarea condițiilor de bază, însăși forma socială în cauză se perimează și rezolvarea problemelor ei necesită acțiunea asupra factorilor mai generali, într-o perspectivă nouă, ce reclamă transformarea cadrului problemei, adică schimbarea structurii respective. Pentru problemele majore caracteristice crizei capitalismului contemporan, aceasta este singura perspectivă de soluționare științifică, profundă. Cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, „legitățile obiective, dialectica socială, necesitățile progresului societății, reclamă sfărîmarea vechilor cătușe care pun în pericol însăși civilizația umană, cer făurirea unei lumi a dreptății sociale și naționale, atît în cadrul fiecărui stat, cît și pe plan mondial, care să asigure un nou avînt al forțelor de producție, al științei și culturii, al progresului general" [7].

Alegerea unei soluții pentru o problemă socială presupune *invenția de soluții posibile*, evaluarea acestora și apoi *alegerea propriu-zisă*, ținînd cont de eficacitate și de cost. Raportul dintre eficacitate și cost reprezintă *eficiența* soluției alese. Creșterea acestei eficiențe — ca un criteriu central de alegere a soluției optime — implică optarea pentru soluția de eficacitate maximă realizabilă, cu un cost economic-material și social-uman minim. La nivelul actual al științelor sociale s-au amplificat mecanismele obiective de decizie, în vederea alegerii soluțiilor optime ; sînt, astfel, folosite achiziții din cercetarea operațională, din teoria statistică a deciziei, alte metode de tip matematic-aplicativ precum programarea liniară, metoda drumului critic ș.a. Ținînd seama însă de complexitatea sistemelor sociale, de dificultățile calculului obiectiv al costurilor soluțiilor (mai ales al costurilor social-umane și al celor laterale implicate de înlăturarea unor efecte negative însoțitoare, ca poluarea ș.a.) sîntem departe de a avea rețete general-valabile. Criteriile de eficiență a soluțiilor vor fi foarte variate, specifice pentru un gen de activitate umană sau altul și ele nu se pot degaja numai prin efectuarea unor calcule și investigarea unor alternative ipotetice chiar suficient de bogate cum sînt cele realizate prin simularea pe calculatoare electronice.

Tocmai această diversitate a sistemelor sociale reale trebuie permanent avută în vedere de specialiști cînd abordează problemele sociale respective. Numai astfel contribuția lor nu se va limita la propunerea de scheme abstracte, slab eficiente ; ei vor trebui să considere problemele de rezolvat și soluțiile lor nu în sine, ci în contextul mobil al respectivelor sisteme și subsisteme sociale.

Necesitățile sociale majore impun perfecționarea continuă a activităților tehnico-productive, plecînd de la realizările tehnologice existente, de la premisele oferite de cunoașterea științifică. Apar astfel variate probleme tehnologice cu soluții predominant practice, dar incluzînd în fundalul și în procedurile lor de rezolvare și verificare metode și rezultate ale cunoașterii științifice.

Studiul praxiologic al dublei legături dintre legea științifică obiectivă și regula de acțiune tehnică, permite clarificarea și aprofundarea principalelor aspecte ale eficienței în rezolvarea de probleme tehnologice. Într-o acțiune tehnologică motivată științific, regulile acesteia se construiesc pe baza enunțurilor-lege, care vor fi transformate în instrucțiuni prescriind un număr finit de acte, într-o ordine dată și cu un țel dat. Așadar, o regulă științific-întemeiată (spre deosebire de cele convenționale ce pot fi ușor înlocuite cu alte reguli alternative) va fi, prin definiție, bazată pe una sau mai multe formule-lege, ca o condiție necesară pentru efectivitatea ei.

---

[6] T. Kotarbiński, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976, p. 393.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 15.

Condiția nu este și suficientă, cum vom arăta mai jos. *(Efectivitatea* unei reguli e înțeleasă aici ca o contribuție — cu grade diferite — la eficiența respectivei acțiuni tehnologice). Există și unele reguli empirice efective, fără să cunoaștem momentan de ce ele sînt efective. Totuși, numai raportarea regulilor la enunțuri științifice legice și cauzale conferă primelor un autentic temei pentru efectivitate, prin dezvăluirea fundamentelor acelui *modus operandi*, rezultat din aplicarea prescripțiilor respectivelor reguli în rezolvarea problemei practice în cauză. Procedînd astfel, putem aprecia nu numai de ce regula este efectivă, ci și dacă ea poate fi perfecționată sau înlocuită cu o alta mai efectivă.

Cunoscutul teoretician al științei M. Bunge, analizînd această legătură dintre legea științifică și regula tehnologică arată [8] cum, prin conversiunea enunțului nomologic într-unul nomopragmatic, se poate trece la formularea regulilor propriu-zise, ca prescripții pentru acțiunea eficientă. Pentru exemplificare considerăm enunțul legii lui Ohm din electrodinamică: „Intensitatea curentului ce trece printr-un conductor metalic este proporțională cu tensiunea electrică aplicată la capetele conductorului și invers proporțională cu rezistența electrică a acestuia". Enunțul amintit ca exemplu stă la baza unui enunț nomopragmatic cum este cel ce urmează: „Dacă se aplică practic la capetele unui conductor metalic cu o anumită rezistență (constantă), o tensiune electrică, atunci prin el va trece efectiv un curent cu o intensitate proporțională cu tensiunea respectivă". Pe ultimul enunț se întemeiază următoarea regulă tehnologică: „Pentru a mări (sau micșora) intensitatea curentului într-un conductor metalic, de rezistență dată, trebuie mărită (sau micșorată) tensiunea aplicată capetelor lui".

Din punct de vedere logic, enunțul nomopragmatic de mai sus exprimă o relație triadică, relație care, în cazul cînd unul din termeni (precum rezistența în exemplul nostru) este mereu constant, poate fi redusă la o relație diadică avînd structura unei implicații: $A \rightarrow B$. Convertirea enunțului nomopragmatic în regulă tehnologică a presupus afirmarea unui scop dat (b), prefigurat — dar nu identificat cu totul — în consecventul B al implicației amintite și indicarea mijloacelor *(a)* de înfăptuire a lui, pe baza antecedentului aceleiași implicații. Regula expusă va avea următoarea structură: „spre a obține *b*, efectuează *a*, pe scurt, „*b* per *a*" [9].

În studiul structurii regulilor prin comparare cu structuri din calculul propozițional bivalent, se poate evidenția existența atît a unor asemănări cît și a unor deosebiri importante. Astfel regulile, considerate ca atare, nu au valori de adevăr, ci valori de efectivitate. Din punctul de vedere al valorii lor de efectivitate, ele se dispun în trei clase: reguli eficiente, reguli ineficiente și cele indeterminabile. Considerată ca un fel de funcție specifică, regula „*b* per *a*" va avea valori rezultate din valorile lui *a* și *b*, ceea ce se poate scrie matricial astfel [10]:

a (mijloc)	*b* (scop)	*b* per *a* (regula)
1	1	1
1	0	0
0	1	?
0	0	?

Prin urmare regula „*b* per *a*" este eficientă (cu valoarea 1) într-un singur caz din cele patru ale tabelului: anume, cînd mijlocul *a* este aplicat ($a = 1$) iar scopul *b* este realizat ($b = 1$); ea va fi ineficientă (valoarea 0) cînd deși *a* este aplicat, *b* nu se realizează. Dacă nu aplicăm mijlocul respectiv ($a = 0$), indiferent dacă scopul *b* se realizează ($b = 1$) sau nu ($b = 0$), nu putem aprecia regula și deci nici nu-i putem da o valoare de efectivitate determinată (notăm valoarea ei prin „?").

Se poate formula și o metaregulă generală privind relația pragmatică între o formulă-lege a cărei structură este „$A \rightarrow B$" și regulile corespunzătoare, cu structura „*b* per *a*": „Dacă «$A \rightarrow B$» este structura unei formule-lege, se pot construi reguli de acțiune avînd structura «*b* per *a*». Formularea de mai sus se limitează a recomanda regulile în cauză fără a le infera logic ca obligatorii; pe de o parte pentru că regulile sînt perfectibile împreună cu legea corespunzătoare, pe de altă parte pentru că legea poate viza modele mult idealizate ale sistemelor concrete și, deci, regulile formulate numai pe baza ei s-ar putea dovedi greu aplicabile, chiar ineficiente în unele situații. Din asemenea motive adevărul unei formule-lege nu este suficient pentru a garanta efectivitatea regulilor subiacente, fiind nevoie, cel mai adesea, de alte adevăruri și ipoteze adiționale. Astfel de ipoteze adiționale se pot referi, de exemplu, la utilizarea regulilor prin intermediul unor aparate adecvate.

Dispunînd de o regulă empirică nu putem trece direct de la structura ei la structura unei formule-lege, care să fie adevărată. Totuși, asemenea reguli empirice efective au o contribuție cognitivă importantă, ce constă

[8] Mario Bunge, *op. cit.*, vol. II, p. 134.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*

în indicarea unor variabile posibil-relevante și a unor probleme din care să rezulte, prin studiu teoretic, relația legică respectivă.

Analiza schițată mai sus cu privire la legătura dintre regulile acțiunii tehnologice eficiente și legile din științele naturii poate fi lărgită și precizată cu noi aspecte calitative și cantitative sau poate fi extinsă în alte domenii.

2. IMPLICAȚII PRAXIOLOGICE ALE EPISTEMOLOGIEI ȘI LOGICII CONCEPTULUI DE PROBLEMĂ

Analizele anterioare au arătat că pentru problemele sociale soluțiile sînt ele însele, cel mai adesea, niște procese complexe avînd implicații directe și indirecte asupra sistemelor în care se produc. Cunoașterea comună, neînarmată teoretic, se vede pusă frecvent în situația de a nu putea înțelege aspectele complicate ale dinamicii unor asemenea sisteme. Va rezulta de aici o amplificare a rolului cunoașterii teoretice ca și a importanței organizării mai sistematice a însești demersurilor teoretice (printr-o abordare metateoretică de nivel mai general : logico-epistemologic și praxiologic).

Dacă ne referim doar la aspectele cognitive ale problemelor și ale rezolvării lor, putem prelua clasificarea lui L. N. Landa a procedurilor de rezolvare în : algoritmice, semialgoritmice și euristice[11]. Criteriul ce stă la baza acestei clasificări este maniera și gradul în care se determină activitatea de rezolvare. Procedura algoritmică va determina univoc demersurile pentru rezolvare ale subiectului, ghidîndu-i complet această activitate. Procedurile nealgoritmice de rezolvare vor consta din prescripții ce ghidează incomplet demersurile subiectului, solicitînd din partea acestuia o anumită independență în gîndire ; iar în cazul procedurii euristice este necesar și spirit inventiv, creator (actual și nu doar anterior manifestat).

Există totodată o gradație în trecerea de la procedurile algoritmice strict determinate la cele euristice, slab determinate.

În cazul problemelor complexe din științele naturii sau din cele socio-umane se constată că pentru a obține soluții flexibile, dispunînd de o mare adaptabilitate, nu este suficient să se folosească avantajele calculului algoritmizat și computerizat. Întrucît și puterea de calcul a computerilor este limitată, acestea vor trebui să recurgă la simplificări și — în măsura în care programarea mai complexă o permite — la invenții.

[11] L. N. Landa, *Procedeu-metodă-algoritm analiza conceptelor)*, în *Probleme de tehnologie didactică*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1977.

Acest ultim aspect, caracteristic în primul rînd omului — inventivitatea, ca depășire a limitelor procedurii algoritmice stricte — se impune datorită necesității de a construi noi tipuri de soluții ; (este știut că, cel mai adesea, soluția optimă nu se află printre soluțiile deja formulate, standardizate).

O abordare epistemologică cuprinzătoare a conceptului de problemă va trebui, așadar, să îmbine analizele formal-logice cu cercetările istorice, factuale, cît mai extinse.

Situîndu-se într-o perspectivă structural-logică, M. Bunge evidențiază următoarele componente comune ale problemelor elementare (conținînd o singură necunoscută) : generatorul problemei, presupoziția corelată cu acesta, enunțul propriu-zis al problemei și soluția ei. Cerința metodologică principală, necesară în clarificarea structurii și a căilor de soluționare pentru oricare problemă este de a desprinde necunoscuta ce se impune a fi determinată. Problema elementară va avea de regulă un enunț de această formă : „Care este x (necunoscut) astfel încît x satisface condiția C ?". Considerînd semnul de întrebare ca pe un operator ce însoțește variabila x, forma de mai sus a enunțului-problemă se poate scrie simbolic : $(?x)\ (C(x))$. Funcția propozițională $C\ (x)$ care face să apară o problemă de îndată ce-i aplicăm operatorul amintit mai sus $(?)$, este tocmai generatorul problemei. De exemplu în problema : „Care este funcția a cărei derivată de ordinul I este 0?", variabila (necunoscuta) fiind f, generatorul va fi $D\ (f)$, unde prin D am notat predicatul „derivata de ord. I este zero". Presupoziția problemei va fi $(\exists f)\ D\ (f)$, respectiv că există funcții care satisfac condiția pusă. În aceeași manieră logic-formală, soluția problemei se va defini ca una sau mai multe expresii care luînd locul variabilei în generatorul problemei îl va converti într-o mulțime de enunțuri cu valoare de adevăr precizată. În exemplul de mai sus, soluția este D (constantă) adică : funcția „constantă" are derivata de ordinul întîi zero. Necunoscutele ce pot interveni în diversele probleme pot fi atît variabile individuale cît și variabile predicative.

Folosind simbolurile introduse mai sus, analiza epistemologică a structurii generale a problemelor permite a da reguli de construire a problemelor bine formate. Se va admite astfel, prin definiție, că o problemă este bine formată dacă și numai dacă satisface următoarele patru reguli :

1) generatorul ei să conțină atîtea variabile cîte necunoscute sînt ;

2) expresia simbolică a problemei să conțină atîtea semne de întrebare cîte variabile are generatorul ei ;

3) fiecare problemă elementară bine formată are fie una, fie cealaltă din aceste două forme :

(?x) (F(x)), *(?P) (G(P))* unde *x* este variabila individuală intervenind în generatorul *F (x)* iar *P* este variabila predicativă intervenind în generatorul *G (P)*;

4) fiecare problemă non-elementară bine formată este o combinație de probleme elementare bine formate.

Combinațiile de probleme elementare bine formate pot fi abordate cu ajutorul structurilor calculului propozițiilor (conținînd conjuncții, disjuncții, negații, implicații, echivalențe) și al axiomelor acestor structuri.

Obținerea în științe de probleme determinate — ce sînt valoroase pentru că au, prin definiție, soluție unică — nu este asigurată numai prin aplicarea regulilor (1—4) de mai sus, care sînt necesare dar nu și suficiente. Chiar dacă se adaugă cerința ca problema să fie nu numai bine formată, ci și bine fundată, nici acum nu avem garanția deplină că vom obține numai probleme determinate, valoroase. În ceea ce privește buna fundare a problemei, vor exista totdeauna dificultăți în a distinge și a cerceta toate presupozițiile relevante ale respectivei probleme. Nici în științele predominant-formale și cu atît mai puțin în cele factuale nu putem pretinde a atinge presupoziții (axiome) ultime, imuabile. Totuși ansamblul de presupoziții pentru o problemă trebuie să fie suficient de bine clarificat pentru a vorbi de o bună fundare, deși gradul acestei clarificări va fi mereu relativ, depinzînd de stadiul atins de cunoaștere și practică, chiar de unghiul de vedere metodologic al cercetării (și va avea totdeauna anumite limite, la rîndul lor relative). Așadar, cum nici o problemă nu se poate dispensa de presupoziții, existența limitelor amintite arată necesitatea analizei și a criticii epistemologice a fundalului cognitiv presupus de probleme, mai ales cînd apar soluții ce se dovedesc eronate.

Problemele fecunde din științe (în special din științele factuale) nu au soluții definitive, închise ; soluționarea lor parțială pune, de regulă, noi probleme pentru cercetare, asigurîndu-se și pe această cale un progres treptat al cunoașterii științifice. Din perspectiva istorico-epistemologică asupra problemelor mai pot fi menționate ca elemente ale progresului științific și tehnologic : eliminarea pseudoproblemelor, apoi a problemelor superficiale neintegrate teoretic și a himerelor (ex. : perpetuum mobile). Este clar că astfel de probleme parazitare din cercetarea științifică trebuie considerate nerezolvabile.

Într-un sens mai larg, caracteristica de nerezolvabilitate se referă și la alte probleme decît cele amintite ca eliminabile. Se știe că, mai ales în științele factuale, tradiția creează așa-zise *pattern*-uri pentru rezolvarea de probleme (elemente ale unei paradigme, în sensul lui Th. Kuhn). Dacă prin aplicarea lor repetată nu se obține nici o soluție la o problemă factuală dată, se poate considera că respectiva problemă este nerezolvabilă cu mijloacele existente. Așadar, nerezolvabilitatea are, cel mai adesea, o accepție contextuală și nu una absolută.

Unul din factorii de bază ai creșterii eficienței în rezolvarea problemelor, ce asigură progresul științific și tehnologic, este — cum s-a văzut — încărcătura cognitiv-teoretică utilizată în cadrul demersurilor de soluționare. Pașii mai importanți în dezvoltarea științei și tehnologiei se realizează — așa cum rezultă din etapele deja parcurse de acestea — nu atît prin adîncirea problemelor existente, cît prin construirea, odată cu noi teorii, de noi sisteme de probleme. Aceste două modalități de progres nu se opun însă tranșant, așa cum sugerează Th. Kuhn prin dihotomia prea categorică dintre perioada de așa-zisă știință normală (cumulativă) și perioada de revoluție în știință (ce schimbă o paradigmă de cercetare cu alta nouă). Același teoretician al științei are însă meritul de a accentua importanța reală a problemelor exemplare (element al paradigmei de cercetare) pentru ucenicia în știință și pentru progresul investigației științifice în ansamblu [12].

Un aspect pedagogic important, ce rezultă din încercările de analiză (anterioare, efectuate din unghiul unor discipline diferite) a problemelor, este necesitatea de a fixa ca obiective educaționale atît abilitatea de a rezolva probleme deja existente, cît și capacitatea de a sesiza — și rezolva apoi — probleme noi, originale. Anticiparea de probleme noi, ale viitorului, nu este posibilă decît prin cultivarea capacităților pe linia *„problem-posing"* (punere de probleme) și nu numai în direcția *„problem-solving"* (rezolvare de probleme) [13]. În prima din direcțiile amintite se urmărește pe lîngă memorarea de procedee și soluții standard (modalitate instructivă în care omul nu poate concura cu succes computerele) și dezvoltarea disponibilității pentru nou și a spiritului creator. Lăsîndu-se pe seama mașinilor de calcul problemele de rutină, le va reveni oamenilor formați în spiritul acestei pedagogii mai avansate, centrate pe *„problem-posing"* și deci pe acțiune creatoare, sarcina prioritară de a înfrunta domenii mai complexe, cu probleme adesea

[12] Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Chicago, 1970, p. 188.

[13] M. Bunge, *op. cit.*, vol. I.

nterdisciplinare ; pe o astfel de cale instructiv-formativă, ce dezvoltă îndrăzneala creatoare şi o reînnoieşte mereu, este posibil a se compensa în bună măsură şi uzura morală a multor cunoştinţe, tot mai accentuată în zilele noastre.

Se poate remarca, în încheiere, că reunirea analizelor din direcţii variate (sociologică, epistemologică, logică) cu privire la punerea şi rezolvarea de probleme, oferă căi şi mijloace de investigare praxiologică mai aprofundată a caracterului sintetic-complex al acţiunii umane, de creştere a eficienţei acesteia.

DIMENSIUNI ŞI SENSURI ALE ANGAJĂRII FILOZOFIEI

DE

ALEXANDRU FLORIAN

Înscrierea filozofiei în epocă, strădania ei de a explica şi de a indica soluţii reale marilor probleme ce frămîntă omenirea este condiţia majoră a existenţei acesteia, sensul şi raţiunea nevoii umane de filozofie. După cum sublinia Marx, „filozofia nu se află în afara lumii... orice filozofie adevărată reprezintă chintesenţa spirituală a epocii ei" [1].

Conţinutul, sensurile şi dimensiunile oricărei angajări filozofice reflectă opţiuni social-politice, sînt dependente de idealurile şi interesele unor clase sociale, poartă amprenta orînduirilor sociale şi politice respective.

Epoca revoluţiilor şi a construcţiei socialiste şi comuniste necesită o nouă filozofie, critică şi revoluţionară. Concepţia filozofică a omenirii muncitoare este materialismul dialectic şi istoric. Ea oferă o interpretare a lumii bazată pe ansamblul valorilor şi cuceririlor ştiinţei, ale istoriei cunoaşterii şi ale practicii umane. Ceea ce conferă sensuri noi, valoare şi eficienţă deosebită angajării partinice a filozofiei materialist-dialectice şi istorice este faptul că ea constituie *parte integrantă a luptei pentru comunism*. Filozofia marxistă dezvăluie legile obiective şi sensurile dezvoltării sociale, stabileşte căile marilor transformări revoluţionare şi modalităţile realizării idealurilor civilizaţiei comuniste, a echităţii şi dreptăţii sociale, a libertăţii şi demnităţii umane. Materialismul dialectic şi istoric dezvăluie umanităţii sensul propriei acţiuni, oferă lumii muncitoare conştiinţa misiunii sale istorice. În această perspectivă istorică nouă a înţeles şi a definit Marx filozofia, angajînd-o, prin esenţa ei, în revoluţia proletară. Emanciparea proletariatului, scria Marx, a omului în general este posibilă numai prin unirea într-un proces revoluţionar unic a filozofiei şi a proletariatului : „*Creierul* acestei emancipări este *filozofia, inima* ei — *proletariatul*" [2] şi „după cum filozofia îşi găseşte armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel îşi găseşte proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie" [3].

Prevalent în revoluţia înfăptuită de marxism în gîndire este *integrarea* organică a *funcţiei cognitiv explicative a filozofiei cu funcţia praxiologică*, angajarea spirituală, ideologică cu prezenţa sa vie, militantă în practica revoluţionară. Capacitatea şi forţa sa de abstractizare şi generalizare sînt puse în slujba realizării practice a grandioasei misiuni istorice a clasei muncitoare. Dezvăluind logica şi raţiunea transformărilor revoluţionare, enunţul filozofic se angajează plenar şi se obiectivează în acţiunea istorică revoluţionară.

Unitatea dintre perspectiva teoretică şi cea praxiologică în filozofia marxistă presupune şi se realizează printr-o angajare vie, concretă şi permanentă în soluţionarea marilor probleme ce frămîntă epoca noastră, prin promovarea consecventă a unui spirit revoluţionar, creator, novator în interpretarea şi rezolvarea evenimentelor şi proceselor lumii contemporane. Angajarea partinică a gîndirii marxiste în epocă este, de aceea, ostilă imobilismului, promovării abstracte a principiilor şi adevărurilor generale. Aşa cum se ştie, materialismul dialectic şi istoric nu este o doctrină de catedră, ce se mărgineşte la analiza şi expunerea fie ea elevată şi academică, a unor

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 107.

[2] *Ibidem*, p. 427.

[3] *Ibidem*, p. 426.

adevăruri, fie ele elegant formulate și mobilizatoare. „Teoria revoluționară marxist-leninistă — se arată în Programul partidului nostru — nu este și nu poate fi o concepție închisă, încheiată o dată pentru totdeauna; ea nu este o dogmă, nu poate elabora scheme valabile în orice condiții și pentru orice etapă. A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății [4].

Argumentînd ideea necesității deschiderii și angajării novatoare a filozofiei spre studierea marilor transformări în gîndirea și practica umană contemporană, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, preciza: „Nu trebuie să uităm nici un moment că epoca pe care o trăim este o epocă de mari transformări revoluționare atît pe plan național, cît și pe plan internațional, că în lume au loc profunde mutații ce necesită să fie temeinic studiate în spiritul concepției revoluționare materialist-dialectice și istorice, pentru a putea fi nu numai înțelese, dar pe această bază, să se elaboreze orientările, căile de activitate a partidului în toate domeniile, atît pe plan intern, cît și internațional" [5].

Dezvoltînd tezele și principiile clasicilor marxism-leninismului referitoare la angajarea partinică a filozofiei, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a subliniat în repetate rînduri modul în care aceste idei trebuie aplicate creator la condițiile construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și ale trecerii la comunism în țara noastră, precum și statutul și rolul filozofiei în activitatea conștientă a poporului nostru, funcțiile și menirea materialismului dialectic și istoric în creația umană liberă, întemeiată pe echitate și dreptate socială, în activitatea politică a partidului, în stabilirea strategiei și tacticii acțiunii politice și sociale, în procesul făuririi valorilor, a conștiinței și personalității multilateral dezvoltate. Precizările conținute în documentele partidului nostru privind sensurile și dimensiunile angajării filozofiei în procesul făuririi civilizației socialiste și comuniste constituie prețioase puncte de plecare pentru o tematică de cercetare originală și de mare actualitate, pentru un efort responsabil și îndrăzneț de perfecționare a conținutului manualelor și cursurilor de filozofie, pentru ca predarea filozofiei să se facă din perspectiva contribuției creatoare a partidului nostru la dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste.

Experiența social-politică a partidului nostru ilustrează faptul că prefacerile revoluționare contemporane, revoluția și construcția socialistă, mutațiile în știință și tehnică, în principiile și normele de viață ale oamenilor sînt posibile și cunosc o largă desfășurare numai în temeiul unei concepții filozofice revoluționare. În acest sens, în documentele partidului nostru este promovată cu consecvență și principialitate ideea că materialismul dialectic și istoric este *fundamentul teoretic al întregii construcții ideologice și practice a partidului, a întregului nostru popor.* „Baza ideologică a partidului — se arată în Programul partidului — este materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, teoria marxist-leninistă care pornește de la practică și de la adevărurile universal valabile și constituie o călăuză vie în acțiune, în lupta pentru transformarea revoluționară a societății" [6].

Filozofia este o dimensiune, o componentă esențială a creației istorice libere a partidului și poporului. Activitatea conștientă de transformare a lumii și de făurire a propriei existențe presupun cu necesitate, ca premisă, o interpretare filozofică materialist dialectică și istorică a lumii, a sensurilor și perspectivelor condiției umane, a legilor și direcțiilor de dezvoltare a omenirii, o imagine clară asupra idealurilor de civilizație ale omenirii muncitoare. În Programul partidului se precizează că, în activitatea ideologică și politico-educativă, partidul „are în vedere că teoria revoluționară a materialismului dialectic și istoric este menită să ajute nu numai la cunoașterea lumii, ci și la înarmarea întregului partid, a militanților săi, a tuturor membrilor partidului cu cunoștințele necesare desfășurării acțiunii conștiente de transformare a societății" [7].

Filozofia este o teorie generală a praxisului dar și o viziune prospectivă asupra creației istorice. Sistemul explicativ al filozofiei materialist dialectice și istorice este *deschis.* Schimbările în viața social-politică contemporană, revoluția științifico-tehnică actuală, procesele revoluționare în desfășurare, necesită adîncirea și gîndirea mai profundă a

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru cu activiștii și cadrele în domeniul educației politice, al propagandei și ideologiei*, 9 septembrie 1977, București, Edit. politică, 1977, p. 11.

[6] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 153.

[7] *Ibidem*, p. 157.

categoriilor, a principiilor și a marilor domenii ale filozofiei.

În centrul preocupărilor materialismului dialectic și istoric se situează, prioritar, problematica creației umane conștiente, a activității conștiente a omului. Desigur, omul a apărut ca ființă creatoare în măsura în care s-a desprins din natură și a început să transforme și să-și făurească propria existență. Dar abia în epoca noastră creația devine tema centrală a filozofiei pentru că numai în socialism viața socială se organizează, la scara umanului, pe criteriul esenței condiției umane — munca creatoare. Socialismul întemeiază viața pe muncă și apreciază omul pe criteriul statutului său ontic — munca. Prezentînd semnificația acestui salt revoluționar în istoria României, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza: „Societatea pe care o edificăm este societatea celor ce muncesc, ea se întemeiază nemijlocit pe munca creatoare a tuturor membrilor săi. Fiecare cetățean trebuie să depună o activitate utilă societății, să contribuie activ la progresul general al țării. Munca liberă, descătușată de exploatare, constituie unica sursă a sporirii avuției naționale, de aceea, ea trebuie înțeleasă ca o necesitate, ca o îndatorire de onoare a fiecărui cetățean și, totodată, ca principal mijloc de afirmare a personalității umane, a forței creatoare a fiecărui cetățean" [8].

Destinul omului liber, descifrarea componentelor, legilor și etapelor activității creatoare, marile ei domenii, principiile relațiilor între oameni, între colectivitățile umane, formele de comunitate a oamenilor liberi, perspectivele civilizației și ale ființei creatoare în colțul nostru de Univers, rolul științei, al conștiinței politice, juridice, morale ș.a. în condițiile muncii creatoare, dinamica formelor suprastructurii în perspectiva trecerii la comunism ș.a. — sînt teme centrale ale filozofiei marxiste contemporane.

Reflecția filozofică asupra creației conștiente duce și la descoperirea unor noi semnificații ale structuralității ca proprietate generală a lumii, lărgește considerabil teoria generală a sistemelor, îmbogățește categoriile de interacțiune, reflectare ș.a. Ea conduce la progrese similare și în alte domenii ale filozofiei și îndeosebi în teoria cunoașterii, în praxiologie, în metodologie, etică, axiologie ș.a.

Dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic și istoric, ca parte componentă a construcției conștiente a socialismului și comunismului, necesită cercetări și dezbateri fructuoase asupra originalității și caracterului novator, de avangardă a problematicii concepției filozofice a partidului nostru. Revoluția și construcția socialistă reflectate și analizate teoretic în opera secretarului general al partidului oferă și posibilitatea elaborării unei teorii generale a creativității, ca expresie a statutului ontic al omului, a creației conștiente a omului liber în procesul revoluției și construcției socialiste.

Filozofia materialist-dialectică și istorică se constituie teoretic ca o componentă esențială a cunoașterii științifice a lumii, oferă fiecărui domeniu de cercetare rezultate ale unor mari sinteze care pleacă de la fundamentele informației științifice contemporane referitoare la natură, societate, gîndire și de la practica social-istorică, în totalitatea sa concretă. Ea este componentă a practicii revoluționare.

În documentele partidului nostru, angajarea practică a filozofiei este concepută ca o *metodologie de elaborare a strategiei și tacticii acțiunii practice revoluționare*. „Materialismul dialectic și istoric — se subliniază în Programul Partidului Comunist Român — înarmează partidul, cadrele de conducere, comuniștii cu metoda științifică de analiză a evenimentelor, a fenomenelor din natură și societate. Cu ajutorul acestei metode partidul comunist elaborează strategia și tactica revoluționară a transformării societății în concordanță cu realitățile istorice, naționale și sociale din fiecare țară, din fiecare etapă a dezvoltării societății omenești" [9].

Materialismul dialectic și istoric devine, în condițiile țării noastre, forța de transformare revoluționară a societății românești. Aceasta implică și o profundă înțelegere și dezvoltare creatoare a practicii social-politice și, totodată, a teoriei generale a practicii.

În documentele partidului nostru, în opera secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sînt abordate temele centrale ale teoriei practicii sociale revoluționare, sînt precizate și analizate obiectivele și legile fundamentale ale praxisului socialist, întreaga complexitate a formării agentului acțiunii, ca personalitate și colectivitate multilateral dezvoltată, marile domenii ale activității practice revoluționare și raporturile dintre ele, formele de organizare ale practicii, relațiile politice, economice, sociale, morale, condițiile optimizării praxisului, rolul factorului conștient, al științei, al conștiinței în general în domeniul praxisului socialist, problematica mijloacelor și a direcțiilor perfecționării lor în țara noastră în condițiile revoluției științifice-tehnice, a sensurilor perfecționării

[8] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul educației politice și al culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1976, p. 40.

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 153—154.

calitative a marilor domenii ale practicii. O mare atenție se acordă dinamicii și sistemelor de scopuri, motivații și interese în acțiunile colective și individuale în dialectica interacțiunii lor, principiilor și legilor conducerii științifice a tuturor domeniilor praxisului socialist, a participării agentului acțiunii la toate etapele activității, de la stabilirea obiectivelor și de la decizia de a acționa, pînă la realizarea și valorificarea rezultatelor acțiunii ș.a.

Filozofia este angajată plenar în elaborarea și realizarea idealului educațional al partidului nostru. „Formarea omului nou, constructor al socialismului și comunismului — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al XI-lea al partidului — presupune așezarea la baza întregii activități educative a concepției revoluționare materialist-dialectice și istorice, a marxism-leninismului, a tot ceea ce a creat mai avansat omenirea în domeniul cunoașterii" [10].

Împletirea pregătirii teoretice, filozofice cu activitatea practică este condiția realizării și dezvoltării permanente a spiritului revoluționar militant al comuniștilor în lupta împotriva a tot ceea ce nu mai corespunde noilor condiții istorice, sociale pentru promovarea noului. Numai acest tip de educație poate duce la creșterea capacității de acțiune a partidului, poate asigura construcția socialistă și comunistă. „Numai ridicînd continuu nivelul ideologic teoretic al comuniștilor — se arată în Programul Partidului nostru — vom face ca P.C.R. să rămînă veșnic un partid revoluționar, să asigure înaintarea fermă a poporului spre comunism ! Ridicarea continuă a nivelului ideologic al partidului, al cadrelor și membrilor săi este o condiție a creșterii capacității de acțiune a partidului, a întăririi unității sale politico-organizatorice, a îndeplinirii cu succes a rolului de forță politică conducătoare în societate" [11].

Materialismul dialectic și istoric constituie, totodată, *baza teoretică a dezvoltării tuturor formelor conștiinței socialiste*. Știința, arta, literatura, conștiința politică și juridică, morala realizează progrese de amploare în construcția socialistă și comunistă în țara noastră ; activitatea spirituală cunoaște o intensitate și o bogăție, o diversitate deosebită, militînd pentru realizarea conștientă a condiției umane libere.

În același timp, filozofia marxistă se înfățișează și ca temei al unui *sistem normativ al comportamentului etic, moral*, de angajare și atitudine pe care avem obligația să-l respectăm și să-l promovăm cu convingere și pasiune.

Activitatea și relațiile umane trebuie să se întemeieze pe principiile noi, ale echității și dreptății sociale, pe un nou umanism și acest lucru implică nu numai însușirea unor categorii și teze teoretice, ci capacitatea de a le aplica oriunde și oricînd, ca norme cotidiene de conduită. „Trebuie să avem permanent în vedere — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — că afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile se poate realiza numai odată cu transformarea revoluționară a întregii societăți, cu afirmarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste, cu formarea omului nou, făuritor conștient al propriei sale istorii. Iată de ce învățămîntul de partid, întregul nostru învățămînt, de altfel, trebuie să aibă un rol tot mai activ în formarea cadrelor de partid și de stat cu o înaltă pregătire ideologică, în stare să stăpînească temeinic concepția materialist dialectică și istorică despre lume, să înțeleagă schimbările care au loc permanent în societatea noastră, și pe plan mondial, să acționeze în concordanță cu legile dezvoltării sociale, în vederea transformării revoluționare a societății și a lumii" [12].

În documentele partidului nostru, în întreaga operă teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu filozofia materialist dialectică și istorică este înțeleasă și ca fundament teoretic al *unității de atitudine și acțiune a poporului, al înțelegerii între popoare*, factor esențial în efortul unitar al poporului nostru de construire a noii civilizații. Una din marile realizări ale politicii partidului nostru o constituie *rezolvarea revoluționară a problemei naționale*, asigurarea deplinei egalități în drepturi pentru toți cetățenii patriei noastre, fără deosebire de naționalitate. Dezvoltarea și amplasarea forțelor de producție pe întreg teritoriul țării creează condiții de muncă și retribuție egale pentru toți oamenii muncii. În același timp, odată cu dezvoltarea generală a învățămîntului, științei și culturii, s-a asigurat învățămîntul în limba fiecărei naționalități, desfășurarea activității culturale în limba proprie.

Așa cum a subliniat recent secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „uriașele realizări pe calea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate sînt rodul muncii unite a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționa-

[10] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 93.

[11] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 156.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu" — 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975, p. 12—13.

litate. De aceea trebuie să păzim ca pe ochii din cap frăția și unitatea tuturor celor ce muncesc, fără deosebire de naționalitate, în lupta pentru socialism și comunism în România" [13]. Evidențiind necesitatea respingerii cu fermitate a oricărei manifestări de șovinism și naționalism, a oricăror încercări din partea cercurilor reacționare străine de a denigra politica națională a partidului și statului nostru, construcția socialismului în România, tovarășul Nicolae Ceaușescu a precizat încă o dată, cu deosebită claritate, rolul de mare însemnătate și în această privință, în viața întregii noastre societăți, al filozofiei revoluționare, marxist-leniniste : „Să avem permanent în vedere că asigurînd condiții ca fiecare să poată învăța și desfășura orice activitate în limba proprie, este necesar, în același timp, să vorbim cu toții aceeași limbă a muncii și luptei comune, limba revoluționară a materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific, să facem totul pentru înălțarea pe noi culmi a patriei noastre — România socialistă" [14].

Prestigioasele contribuții ale partidului nostru, ale secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la elucidarea și aprofundarea dimensiunilor și sensurilor angajării filozofiei noastre revoluționare în procesul făuririi noii societăți și civilizații socialiste și comuniste în patria noastră sînt de excepțională însemnătate pentru întreaga noastră mișcare filozofică. Niciodată în istoria țării noastre n-au fost exprimate cu atîta claritate și concizie sensurile și dimensiunea participării filozofiei la transformările structurale contemporane, la revoluția și construcția socialistă în țara noastră.

[13] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu* la marea adunare populară organizată în Capitală cu prilejul aniversării a 130 de ani de la revoluția burghezo-democratică din 1848 și a trei decenii de la naționalizarea principalelor mijloace de producție, în „Scînteia", din 11 iunie 1976.

[14] *Ibidem*

Magyar Filozofiai Szemle

(R.P. Ungară)

Nr. 6/1977

Din sumar : AGH ATTILA, Feuerbach și mișcarea tinerilor hegelieni ; SZEGŐ ANDREA, Probleme de filozofia istoriei legate de acțiunile intenționel-raționale în sociologia lui Max Weber ; H. VARRÓ RÓZSA, Teilhard de Chardin și biologismul ; HÜLVELY ISTVÁN, Gábor Gaál și revista „Korunk" ; BAKOS LÁSZLÓ, Interacțiunea dintre element și sistem ca modalitate a organizării.

Nr. 1/1978

Din sumar : KÖPECZI BÉLA, Conceptul de ideologie la Gramsci și istoria culturii ; JÓZSEF A PANKOVITS, Influența operei lui Gramsci asupra politicii P.C.I. față de intelectualitate ; TAMAS UNGVÁRI, Geneza la teoria înstrăinării ; ISTVÁN HERMANN, Ontologia existenței sociale ; FERENC FEHÉR, ÁGNES HELER, GYÖRGY MÁRKUS, MIHÁLY VAJDA, Observații pentru tovarășul Lukács cu privire la *Ontologie*, 1968—1969 ; ZOLTÁN RÓSZA, Gramsci și republica sovietică ungară ; MIKLOS FOGARASI, Limbă literară și dialect în însemnările lui Gramsci ; PÉTER SÁRKÖZY, Critica marxistă a esteticii lui Benedetto Croce în concepția lui Gramsci despre literatură ; JÓZSEF TAKÁCS, Categoria de „simț comun" ; TIBOR SZABÓ, Problema „activității" în scrierile de tinerețe ale lui Gramsci.

160 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI KARL MARX

„OBIECTUL" CRITICII LUI MARX

DE

DAMIAN TEODOSIU

1. În arsenalul instrumentelor de fină analiză pe care le-a imaginat epistemologia secolului nostru figurează la loc de cinste conceptele de „limbaj-obiect" și „metalimbaj" și — în strînsă corelație cu ele — acelea de „teorie-obiect" și „meta-teorie". Precizarea acestora a permis, printre altele, reliefarea în profunzime a structurii sintactico-semantice și, ulterior, a funcționalității sociale diferențiate a cunoștințelor discursive și a procesului cunoașterii discursive în general, precum și a cunoștințelor teoretice și a procesului cunoașterii teoretice în particular. În timp ce teoria ne oferă o explicație a obiectului (real) analizat, meta-teoria — considerată într-o accepție extinsă, care debordează sensul inițial pe care i l-a conferit Hilbert — ne arată *ce* este o explicație, *cum* se constituie o explicație, *de ce* se impune o explicație în dauna altora, *care* sînt condițiile interne (structurale) și externe (sociale) în cadrul cărora un discurs poate fi (socialmente) considerat drept o explicație, *ce* finalități are o anumită explicație etc. [1]. Cu alte cuvinte, în această perspectivă mai largă, în care est luată în considerare și ființarea socială a teoriei (problemă analizată îndeobște de sociologia cunoașterii), meta-teoria apare ca fiind o explicație a explicației, adică o meta-explicație. Ne putem întreba însă dacă această dedublare a limbajului și beneficiile de investigație dobîndite în urma folosirii ei reprezintă o inovație *absolută* a acestui secol sau dacă nu cumva, mai probabil, cel puțin unele din obiectivele enumerate mai sus au fost urmărite și în epocile premergătoare pe căi întrucîtva asemănătoare, ceea ce ar face ca metodologia modernă să apară doar ca o conștientizare, rafinare și radicalizare a unui procedeu preexistent în stare genuină. Vom ține seama de această din urmă observație în legătură cu o problemă de interes major privitoare la sensul principalei opere teoretice a lui Marx — *Capitalul*.

În mod tradițional, exegeza marxistă a uzat paralel de două criterii taxonomice de bază: un criteriu delimitativ disciplinar, orizontal, care vizează conținutul lucrărilor și un altul temporal-istoric, vertical, care vizează momentul și cronologia elaborării acestora. Pe baza primului criteriu, operele lui Marx sînt divizate în scrieri filozofice, istorice și economice, la care mai pot fi adăugate — ca un grup aparte — și scrierile politice, în cazul în care acestea nu sînt raliate celor filozofice sau istorice. De regulă, o asemenea clasificare ocolește articolele jurnalistice (mai ales pe cele scrise în perioada de maturitate petrecută în Anglia), iar scrisorile — cu excepția celor particulare, de interes biografic și documentar — sînt atașate, în funcție de subiectul tratat, uneia dintre categoriile de mai sus. Urmîndu-se al doilea criteriu, aceeași operă este dihotomizată în „scrieri de tine-

[1] Dacă conferim termenului „explicație" un anumit sens istoric determinat, trebuie să admitem că discursul teologic — de exemplu — a îndeplinit odinioară o funcție socială explicativă, funcție care în prezent îi este, cu deplin temei, refuzată, deși — în esență — structura lui sintactico-semantică nu s-a modificat. Această involuție este consecința faptului că funcția explicativă a devenit patrimoniul preponderent al unui alt tip de discurs, diferit de cel teologic și cu o întemeiere aparte — discursul teoretic. Altfel spus, exigențele sociale actualmente impuse unui discurs pentru a fi considerat drept „explicativ" sînt realizate în cazul discursului teoretic și nerealizate în cazul celui teologic. De unde rezultă că validarea unei teorii, acceptarea ei ca relevantă pentru clasa de fenomene care constituie aria sa de referință, este funcție de raportul dintre determinațiile sale și exigențele social-istorice prescrise, existente anterior constituirii sale (dar care, desigur, au și ele o geneză și o suită de cauze). De aceea în fața unor asemenea cerințe cu caracter normativ, discursul teologic apare contemporanilor drept un discurs afectiv, fantastic, etic și — uneori — chiar politic și nicidecum ca un discurs explicativ, cu toate că — anterior — a deținut cu titlu de monopol o astfel de funcție.

Rev. filoz., **XXV**, *3*, p. 283–303, București, 1978.

rețe" și „scrieri de maturitate" ; și de această dată articolele publicate în presa cotidiană și scrisorile cu caracter neparticular sînt neglijate sau, eventual, dacă sînt luate în considerare, sînt subordonate aceleiași optici cronologice. Combinarea celor două criterii enunțate conduce, *în general*, la identificarea scrierilor de tinerețe cu cele politico-filozofice și a scrierilor de maturitate cu cele istorico-economice, ceea ce permite să se concludă că, în evoluția sa, opera lui Marx a cunoscut o suită de dominante diferite și succesive care, cu egală îndreptățire, pot justifica interpretări variate și — de ce nu? — divergente...

În sfîrșit, un al treilea punct de vedere — original și cu vaste implicații — a fost propus de către filozoful marxist francez Louis Althusser. Acesta întreprinde o parțială îmbinare a criteriilor sus-amintite cu un criteriu de natură epistemologică — deosebirea dintre discursul de tip ideologic și discursul de tip teoretic (științific) — și concepe o clasificare cu o fundamentare mult mai profundă : „lucrări (ideologice) din perioada de tinerețe" și „lucrări (teoretico-științifice) din perioada de maturitate", între care sînt plasate unele scrieri cu caracter intermediar — cele din „perioada rupturii epistemologice" — ce marchează trecerea lui Marx de la atitudinea de tip ideologic la cea de tip științific. Dar acceptarea acestei din urmă taxonomii este legată în mod inevitabil de acceptarea unei interpretări specifice a conceptelor de *ideologie* și *teorie*, ceea ce incumbă o multitudine de probleme adiacente controversabile, întrucît este greu de precizat dacă interpretarea în cauză comandă clasificarea althusseriană sau dacă nu cumva această clasificare determină interpretarea menționată.

Nu este nevoie să argumentăm că fiecare din clasificările la care ne-am referit rezolvă anumite probleme și aruncă o perspectivă determinată asupra ansamblului operei, dar că, în același timp, selectînd numai unul sau cîteva criterii din multitudinea de determinări existente — ca orice altă clasificare — creează alte probleme și închide, totodată, perspective complementare ; pe de o parte, aceste clasificări își au propriile lor justificări și, pe de altă parte, sînt criticabile pentru o mai mică sau mai pronunțată unilateralitate. Conștiința acestei stări de fapt nu ne împiedică — dimpotrivă, constituie un stimul — să propunem în subiectul în discuție încă un punct de vedere care, ca fiecare din celelalte, aduce cu sine avantajele unei perspective specifice și, simultan cu acestea, dezavantajele izvorîte din neglijarea altor aspecte. De altfel, nici o taxonomie de acest gen nu poate fi validată în mod absolut și, de asemenea nu poate fi invalidată în mod absolut ; toate clasificările sînt instrumente adecvate și subordonate unor scopuri determinate — și, ca urmare, parțiale — ceea ce face ca ele să se justifice numai într-o reciprocă și ierarhică solidaritate, adică într-un sistem.

Criteriul pe care-l sugerăm este tot de natură epistemologică și se inspiră din — și concomitent se legitimează prin — rezultatele pe care le-a obținut epistemologia contemporană în analiza generală a produselor teoretice, adică tocmai rezultatele la care ne-am referit în rîndurile introductive. Avem deci în vedere distincția care se face în prezent, în interiorul acestor produse, între stratul sau nivelul descriptiv (factual, empiric), cel teoretic și cel meta-teoretic — respectiv : între limbajul descriptiv (empiric, observațional), limbajul teoretic și limbajul meta-teoretic — și propunem să se discearnă în ansamblul operei lui Marx aceste trei zone relativ distincte și independente de cunoaștere și de limbaj [2]. Însă, deoarece orice transfer conceptual și metodologic atrage după sine pericolul preluării necritice a unui cuantum nu întrutotul adecvat de semnificații — prin faptul că fiecare concept este organic legat de sistemul din care face parte și fiecare procedeu metodologic este dependent de teoria cu care se corelează — rezultă că nu trebuie să vedem în această procedură decît un mod foarte general, indicativ, de lucru, ale cărui detalii urmează să fie precizate prin punere concretă la probă. Este necesar să ținem seama îndeosebi de faptul că Marx nu a făcut în mod deliberat aceste distincții și că *noi* le decelăm în scrierile sale, ceea ce atrage după sine necesitatea unei aplicări

---

[2] Este evident că deosebirea celor trei tipuri de limbaj are o anumită relativitate : epistemologia modernă a demonstrat cît de eronată este interpretarea neopozitivistă clasică potrivit căreia limbajul observațional ar fi unic și obiectiv, iar cel teoretic ar fi independent de primul, reprezentînd un „adaus" mai mult sau mai puțin subiectiv și deci „liber" în procesul de cunoaștere. Vom ține seama, deci, în permanență că observarea — și descrierea — faptelor este ea însăși selectivă și, ca urmare, ghidată de o pre-teorie care, solidară cu observația pe care o pre-determină, generează însăși teoria. Obiectivitatea cunoașterii nu se află astfel la începutul ei — în observație ci abia la sfîrșit, în teorie, adică tocmai acolo unde empirismul logic considera că se găsește „libertatea" subiectivă a interpretării, ceea ce crea, într-adevăr, o problemă — incertitudinea statutului ontic al entităților teoretice (considerate, îndeobște, individual și nu ca făcînd parte din sisteme teoretice integrate). De aceea distincția nivelelor de limbaj în opera lui Marx nu are un caracter rigid, absolutizant, ci relativ.

nuanțate a criteriului de mai sus, fără a emite exagerata pretenție de a diviza cantitativ aceste scrieri pentru a putea include orice text, în mod univoc, într-unul și numai într-unul din nivelele amintite. În același timp este ușor de admis că acest procedeu are potențe operaționale și poate deschide direcții noi de inteligibilitate întrucît nu pot fi considerate drept omogene — și deci nu pot fi puse într-un plan unic — textele marxiste care *descriu* un fenomen social singular oarecare cu cele care *explică* o clasă de fenomene sau cu cele care *comentează* însăși aceste descrieri sau explicații. O asemenea clasificare și clarificare a nivelelor de limbaj — clasificare ce poate fi completată și prin luarea în considerare a diversității tipologice a limbajelor utilizate: cognitiv, emoțional, imperativ — ne oferă mai multe avantaje. Mai întîi, ne permite o utilizare bine fundamentată a textelor lui Marx, care, pentru moment, nu mai sînt văzute ca lucrări independente, ci ca subsisteme ale unui sistem mai vast, în cadrul căruia soluțiile problemelor puse și continuu reluate suferă transformări treptate pînă își găsesc un loc coerent în ansamblu. În al doilea rînd, întrucît analiza nu se apleacă asupra totalității lucrării, ci asupra componentelor ei semnificative, avem posibilitatea să discernem în aceeași lucrare nivele deosebite și în lucrări diferite nivele identice, ceea ce permite disocieri și asocieri neașteptate, mult mai greu de sezizat pe altă cale. În al treilea rînd, în acest fel putem ajunge la o mai profundă înțelegere a unui text descriptiv-interpretativ dacă îl asociem unui text teoretic corespunzător sau a unui text teoretic dacă îl privim prin prizma unui text meta-teoretic. În sfîrșit, vom putea include mult mai firesc în aria cercetării articolele jurnalistice scrise de Marx ca elemente componente ale părții descriptiv-interpretative a operei și, de asemenea, vom putea trata puținele indicații metodologice și unele din scrisorile sale drept veritabile referințe meta-teoretice asupra nivelului teoretic al propriilor sale scrieri. În consecință, vom fi în măsură să deosebim cu mai multă pregnanță între *ceea ce a făcut Marx* și *ceea ce a spus Marx că a făcut* sau, folosindu-ne de terminologia lui Carnap, între textele teoretice în care Marx a utilizat cuvintele și textele meta-teoretice în care el a vorbit *despre* utilizarea cuvintelor.

Din cele de mai sus nu trebuie să se tragă concluzia că socotim necesar să se procedeze exhaustiv la o asemenea selecție și grupare a textelor lui Marx; o astfel de muncă ar avea un caracter mecanic și nu ar da rezultate corespunzătoare efortului depus. În schimb, credem că este necesar ca în orice interpretare a unui text marxist să se aibă în vedere distincțiile pe care le-am enunțat cu scopul evitării unilateralităților și chiar a denaturărilor de sens care pot apărea în munca de valorificare și de cercetare. În continuare vom da un sugestiv exemplu de aplicare a metodologiei propuse, exemplu care ne va arăta totodată mărginirea la care este expusă lectura textelor lui Marx în cazul în care nu se ține explicit seama de criteriul enunțat.

2. Vom începe analiza reproducînd o întrebare pe care și-o pune filozoful marxist francez Louis Althusser: „Care este *obiectul propriu* al teoriei economice întemeiate de Marx în *Capitalul*, care este obiectul *Capitalului?* Care este deosebirea specifică ce separă obiectul lui Marx de obiectul predecesorilor săi?" [3]. *Drumul* care conduce spre răspunsul căutat ne este indicat, în concepția althusseriană, de subtitlul *Capitalului:* „Pentru a răspunde la problema noastră, vom lua *în sens literal* subtitlul *Capitalului:* «Critica Economiei Politice». Dacă punctul de vedere pe care îl propunem este just, «a critica» Economia Politică nu poate să însemne a critica sau a îndrepta o inexactitate sau un amănunt al unei discipline existente, nici măcar a umple lacunele, a completa locurile albe, ducînd mai departe o mișcare de explorare pornită pe scară largă. Prin «a critica Economia Politică» se înțelege a-i *opune* o problematică nouă și un obiect nou: deci înseamnă a pune în discuție însuși *obiectul* Economiei Politice" [4]. În continuare, interpretarea dată de Althusser devine și mai explicită și lipsită de echivoc: „Dacă «*critica* Economiei Politice» are într-adevăr sensul arătat de noi, ea *trebuie să fie totodată construcția conceptului veritabil al obiectului* pe care Economia Politică clasică îl vizează în imaginarul pretențiilor ei..." [5]. Sintetizînd cele de mai sus, putem afirma că, în perspectiva althusseriană, folosindu-ne de conceptele specifice aparținînd acestei perspective, Marx a constituit obiectul (teoretic) al unei *științe* (anume: știința istoriei) *criticînd* obiectul (ideologic) al unei ideologii (anume: economia politică clasică). Înscriindu-ne în cadrul subiectului pe care l-am enunțat în titlu — (care este) „obiectul" criticii lui Marx? — constatăm deci că Althusser desemnează acest obiect (răspunzînd astfel la întrebarea pusă de noi) ca fiind „economia politică

[3] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 229.

[4] *Ibidem*, p. 230.

[5] *Ibidem*, p. 232 (subl. ns. — D.T.).

clasică" : prin critica acestui obiect ideologic va (re)construi Marx un nou obiect teoretic, științific [6].

Pentru a verifica interpretarea dată de Althusser semnificației subtitlului *Capitalului* — lucrare care, într-adevăr, conține numeroase referiri critice la adresa economiei politice clasice — vom extinde întrucîtva sfera de referință și ne vom reaminti de principala lucrare teoretică anterioară a lui Marx — *Contribuții la critica economiei politice*, inclusă parțial în *Capitalul* și al cărei titlu amintește direct, explicit, de subtitlul *Capitalului* [7]. Trebuie observat că lucrarea considerată — *Contribuții la critica economiei politice* — cuprinde două părți distincte : o parte teoretică, în care sînt analizate cu minime referiri istorice categoriile marfă și bani, și o parte istorico-critică, în care sînt expuse și criticate diversele teorii premergătoare referitoare la aceste categorii. În ansamblu, cele trei subcapitole istorico-critice însumează circa o treime din volumul lucrării, adică o parte deloc neglijabilă [8]. Ceea ce reține însă în primul rînd atenția este modul în care sînt dispuse capitolele de teorie și subcapitolele de istorie critică a teoriei : teoria unei probleme sau a unei categorii este urmată imediat de istoria critică a categoriei (problemei) respective. Această organizare a materialului este destul de neobișnuită — poate chiar unică pînă la acea dată — și îngreuiază vizibil urmărirea firului *logic* al expunerii. Cel puțin acest motiv trebuie să-l fi determinat pe Marx să modifice, în *Capitalul*, planul inițial folosit în *Contribuții* ... (ultima propoziție din citatul reprodus la nota 7 poate fi considerată drept o dovadă a schimbării intenției privitoare la locul în care trebuie să figureze istoria critică a teoriei). De data aceasta — în *Capitalul* Marx va face expunerea teoriei în mod continuu în primele trei volume și va adăuga, în prelungire, în ultimul volum *(Teorii asupra plusvalorii)* istoria critică a teoriei [9]. Constatăm astfel că titlul primei lucrări — *Contribuții la critica economiei politice* — ne semnalează faptul că în această carte teoria și istoria critică a teoriei sînt *intercalate*, alternative, că partea istorico-critică a ei ocupă un loc specific și o pondere determinată și că în lucrare se acordă un spațiu extins „istoriei critice a teoriei" sau „criticii teoriei". În schimb, în *Capitalul*, teoria și istoria teoriei sînt tratate *succesiv*, în cărți distincte care formează, împreună, un ansamblu. Astfel s-ar explica, pe de o parte, *titlul (Capitalului)* — care *se referă mai mult la secțiunile de teorie* ale operei (adică la primele trei volume ale acesteia) și mai puțin la istoria critică a teoriei și, pe de altă parte, *subtitlul* („Critica economiei politice") — care *desemnează în special secțiunile de istorie critică a teoriei* și mai puțin pe cele de teorie propriu-zisă. Este cunoscut că Marx a avut intenția să publice și istoria (critică a) teoriei ca parte componentă a teoriei sale și, probabil, tocmai din acest motiv a ținut să evidențieze de la început — prin subtitlu — această dorință a sa. Factori accidentali — dificultatea crescîndă, imprevizibilă inițial, a elaborării teoriei

---

[6] Este important de reținut că noi nu căutăm să stabilim care este obiectul teoriei lui Marx din *Capitalul* și nici care este obiectul economiei politice clasice, ci care este *obiectul criticat* de Marx în *Capitalul*. Primele două întrebări aparțin demersului lui Althusser și ne-am folosit de ele deoarece, în rezolvarea lor, acesta a pornit de la subtitlul *Capitalului*, care i-a sugerat răspunsul la întrebarea noastră. Răspunsul dat de Althusser la propria noastră întrebare este deci următorul : obiectul criticat este economia politică (clasică). Întrebarea pe care ne-am pus-o noi, deși diferită de întrebările lui Althusser, este legată de ele : pentru a răspunde întrebărilor sale, Althusser răspunde în prealabil într-un mod determinat la întrebarea noastră (pentru a ști care este obiectul *Capitalului* el ne spune, mai întîi, care este obiectul criticii făcute de Marx în *Capitalul*.

Discuția pe care o angajăm mai departe vizează răspunsul la întrebarea noastră ; eventual, ea poate constitui un punct de plecare pentru o altă analiză care ar avea drept obiect problema pusă de Althusser.

[7] În prefața primei ediții a *Capitalului* Marx scrie : „Conținutul lucrării mele anterioare, amintite mai sus, este rezumat în primul capitol al acestui volum... numeroase puncte care înainte fuseseră doar menționate, aici sînt tratate mai dezvoltat, și dimpotrivă, unele puncte care acolo fuseseră mai dezvoltate, aici sînt doar menționate. *Firește, secțiunile privitoare la istoria teoriei valorii și a banilor nu au fost incluse aici.*" (K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 11 (subl. ns. — D.T.).

[8] Aceste subcapitole au următoarele denumiri : „A. Contribuții la istoria analizei mărfii", „B. Teorii asupra unității de măsură a banilor" și „C. Teorii asupra mijloacelor de circulație și asupra banilor". De reținut cuvîntul „contribuții", care apare și în titlul cărții.

[9] Chiar dacă Marx ar fi continuat, după cum avea intenția, analiza structurii economice cu analiza suprastructurii, partea istorico-critică a lucrării sale ar fi constituit tot încheierea *Capitalului* cu toate că, din punctul de vedere al cronologiei concepției, ea a fost scrisă la început.

datorită proporțiilor și implicațiilor ei vaste, necesitatea politică de a pune mai repede la dispoziția mișcării muncitorești lucrarea de bază, teoretică, boala care arunca perspective incerte asupra viitorului etc. — l-au determinat să urgenteze apariția teoriei, fără să renunțe însă la proiectul inițial al publicării istoriei critice a teoriei care, în consecință — făcînd parte din ansamblul operei — trebuia anunțată într-un fel — anume, prin subtitlu.

În concluzie, considerăm că subtitlul *Capitalului* — „Critica economiei politice" — a îndeplinit, în gîndirea lui Marx, următoarele funcții :

— semnalarea continuității de perspectivă dintre *Capitalul* și *Contribuții la critica economiei politice;*

— desemnarea secțiunilor de „istorie critică a teoriei" din *Capitalul* (adică a ceea ce este cunoscut în prezent sub numele de „al patrulea volum" al acestei lucrări sau „Teorii asupra plusvalorii") precum și a acelor pasaje incluse în secțiunile de teorie propriu-zisă în care Marx face o critică *explicită* economiei politice clasice.

În interpretarea althusseriană se produce o suprapunere și identificare — cu consecințe extrem de vaste — a două concepte care desemnează două modalități distincte de „critică" : critica-implicită și critica-explicită. Orice teorie nouă, din oricare domeniu de cunoaștere, în măsura în care avansează o explicație diferită de cele date acelorași fenomene de către alte teorii este o critică-*implicită* a acestor din urmă teorii. Critica se realizează în acest caz pur și simplu prin respingerea parțială sau totală a unei explicații, pe de o parte, și prin înlocuirea acestei explicații cu una mai relevantă, pe de altă parte. Dar teoriile pot fi și obiectul unei critici-*explicite*, în care situație critica evidențiază irelevanța factuală, inconsecvența, limitarea, contradicțiile etc. explicațiilor propuse fără ca prin aceasta să înlocuiască aceste explicații prin altele, deosebite. În *Capitalul* întîlnim ambele feluri de critică : critica-implicită realizată prin însăși faptul că Marx a elaborat o nouă teorie (în primele trei volume ale lucrării) și critica-explicită prezentă atît în interstițiile expunerii teoretice (prin includerea în corpul acesteia a unor referiri critice directe la adresa economiștilor clasici) cît și în întregul volum de „istorie critică a teoriei" (adică în „Teorii asupra plusvalorii"). Este cert, pe de o parte, că între aceste două feluri de „critică" există o strînsă legătură și că ele se sprijină reciproc : teoria (critica-implicită) este o bază pentru critica-explicită care, la rîndul ei, este un suport al dezmembrării vechii teorii și, deci, al constituirii noii teorii. Fiecare reprezintă, pentru cealaltă, un mijloc și, pentru sine, un scop. Dar, pe de altă parte, este la fel de cert că ele nu sînt echivalente și nu pot fi substituite deoarece finalitatea teoriei este explicația (și nu critica) în timp ce finalitatea criticii-explicite este însăși critica (și nu explicația).

Atribuind termenului „critică" din subtitlul *Capitalului* o semnificație echivocă și nediferențiată (identificînd deci critica-implicită și critica-explicită) Althusser va obține o suită de efecte corelate care, în final, se conjugă și susțin originala interpretare pe care o dă operei lui Marx. În primul rînd, *Capitalul* apare ca fiind o lucrare cu finalitate preponderent critică și — paradoxal pentru ansamblul viziunii althusseriene — subsidiar teoretică, explicativă. În al doilea rînd, ca urmare a subordonării genetice a teoriei față de critica teoretică, se creează impresia că Marx a produs o explicație nouă, științifică, exclusiv (sau : în special) prin critica explicațiilor ideologice existente, adică prin critica obiectului cunoașterii [10]. Obiectivul nemărturisit al acestei operații îl constituie eliminarea din procesul cunoașterii a obiectului real (sau, cel puțin, diminuarea rolului jucat de acesta în cunoaștere) : dacă producerea teoriei se face prin raportare critică exclusivă (sau : primordială) la teoriile existente, obiectul real joacă un rol nul (sau : subordonat) în acest proces, cu toate că — de fapt — el reprezintă scopul actului cognitiv [11].

Dacă admitem însă distincția dintre critica-implicită și critica-explicită și, în plus, faptul că orice teorie este o critică-implicită (a altor teorii), trebuie să admitem atunci că termenul „critică" din subtitlul *Capitalului* desemnează numai critica-explicită întreprinsă de Marx și anume critica exercitată în secțiunile și pasajele pe care le-am menționat mai sus. Această concluzie este motivată de faptul că extinderea termenului „critică" și asupra secțiunilor teoretice propriu-zise ale *Capitalului* apare ca superfluă, întrucît, din moment ce Marx a elaborat o teorie *nouă*, este tauto-

---

[10] Această poziție persistă în gîndirea althusseriană. Într-un text din 1971, tipărit de către Saul Karsz cu consimțămîntul lui Althusser, acesta din urmă scrie : „Cînd Marx a dat *Capitalului* subtitlul «Critica economiei politice», el nu a vrut să spună doar că și-a propus să critice economiștii clasici, ci și *iluzia economistă* (burgheză). El a vrut să critice radical iluzia burgheză care separă cu grijă de o parte activitatea de producție și de schimb (economia) și de altă parte clasele sociale, luptele politice etc." (S. Karsz, *Thèorie et politique : Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974, p. 328—329).

[11] Vom arăta mai departe ce importanță are pentru Althusser reducerea sau eliminarea rolului obiectului real.

logic să mai afirmăm că aceasta este o critică a celorlalte teorii deja existente. În acest fel acordăm locul cuvenit teoriei și obiectului real vizat de teorie și putem conclude că teoria nu este doar rezultatul criticii (teoretice) a teoriilor vechi, ci și al raportării cognitive directe (explicative) la obiectul real. Activitatea de cunoaștere nu mai apare acum ca desfășurîndu-se exclusiv (sau : preponderent) în planul ideal (prin critică teoretică — fie științifică, fie ideologică), ci printr-un continuu balans între acesta și planul real ; or, tocmai acest din urmă aspect este estompat de interpretarea althusseriană. Formulei althusseriene care poate fi redată prin expresia „explicația nouă se obține prin critica explicației vechi" trebuie deci să i se adauge o formulă complementară : „critica explicației vechi se obține prin explicație nouă". În primul caz accentul este pus pe „critica (teoretică)" și deci pe obiectul cunoașterii ; în al doilea caz accentul cade pe „teoria (critică)" și deci pe obiectul real.

Dacă interpretarea propusă de noi este corectă rezultă că Marx a făcut o clară distincție (în special în *Capitalul* și mai puțin în *Contribuții...*), chiar în *spațiul* lucrărilor sale, între teoria sistemului economiei capitaliste (teoria obiectului real, care, concomitent, este o critică-implicită a obiectului cunoașterii) și istoria critică a teoriilor sistemului economiei capitaliste (critica-explicită a obiectului cunoașterii). Socotim ca deosebit de importantă sublinierea faptului că în primele trei volume ale *Capitalului* Marx și-a propus să facă teoria obiectului real care — prin faptul că *depășește* celelalte teorii — critică (implicit) toate explicațiile anterioare și că nu și-a propus să critice teoriile anterioare pentru ca, prin aceasta, să ajungă la explicarea obiectului real. Consecințele unei asemenea inversiuni sînt prea importante pentru a trece cu vederea peste ea. Primele trei volume ale *Capitalului* — care au un caracter teoretic primordial constructiv — vizează în primul rînd expunerea sistemului economic capitalist și abia în al doilea rînd urmăresc critica (implicită a) obiectului cunoașterii. În ultimul volum — care are un caracter teoretic primordial destructiv — prioritățile se inversează : teoria cedează locul criticii-explicite, care devine dominantă.

În ansamblul lor, însă, cele patru volume ale *Capitalului* formează un întreg ce se referă atît la sistemul economiei capitaliste (obiectul real) cît și la teoriile economice integrate acestui sistem (obiectul cunoașterii). Ele apar astfel ca o lucrare complexă, multifuncțională, care realizează mai multe obiective :

— teoria obiectului real și critica-implicită a obiectului cunoașterii ;

— critica-explicită a obiectului cunoașterii.

Dar aceste obiective constituie, totodată, răspunsuri la întrebarea pe care ne-am pus-o în titlu : (care este) „obiectul" criticii lui Marx ? În plus, însă, acestor două răspunsuri li se mai adaugă în mod logic încă unul : în *Capitalul* Marx întreprinde și *critica obiectului real*, a sistemului economic capitalist. În mod provizoriu, putem admite această aserțiune pe baza următorului raționament : Marx a criticat teoriile premergătoare lui, printre altele, și pentru motivul că acestea s-au identificat (non-critic) cu obiectul real pe care l-au considerat drept natural și etern, adică pentru că nu s-au raportat critic la acest sistem economic. Rezultă că, în măsura în care a criticat (implicit și explicit) aceste teorii, el a criticat simultan non-critica obiectului real, adică a criticat obiectul real însuși [12].

3. Concluziile de mai sus le-am obținut, după cum s-a văzut, în special prin interpretarea directă a unor „fapte" — în cazul de față fiind vorba, în fond, de titlurile și subtitlurile unor lucrări ale lui Marx (fără să facem referiri de amănunt la conținutul acestora). Fondată numai în acest fel interpretarea noastră poate fi combătută prin invocarea unor alte asemenea „fapte" sau, eventual, prin mijloace teoretice. Există totuși o cale mai „tare" de a susține răspunsul ipotetic pe care l-am dat deja la întrebarea pusă ? O asemenea cale a fost sugerată la începutul acestui studiu și avem ocazia să o folosim : auto-referirile lui Marx, adică ceea ce am numit textele meta-teoretice din opera

[12] Faptul că există teorii care se raportează non-critic la obiectul real este ușor de acceptat dacă ne reamintim de Hegel ; de aceea critica făcută de Feuerbach hegelianismului este, concomitent, o critică a societății vremii. Și, în anumite limite, istoria se repetă : „Este evident că viziunea socială care se desprinde din textele lui Parsons are o folosință ideologică imediată ; dintotdeauna o asemenea gîndire îl trădează pe *conservator*. Superteoreticienii se angajează politic foarte rar ; de cele mai multe ori, ei nu-și situează problemele lor în contextul politic al societății moderne. Dar aceasta nu le scutește opera lor de o evidentă semnificație ideologică... Semnificația ideologică a superteoriei se exprimă într-o puternică tendință de *legitimizare* a formelor stabile de dominație" (C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, București Edit. politică, 1975, p. 91 ; subl. ns.— D.T.).

lui Marx[13]. Iar în problema care ne interesează dispunem de un excelent text.

Într-o scrisoare adresată lui Lasalle la 22 februarie 1858 Marx face o caracterizare generală *Contribuțiilor la critica economiei politice* — caracterizare întrutotul aplicabilă *Capitalului*[14] — în următoarele cuvinte : „Prezentarea, vreau să spun maniera, este *pur științifică*, nu este deci subversivă în sensul obișnuit al cuvîntului... Firește că n-am încotro și, *din cînd în cînd, trebuie să mă refer în mod critic la alți economiști*, în special să polemizez cu Ricardo... În general însă *critica și istoria economiei politice* și a socialismului ar trebui să formeze obiectul unei alte lucrări"[15]. În acest fragment Marx distinge cu precizie aceleași componente ale *Contribuțiilor*... și *Capitalului* la care ne-am referit mai înainte : o parte teoretică („pur științifică") cu finalitate explicativă, o parte critică (explicită) inclusă („din cînd în cînd") în prima — ceea ce întîlnim efectiv în primele trei volume din *Capitalul* — și, în sfîrșit, o parte istorico-critică (explicită) care formează „obiectul unei alte lucrări" (anume : „Teorii asupra plusvalorii"). Este de reținut îndeosebi faptul că Marx nu identifică teoria (critica-implicită) cu critica-explicită, ci subliniază doar legătura dintre ele („firește că n-am încotro", scrie el) ; or, se pare că o asemenea identificare este cvasi-totală în interpretarea althusseriană, în cadrul căreia „critica... trebuie să fie *totodată* construcția conceptului veritabil al obiectului" (a se vedea nota 5).

În aceeași scrisoare Marx mai face unele precizări care, de data aceasta, răspund în mod direct problemei analizate de noi : „Lucrarea de care este în primul rînd vorba, scrie el, este *critica categoriilor economice* sau, dacă vrei, *sistemul economiei burgheze, prezentat în mod critic*. Este în același timp *expunerea sistemului* și, prin expunere, *critica acestuia*"[16]. În continuare vom avea în vedere acest din urmă pasaj căruia îi vom contrapune interpretarea dată de Althusser subtitlului *Capitalului* și, totodată, sensului critic al acestei lucrări. Evident, vom face abstracție de propriul nostru rezultat de mai înainte deoarece urmărim să-l confirmăm pe altă cale.

Din parcurgerea separată, propoziție cu propoziție, a fragmentului de mai sus, vom reține că Marx afirmă despre sine că în *Contribuții*... și *Capitalul* face trei lucruri principale : expunerea (teoria) sistemului economiei capitaliste *(teoria obiectului real)*, critica sistemului economiei capitaliste *(critica obiectului real)* și critica categoriilor economice capitaliste *(critica obiectului cunoașterii)*. Din interpretarea althusseriană am reținut că în *Capitalul* Marx întreprinde doar critica economiei politice (clasice), adică critica obiectului cunoașterii care este, simultan, construcția teoriei științifice a obiectului cunoașterii. Faptul că în *Capitalul* Marx face expunerea teoretică a sistemului (real al) economiei capitaliste este necontestat și necontestabil. Nu același lucru se poate spune însă și despre obiectul *criticii* pe care o întreprinde el, deoarece, din acest punct de vedere, textele sînt — aparent — contradictorii. Deci, *care este* — în realitate — *obiectul criticii lui Marx : obiectul real sau obiectul cunoașterii sau amîndouă?* Ce critică Marx : economia politică noncritică a sistemului economic capitalist (obiectul cunoașterii) sau sistemul economic capitalist non-criticat de economia politică clasică (obiectul real)? Sau ambele? Potrivit interpretării althusseriene prin subtitlul *Capitalului* Marx desemnează critica economiei politice, adică critica obiectului cunoașterii. Scrisoarea către Lassalle vorbește, însă, pe de o parte, despre critica obiectului real („sistemul economiei burgheze prezentat în mod critic... expunerea sistemului și, prin expunere, critica acestuia") și, pe de altă parte, despre critica obiectului cunoașterii („critica categoriilor economice"). Ne aflăm în fața a trei răspunsuri posibile, parțial sau total diferite, la întrebarea de mai sus, răspunsuri care pot determina și justifica *trei interpretări divergente* (nu însă neapărat contradictorii) ale operei lui Marx în ansamblul ei, în funcție de direcția opțiunilor lectorului ei, adică de pre-teoria care determină însăși lectura acestei opere. Cele trei răspunsuri posibile sînt următoarele :

1. Critica obiectului cunoașterii.
2. Critica obiectului real.
3. Critica obiectului real *și* a obiectului cunoașterii.

---

[13] Cunoscînd că Althusser vorbește despre „incompletitudinea teoretică a judecății lui Marx *asupra lui însuși*" (L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 149 ; subl. ns. — D.T.), pare hazardată folosirea unui asemenea procedeu pentru a susține concluzii care — cel puțin în parte — se opun unor teze althusseriene. Totuși, el devine legitim dacă ne gîndim că acuzația de incompletitudine poate fi și rezultatul unei lecturi *incomplete* a lui Marx, adică atît timp cît arătăm că există și alte texte ale lui Marx decît acelea în limitele cărora poate fi justificată această opinie.

[14] Am arătat anterior (a se vedea nota 7) că *Contribuții*... este inclusă în *Capitalul*, ceea ce, de altfel, rezultă direct din conținutul acestor lucrări.

[15] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, București, ESPLP, 1954, p. 254 (subl. ns. — D.T.).

[16] K. Marx, *op. cit.*, p. 253.

Primul răspuns accentuează *discontinuitatea* procesului istoric de cunoaștere, întrucît prin critica economiei politice se produce o *ruptură* care constă în transformarea obiectului cunoașterii ideologice în obiect al cunoașterii teoretice (științifice)[17]; acest răspuns este solidar cu o interpretare critic-epistemologică a concepției lui Marx. Al doilea răspuns subliniază *continuitatea* istorică a criticii ideologice a obiectului real, care a mai fost criticat și înaintea lui Marx; cu alte cuvinte, Marx a revoluționat, potrivit acestui punct de vedere, numai teoria (expunerea) obiectului real, nu și critica acestuia. Cel de-al doilea răspuns apare astfel ca fiind solidar cu o interpretare critic-ideologică a operei lui Marx, între care — în funcție de perspectiva adoptată — pot să figureze: critica umanistă, critica morală, critica politică sau o combinație a acestora. În sfîrșit, al treilea răspuns le reunește pe primele două, sintetizînd continuitatea criticii ideologice și discontinuitatea criticii epistemologice (cu posibilitatea unor nuanțări de o parte sau de cealaltă).

Interpretarea althusseriană a scrierilor lui Marx — interpretare care își găsește o importantă premisă în semnificația specifică pe care o conferă subtitlului *Capitalului* sau care, invers, admite ca o concluzie firească această semnificație — este legată de primul din cele trei răspunsuri și nu este greu de văzut motivul: acest răspuns corespunde unei teze esențiale a concepției lui Althusser și anume teza rupturii, prin intermediul criticii, a teoreticului (științificului) de ideologic, a opoziției radicale dintre obiectul cunoașterii teoretice (construit de Marx) și obiectul cunoașterii ideologice (caracteristic economiei politice clasice)[18]. În plus, supralicitarea criticii obiectului cunoașterii (ideologice) estompează pînă la anihilare raportul critic al teoreticianului Marx față de obiectul real, ceea ce — de asemenea — răspunde unei alte condiții limitative impusă de concepția althusseriană: critica obiectului real nu numai că nu este un act de cunoaștere dar, fiind ideologică, nu are nici o legătură cu acesta, constituind deci un „obstacol epistemologic" pentru demersul cognitiv obiectiv; în consecință, ea nu are drept de acces în corpul teoriei[19]. Din această perspectivă Althusser poate susține atît opoziția dintre Marx, pe de o parte, și socialiștii utopici și Feuerbach, pe de altă parte (în calitatea acestora de critici ideologici ai obiectului real), cît și dintre Marx și Hegel (în calitatea acestuia de non-critic ideologic al obiectului real). În mod paradoxal, cu toate că Feuerbach și Hegel se află într-un clar raport de adversitate, ei sînt — fiecare în parte — în cîmpul problematicii ideologice și, ca urmare, sînt opuși în egală măsură lui Marx, deoarece acesta este un critic al *oricărei* ideologii, indiferent de faptul că ideologia se distanțează (critic) de obiectul real sau se identifică (non-critic) cu acesta. Ca teoretician și non-ideolog Marx nu are de-a face, în gîndire, cu obiectul real; pe toate planurile el este rupt de oricare dintre predecesorii săi care au pornit — într-un fel sau în altul, mai mult sau mai puțin — de la obiectul real și au produs, ca urmare, concepții ideologice. Din cele de mai sus reiese că lui Althusser îi era necesară reliefarea criticii făcută de Marx obiectului cunoașterii — interpretarea menționată a sensului subtitlului *Capitalului* servind de minune tocmai acestei necesități — și, concomitent, voalarea corespunzătoare a criticii pe care tot Marx a făcut-o, în *Capitalul* sau în altă parte, obiectului real (societății capitaliste în general și structurii ei economice în special). În egală măsură era necesar ca el să ocolească orice text în care Marx se referă critic la obiectul real (cum este cazul cu fragmentul reprodus după scrisoarea adresată lui Lassalle) și să justifice sau să preîntîmpine eventualele obiecții aduse acestui procedeu prin teza

[17] De-a lungul întregului studiu, acolo unde ne-am referit la interpretarea althusseriană, am folosit conceptele de *teorie* și *ideologie* în accepția dată de Althusser.

[18] Regăsim aici opinia pe care am exprimat-o mai înainte, anume identificarea criticii-implicite cu critica-explicită, consecință a faptului că teoria (critica-implicită) este considerată, pur și simplu, „critică". Se omite aspectul esențial că o teorie este critică prin faptul că este teorie (nouă), în favoarea sugerării ideii potrivit căreia critica (teoretică) este teorie întrucît este critică. În ce privește problema „rupturii epistemologice" realizată de Marx și importanța ei pentru concepția lui Althusser, ne mărginim la o singură remarcă: „Opoziția tranșantă „știință-ideologie" a fost considerată și este încă laitmotivul althusserian" (S. Karsz, *op. cit.*, p. 17).

[19] Și de data aceasta reîntîlnim o idee avansată anterior: manifesta tendință althusseriană spre eliminarea obiectului real sau, cel puțin, spre diminuarea rolului pe care-l are acesta în constituirea teoriei. Și, pentru a evita o înțelegere eronată, precizăm că prin cuvîntul „eliminare" înțelegem, în cazul de față, eludarea sau respingerea rolului raportului *trăit* al teoreticianului față de obiectul real. O asemenea „eliminare" este posibilă și necesară în științele naturii — deoarece natura nu poate fi obiect de „critică" —, nu însă și în cazul teoriilor sociale care, intrinsec, presupun un raport trăit față de realitatea socială.

„tentațiilor ideologice" (feuerbachiene, hegeliene, empiriste etc.) în fața cărora nu a rezistat gîndirea lui Marx — tentații proeminente în tinerețea sa spirituală ideologică și evanescente (dar nu absente) în perioada de maturitate [20]. Însă, a evita unele texte și a reține altele înseamnă a aplica un cod special în lectura textului integral, un cod care decelează numai anumite „simptome" prestabilite ale acestuia; or, aceasta este chiar esența metodei lecturii simptomale folosită de Althusser. Această metodă de lectură selecționează numai acele elemente ale limbajului care au exclusiv și univoc semnificație cognitivă (teoretică): conceptele teoriei și raporturile dintre acestea (structura teoriei). Expresiile cu semnificație emoțională, imperativă (ideologică, în general) sînt în mod deliberat evitate deoarece nu sînt specifice teoriei; mai mult, ele nu au *nici o legătură* cu teoria propriu-zisă. Ceea ce înseamnă că raportul ideologic al lui Marx cu obiectul real — raport evidențiat tocmai de asemenea expresii — nu a jucat nici un rol în elaborarea teoriei. Mergînd un pas mai departe, putem spune că, orice tip de raport ideologic ar fi avut Marx cu obiectul real, el ar fi putut — în principiu — să desfășoare aceeași „practică teoretică" și să producă aceeași teorie. Nu este greu de admis că această ultimă concluzie este falsă și că, o dată cu ea, trebuie puse la îndoială și acele elemente ale eșafodajului teoretic din care rezultă [21].

Al doilea răspuns nu mai necesită o analiză amănunțită, deoarece ea ne-ar duce exact la antipodul celei precedente: în optica unei interpretări critic-ideologice, Marx devine continuatorul direct al socialismului utopic și al criticii antropologice a religiei desfășurată de Feuerbach. Menținîndu-ne exclusiv în cadrele delimitate prin acest răspuns, vom reliefa de data aceasta opoziția dintre Marx și Hegel, care au avut atitudini diferite față de realitatea social-politică contemporană lor. În acest fel, relațiile din triunghiul Hegel-Feuerbach-Marx sînt cu totul altele comparativ cu cazul anterior. De asemenea, în această perspectivă — și numai în aceasta — pot fi găsite punți de legătură între Marx, pe de o parte, și criticii ideologici de multiple nuanțe ai societății capitaliste în general și ai civilizației occidentale în special (Sartre, Marcuse, Fromm, Ch. Reich, D. Morris etc.), pe de altă parte, chiar dacă din punct de vedere teoretic aceștia se află la distanțe considerabile de Marx. De unde rezultă posibilitatea ca textul marxist să fie supus și unei alte lecturi simptomale, anti-althusseriene, care să releve tocmai acele aspecte ideologice ale gîndirii lui Marx care sînt fie atenuate, fie anihilate de către lectura simptomală folosită de Althusser. Această nouă lectură ar urma să selecționeze în special acele expresii remarcabile prin semnificația lor non-teoretică, ideologică, ceea ce ar contribui la reconstituirea profilului ideologic al lui Marx și, totodată al teoriei sale. Această a doua imagine asupra lui Marx va apare atunci ca înscriindu-se într-un raport de complementaritate față de aceea evidențiată de lectura althusseriană. Însă, o dată admis faptul că ambele interpretări există în mod sintetic și potențial în scrierile marxiste, va trebui să concludem că numai al treilea răspuns, care le reunește pe primele două, corespunde textului marxist integral.

O fundamentare a acestei ultime afirmații o putem obține reluînd lectura fragmentului reprodus din scrisoarea adresată lui Lassalle. Ne amintim că noi am analizat *separat* principalele propoziții care îl compun. Privindu-le din nou, vom constata însă că Marx nu numai că ne spune *ce face* în lucrarea în cauză, ci stabilește și anumite raporturi *între* ceea ce face. Altfel spus, el stabilește o serie de *echi-*

[20] Cît de mari și cît de profunde au fost „tentațiile hegeliene" inconștiente de care Althusser intenționează să-l elibereze pe Marx și cît de dificilă este această încercare putem aprecia, mai bine decît din oricare altă lucrare, citind următoarele rînduri pe care i le-a trimis Marx lui Engels la 14 ianuarie 1858 (în plină perioadă de maturitate): „În metoda mea de prelucrare a materialului mi-a fost de mare ajutor faptul că, absolut întîmplător, am răsfoit din nou *Logica* lui Hegel... Dacă aș mai avea vreodată timp pentru asemenea lucruri, tare aș vrea să fac accesibil înțelegerii omului de rînd, cu ajutorul unei lucrări de 2—3 coli de tipar, elementul rațional din metoda descoperită, dar totodată mistificată de Hegel" (K. Marx, Fr. Engels, *Scrisori despre Capitalul*, București, ESPLP, 1955, p. 69). Întîmplare fericită, după Marx; întîmplare nefastă, după Althusser! Regăsim în acest fragment multe din tabu-urile althusseriene: elementul rațional al dialecticii hegeliene, mistificarea dialecticii de către Hegel, problema lipsei de timp pentru elaborarea metodei etc.

[21] Considerăm, totodată necesar să precizăm că nu socotim interpretarea althusseriană drept o mistificare a concepției lui Marx. În realitate, Althusser elaborează o construcție teoretică care — cel puțin pînă în momentul în care dificultățile explicative interne și criticile marxiste externe au determinat suita de reveniri autocritice ce au zdruncinat *întregul* edificiu, deși autocritica a vizat numai *unele* din componentele sale — este coerentă, consecventă cu sine și remarcabil de pertinentă în multe din aspectele pe care le cuprinde.

valențe funcționale între propozițiile respective, echivalențe care se bazează, evident, pe echivalența intensiunilor acestora. Astfel, el afirmă că teoria obiectului real („expunerea sistemului") este funcțional-echivalentă („este, în același timp") cu critica obiectului real („critica acestuia"). Dar, pe de altă parte, din fraza precedentă aflăm că critica obiectului real („sistemul economiei burgheze prezentat în mod critic") este funcțional-echivalentă („sau, dacă vrei") cu critica obiectului cunoașterii („critica categoriilor economice"). Un raționament tranzitiv între aceste afirmații ne îndreptățește să concludem că „teoria obiectului real", „critica obiectului cunoașterii" și „critica obiectului real" sînt, toate trei, funcțional-echivalente între ele (nu însă și identice), adică avem, într-un singur tot organic, „teoria și critica obiectului real și critica obiectului cunoașterii" (expresie în care ordinea termenilor este indiferentă). Ca urmare, ruperea, izolarea sau absolutizarea oricăreia dintre aceste funcții în dauna celorlalte — ceea ce se întîmplă în fiecare din primele două răspunsuri — este unilaterală și incorectă. Marx a elaborat deci o teorie care are *o funcție explicativă unică* și *o funcție critică dublă*, o teorie care — simultan — explică obiectul (real), critică obiectul (real) și critică non-critica obiectului (real), adică critică obiectul cunoașterii.

Constatăm, astfel, că și pe această cale — pe care am asimilat-o unei analize metateoretice — ajungem la aceeași concluzie ca și pe calea inițială, în care am folosit ca punct de plecare titlurile lucrărilor teoretice de bază ale lui Marx. Ceea ce ne interesează în mod deosebit este faptul că teoria lui Marx referitoare la sistemul economic capitalist (obiectul real) este solidară cu o *atitudine critică* a sa față de același obiect real și, concomitent, față de obiectul cunoașterii. Ne putem imagina astfel că această teorie — teoria *Capitalului* — este un punct de incidență a două direcții critice (și reciproc : o bază pentru aceste direcții determinate) și că un asemenea punct și direcțiile respective formează un *sistem* integrat de elemente interdependente care pot fi înțelese numai în cadrul corelației care se instaurează între ele. Dar, în acest caz, teoria nu poate fi decît ideologică, ceea ce contrazice teza althusseriană a posibilității și necesității rupturii teoreticului de ideologic în cunoașterea faptelor sociale. Mai mult, această concluzie evidențiază, simultan, necesitatea detașării de acele interpretări marxiste care, în căutarea *umanismului lui Marx*, se adresează *cu precădere sau exclusiv* „scrierilor din tinerețe" ale acestuia — și, uneori, chiar și epistolelor sale de adolescent deschis spre spectacolul lumii — pornind de la prejudecata, fixată prin tradiție, ca oricare altă prejudecată, că lucrarea marxistă fundamentală, *Capitalul*, este o operă științifică pură, pentru care filozofia și umanismul nu constituie decît o amintire. Umanismul nescris din *Capitalul* își așteaptă, totuși, propria sa lectură originală și exhaustivă...

4.O sumară trecere în revistă a evoluției gîndirii althusseriene în problema pe care am avut-o în vedere mai sus evidențiază o parțială confirmare a concluziilor enunțate. Este vorba, în primul rînd, de o confirmare, întrucît „tăietura epistemologică" — care, indirect, formează subiectul referirilor de față — nu mai este privită de către Althusser ca punctul central și unic al intervenției revoluționare a lui Marx în filozofie : „Este imposibil să se reducă filozofia la știință, revoluția lui Marx la « tăietura epistemologică ». Revoluția filozofică a lui Marx a determinat « tăietura epistemologică » ca una din condițiile posibilității sale" [22]. De asemenea, în al doilea rînd, avem de-a face cu o confirmare prin faptul că Althusser acceptă teza că Marx nu a realizat o ruptură cu ideologia „în general", ci numai cu „ideologia burgheză" [23]. Totuși, aceste confirmări rămîn încă doar parțiale prin faptul că teoria marxistă a istoriei, materialismul istoric, continuă să fie considerată drept știință care întrunește toate condițiile intrinseci ale științelor naturii [24], ceea ce face foarte dificil de înțeles modul în care o poziție ideologică se poate asocia *din exterior* cu o cunoaștere științifică în condițiile în care se admite, totodată, radicalismul rupturii dintre ideologie și știință, dintre ideologic și științific. Căci, dacă este adevărat că „orice discurs științific este prin definiție un discurs fără subiect... (și că) nu există un « subiect »

[22] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 58.

[23] L. Althusser, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, în „La Pensée", nr. 183/1975, p. 9 și urm.

[24] L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette Littérature, 1974, p. 44 și urm. Faptul că Althusser subestimase această problemă rezultă și din numeroasele critici care îi fuseseră consacrate : „Discontinuitățile, relative nu au nimic absolut. Noțiunile de « tăietură » și « epistemologie » tind să reducă, să distrugă dialectica în calitate de metodă, de mișcare și concept al mișcării... Nu aici se găsește terenul rupturii. Ea este mai radicală întrucît este *politică*" (H. Lefebvre, *Les paradoxes d'Althusser* — în „L'Homme et la société", nr. 13/1969, p. 7).

al științei" [25], nu putem explica condiționarea științei de către ideologie în situația în care „categoria de subiect este constitutivă pentru orice ideologie, oricare ar fi determinația ei (regională sau de clasă) și oricare ar fi momentul istoric — deoarece ideologia nu are istorie" [26]. De unde rezultă necesitatea reconsiderării interpretării althusseriene a conceptului de „ideologie" — acest „întreg spiritual" vag definit, care însumează întreaga conștiință inconștientă de sine a omului — prin natură „animal ideologic", după Althusser, mai puțin „conștiința științifică". Această reconsiderare se lasă încă așteptată, iar autocritica se cere a fi continuată. Re-citirea lui Marx rămîne deci, mai departe, o problemă a contemporaneității.

[25] *Ibidem*, p. 29.

[26] L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, în „La Pénsée", nr. 151/1970, p. 29—30.

ORIGINALITATEA FUNDAMENTULUI FILOZOFIC AL DISERTAȚIEI DE DOCTORAT A LUI KARL MARX

DE

GHEORGHE BOTIȘ

La începutul anului 1839, Marx se orienta spre studiul intens al istoriei filozofiei, acordînd o atenție deosebită gîndirii filozofice a antichității. Rodul acestei munci asidue au fost cele șapte caiete de studii preliminare cunoscute sub titlul *Caiete de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice* (1839), care au servit ca material pregătitor disertației sale de doctorat, susținută la Universitatea din Jena, *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur* (1841). Sînt primele lucrări cu specific filozofic ale lui Marx prin care el își face intrarea pe arena filozofiei.

Poziția originală a tînărului Marx se evidențiază din analiza cîtorva momente importante ale amintitelor scrieri.

În primul rînd, ne reține atenția însăși *alegerea temei* de cercetare. De ce Marx s-a oprit tocmai asupra lui Democrit și Epicur? La prima vedere, tema disertației pare pur academică. Examinarea atentă a mobilurilor care l-au determinat pe autorul ei să se orienteze spre o asemenea problematică ne dezvăluie însă cu totul alte aspecte.

De la început precizăm că alegerea subiectului tezei de doctorat de către Marx nu este întîmplătoare, ea avînd legătură cu evenimentele petrecute în Prusia acelor ani. Aplecîndu-se cu migală asupra trecutului, Marx își propunea să cerceteze, de fapt, *atitudinea filozofiei față de lume*. Considerăm că Jean-Marc Gabaude a surprins un aspect esențial al disertației lui Marx, cînd scrie că alegerea subiectului ei i-a dat ocazia autorului „să reflecteze asupra semnificației și puterii filozofiei" [1].

Studiul filozofilor antici l-a dus pe Marx la concluzia necesității orientării filozofiei spre lume. Se știe că sofiștii (Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias) și Socrate își îndreptau filozofia spre om, ea devenind preponderent *antropologică*. Sofiștii (secolul al V-lea î.e.n.) predau cunoștințe de politică, de retorică și de filozofie cu scopul de a pregăti tineretul pentru participarea la viața publică. Conducîndu-se după principiul „cunoaște-te pe tine însuți", Socrate considera că obiectul principal al cunoașterii este omul, problematica lui. Prin aceasta, sofiștii și Socrate au pus bazele unei orientări *practice* în filozofie, continuată de stoici, sceptici și epicurieni pentru care esența filozofiei va deveni etica.

Atitudinea lui Marx față de filozofii antici menționați era deosebită de cea a lui Hegel. Marx vedea în filozofia naturii a lui Democrit și Epicur cheia înțelegerii filozofiei grecești, iar la sofiști aprecia strădania de a lega filozofia de viața oamenilor. Pe de altă parte, Hegel avea o atitudine diametral opusă față de materialiștii antici. „Pentru cugetările filozofice ale lui Epicur, scria el, nu putem avea considerație; sau, mai curînd, ele nici nu sînt cugetări" [2]. Este sintetizată, aici,

[1] Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, 1970, p. 21.

[2] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, București, Edit. Academiei, vol. 2, 1964, p. 66.

întreaga antipatie a lui Hegel față de materialism.

Deși considera că, în linii generale, Hegel a schițat corect trăsăturile fundamentale ale epicureismului, stoicismului și scepticismului, și că concepția sa inaugurează „istoriografia filozofiei în genere", Marx arăta că „ceea ce numea el (Hegel, n.n.) speculativ par excellence îl împiedica să-și dea seama de marea importanță pe care aceste sisteme (ale filozofiei epicuriene, stoice și sceptice, n.n.) o au pentru istoria filozofiei elene și pentru spiritul elen în general" [3].

Se poate observa că, încă de pe atunci, Marx aprecia critic filozofia hegeliană, sesizînd unele neajunsuri ale ei.

Apoi, faptul că Marx s-a orientat spre filozofia celor mai mari materialiști antici, Democrit și Epicur, nu este întîmplător. El dorea să repună în drepturi atomistica greacă. Simpatiile sale, spre deosebire de Hegel, se îndreaptă spre filozofia lui Epicur. Care era resortul acestei atracții?

F. Mehring explică orientarea lui Marx spre filozofia epicuriană prin faptul că el „se entuziasmează" [4] mai mult pentru reflecțiile lui Epicur decît pentru cele ale lui Democrit.

După părerea noastră, rădăcinile acestui „entuziasm" rezidă în materialismul filozofiei epicuriene, în raționalismul iluminist și ateismul său și, în fine, în încercarea ei de a fundamenta posibilitatea libertății umane.

Marx își propunea să dezvăluie în ce constă adevărata deosebire dintre fizica lui Democrit și cea a lui Epicur. Pînă la el, gînditorii s-au mulțumit, fie să arate strînsa legătură și asemănarea ce există între sistemele filozofice ale celor doi gînditori materialiști antici, fie să le identifice. Dar dacă fizica lui Epicur se aseamănă cu cea a lui Democrit, lumea fiind, după ambii, alcătuită din atomi și vid care formează lumi infinite, nu este mai puțin adevărat că nu se poate pune semnul identității între cele două concepții filozofice. Pe bună dreptate, Marx respinge interpretările care, aidoma celei hegeliene, reduceau atomistica lui Epicur la cea a lui Leucip sau Democrit. *Adevărata deosebire* dintre fizica lui Democrit și fizica lui Epicur, observă Marx, trebuie căutată *în modul în care ei au înțeles raportul dintre necesitate și întîmplare, dintre necesitate și libertate.*

În prealabil, Marx analizează concepția lui Epicur despre atomi. El arată că Epicur concepe atomii ca fiind „corpuri absolut independente" [5], care pot săvîrși în vid o triplă mișcare: 1) căderea în linie dreaptă; 2) *devierea* de la linia dreaptă; 3) respingerea reciprocă a atomilor.

Spre deosebire de Democrit care susținea că atomii se mișcă în vid în mod necesar rectiliniar, Epicur arată că atomii pot săvîrși în mod spontan *abateri* de la această linie de mișcare, abateri ce se produc de la sine și *întîmplător*. Devierea este elementul original al filozofiei epicuriene, specificul său calitativ în raport cu filozofia democritiană. Marx a înțeles faptul că *ideea clinamen*-ului (devierii) reprezintă *esența întregii filozofii epicuriene* și nu numai a fizicii sale. „*Fapt este*, scria el, *că devierea atomului de la linia dreaptă nu este o determinație particulară ce se întîlnește întîmplător în fizica epicuriană. Dimpotrivă, legea pe care o exprimă ea străbate întreaga filozofie epicuriană, dar în așa fel încît — după cum se înțelege de la sine — modul determinat de a fi al manifestării ei depinde de sfera în care se aplică*" [6].

Devierea atomilor de la linia dreaptă reprezintă o idee *dialectică* pe care Marx a pus-o în evidență cu deosebită claritate. Ea face posibilă întîlnirea atomilor, ciocnirile datorită cărora se formează lumea. Totodată, concepția despre atom, arată Marx, i-a servit lui Epicur drept bază pentru concepția sa despre om.

Țelul filozofiei epicureiene este elaborarea unei etici a cărei trăsătură distinctivă este *individualismul*, ea referindu-se la fericirea *insului* uman. Evident, se resimte aici influența procesului de decădere a Greciei din acea perioadă, măcinată de o puternică criză economică și politică. Totuși, în situația respectivă, Epicur are marele merit, subliniat de Marx, de a fi crezut în *posibilitatea libertății omului*, posibilitate implicată în concepția sa despre caracteristicile atomului.

Într-adevăr, cum putem interpreta, de pildă, respingerea hotărîtă de către Epicur a destinului, această forță implacabilă considerată de mulți gînditori ca fiind adevăratul stăpîn al lumii de care depinde soarta tuturor lucrurilor și fenomenelor, decît ca o deschidere spre libertate?

După Epicur, fenomenele nu sînt produsul oarbei necesități: unele apar în mod necesar, altele întîmplător, altele depind de noi înșine. Prin aceasta, el reliefa, implicit, multitudinea căilor care duc spre libertate.

Nu putem să nu observăm, aici, o apropiere de vederi între tînărul Marx și anticul Epicur. Marx, al cărui țel era de a asigura libertatea și fericirea semenilor săi, nutrea convingerea că regimul reacționar prusac poate fi înlătu-

---

[3] K. Marx, *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit* si *filozofia naturii la Epicur*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 24.

[4] F. Mehring, *La thèse de Karl Marx sur Démocrit et Epicure*, în „La Nouvelle critique", 1955, nr. 61, p. 29.

[5] K. Marx, *op. cit.*, p. 44.

[6] K. Marx, *op. cit.*, p. 45.

rat, că libertatea *poate fi dobîndită* în Germania acelor ani.

Dar Epicur nu a rezolvat adecvat problema libertății. El considera că omul își dobîndește libertatea prin *abstragere:* după cum atomul se eliberează prin abstragere, prin deviere de la „existența sa relativă", linia dreaptă, tot așa omul devine liber, adică își dobîndește „singularitatea abstractă", prin izolarea de ceilalți oameni. În contextul social-istoric în care a trăit Epicur — perioada decăderii societății grecești — problema principală era „conservarea personalității în condițiile lumii care se destrăma" [7]. De aceea, concepția sa despre libertate are o justificare istorică. Însă filozofia epicuriană fundamentează doar *posibilitatea* libertății umane și nu realizarea ei definitivă. Meritul său incontestabil este că a legat libertatea de om și de activitatea lui.

Apreciind acest fapt, Marx arată, totodată, în ce constă insuficiența concepției lui Epicur despre libertate. Omul, arăta Marx, nu poate fi liber îndepărtîndu-se de lume. A considera că omul devine liber prin izolarea sa de lume, înseamnă a-l lipsi de posibilitatea de a acționa practic asupra ei. După cum arată A. Cornu, „Împins de dorința de a asigura libertatea omului într-o lume pe care nu o poate domina și care îl oprimă, Epicur... dădea libertății un caracter abstract din faptul că ea exista, după el, nu în lume ci în afara ei" [8].

După Marx, a fi liber înseamnă a cunoaște și înțelege necesitatea obiectivă — aceasta fiind, însă, doar o premisă a libertății — dublată de acțiunea *practică*, în cunoștință de cauză, a omului. El considera că problema libertății nu poate fi rezolvată decît aprofundînd raportul dialectic dintre necesitate și libertate, cu alte cuvinte, în raportul dintre om și lume (societate) și nu privindu-l pe om în izolarea și autonomia lui abstractă, asemenea atomului epicurian. Marx, scrie Jean-Marc Gabaude, „își propune să înțeleagă relațiile dintre om și lume cu scopul de a acționa" [9].

Problema fundamentală, care constituie obiectul analizelor lui Marx, este *unitatea dintre om și lume*, pe care o expune sub forma *unității dintre filozofie și viață*. Legătura cu viața reprezintă, după el, imperativul major al filozofiei.

Cu acest prilej, Marx continuă critica filozofiei hegeliene. Reținînd de la gînditorul clasic german latura activă a filozofiei sale și dialectica ei, el deosebește, totodată, între latura *esoterică, ateist revoluționară* a acesteia și latura sa *exoterică*, cea care l-a condus pe Hegel la unele concesii față de reacțiunea prusacă. În același timp, aderînd la ideea hegeliană a integrării profunde a spiritului în lume, Marx nu reduce, cum observă A. Cornu, existența la spirit și nu face din Ideea absolută elementul motor al istoriei. Unitatea dintre existență și spirit, redusă de Hegel la o identitate, dobîndește la Marx forma unei „întrepătrunderi", a unei „interacțiuni" [10].

Raportul dintre filozofie și lume prezintă, după Marx, două laturi.

Prin latura *„pur obiectivă"* Marx încearcă să explice trecerea de la activitatea teoretico-filozofică („spiritul teoretic devenit liber în sine") spre activitatea practică („energia practică"). Această trecere este concepută de el ca „o lege psihologică" [11].

Ideea unității organice dintre filozofie și lume este extrem de valoroasă. Sarcina filozofiei este, după opinia lui Marx, să facă lumea „filozofică", adică rațională. Concepînd raportul dintre filozofie și lume ca pe o interacțiune reciprocă, el declară că „pe măsură ce lumea devine filozofică, filozofia devine lumească" [12]. De aceea, filozofia nu-și poate învinge propriile sale limite și insuficiențe decît combătînd lipsurile lumii: realizarea filozofiei „este în același timp pierderea ei", iar „ceea ce ea combate în afara ei (în lume, i.n.) este propria ei lipsă interioară..." [13].

Relația dialectică dintre filozofie și lume se prezintă ca o alternanță între integrarea filozofiei în lume, ca totalitate concretă, și opoziția față de ea, ca totalitate abstractă, cînd, în calitatea de *„voință"* are menirea de a transforma lumea făcînd-o rațională și, astfel, unindu-se cu ea. Precizînd această teză, Marx arată că există în istoria lumii momente esențiale, precum sistemele filozofice ale lui Aristotel și Hegel, cînd lumea, dobîndind un conținut rațional, se contopește cu filozofia, care primește caracterul unei totalități concrete. Dar, continuă el, în cursul dezvoltării istorice, lumea își pierde caracterul rațional, devine irațională, ceea ce duce la distrugerea unității dintre filozofie și lume. Ruptă de lume și opusă ei, filozofia ia forma unei totalități abstracte. Asemenea momente ar fi reprezentate, consideră Marx, de filozofiile post-aristotelice ale conștiinței de sine (epicureismul, stoicismul, scepticismul),

---

[7] N. I. Lapin, *Molodoi Marks*, Moskva, 1968, p. 31.

[8] A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, Leur vie et leur œuvre*, vol. 1, P.U.F., Paris, 1955, p. 201.

[9] Jean-Marc Gabaude, *op. cit.*, p. 22.

[10] A. Cornu, *Les œuvres de jeunesse de Karl Marx*, în „La Pensée", 1954, nr. 54, p. 69.

[11] K. Marx, *op. cit.*, p. 79.

[12] K. Marx, *op. cit.*, p. 79.

[13] *Ibidem.*

precum şi de filozofia tinerilor hegelieni. Problema care se pune acum este restabilirea unităţii dintre filozofie şi lume.

Marx subliniază uriaşul rol transformator al filozofiei asupra lumii. Şi cum raportul dintre filozofie şi lume este conceput de el sub forma unei interacţiuni, se înţelege că odată ce filozofia transformă lumea, se transformă, totodată, şi pe sine. Citim în teza sa de doctorat : ,,Chiar din acest raport, care în realizarea filozofiei se opune lumii, reiese că acestor conştiinţe de sine singulare (= ,,purtătorii spirituali" ai unei filozofii — n. ns.) le este proprie întotdeauna *o revendicare cu două tăişuri :* un tăiş este îndreptat împotriva lumii, celălalt împotriva filozofiei înseşi"[14].

Să reţinem, de asemenea, faptul că Marx concepe unitatea dintre filozofie şi lume ca fiind *temporară şi contradictorie :* armonia este înlocuită prin luptă, iar revoluţia, rezultată în urma accentuării opoziţiei dintre ele, restabileşte armonia iniţială. Iar întrucît filozofia nu poate exista decît în şi prin oamenii care gîndesc, conflictul dintre ea şi lume nu este altceva decît expresia opoziţiei dintre om, înzestrat cu gîndire logică, cu raţiune, şi lumea nelogică, neraţională, în care el trăieşte. Evident, poziţia pe care se situează Marx în analiza raportului dintre filozofie şi lume este încă de sorginte idealistă. Atitudinea filozofiei faţă de lume îi apare ca fiind, în primul rînd, teoretică, în măsura în care consideră că ,,*practica* filozofiei e şi ea *teoretică*"[15], manifestîndu-se sub forma *criticii* realităţii. De aici, relaţia dintre filozofie şi lume este concepută sub forma unui ,,raport de reflexie", adică a unui *proces intelectual*, întrucît, spune Marx, ,,*forma de reflexie... exprimă raportarea gîndirii* (şi, implicit, a filozofiei, — n.n.) *la existenţă* (şi, deci la lume, n.n.), *relaţia dintre ele*"[16].

Rezultă, deci, că primordialitatea, în raportul arătat, revine încă, în dizertaţia de doctorat a lui Marx, activităţii teoretice, criticii realităţii şi nu activităţii materiale.

Concepţia lui Marx despre filozofie poartă de asemenea, amprenta *iluminismului raţionalist şi a ateismului său militant.*

Şi din acest punct de vedere constatăm că Marx nu s-a oprit întîmplător la filozofia lui Epicur. Acesta este considerat drept cel mai mare iluminist al antichităţii şi, în acelaşi timp, un adversar hotărît al religiei. Epicur îşi dădea seama că credinţele religioase şi teama faţă de zei îşi au fundamentul în ignoranţa oamenilor, în necunoaşterea şi neînţelegerea de către ei a legilor naturii. De aceea, filozoful grec îşi propune, lucru subliniat de Marx, să explice ,,oamenilor din mulţime", neinstruiţi, esenţa izvorului principal al credinţei lor în zei. Acest izvor este, după el, teama faţă de moarte rezultată din necunoaşterea morţii ca fenomen biologic natural şi, în consecinţă, neacceptarea ei. Întocmai ca şi iluminiştii epocii moderne, anticul Epicur considera că singurul mijloc pentru combaterea religiei îl constituie răspîndirea ştiinţei şi culturii în rîndul maselor neştiutoare.

Raţionalismul lui Epicur, consideră Marx, constă în tentativa sa de a combate tot ceea ce limitează puterea raţiunii umane. Astfel, el se ridică împotriva teologiei, providenţei, astrologiei, mitologiei, superstiţiilor etc. Prin atitudinea sa, consideră Marx, Epicur ,,se ridică împotriva concepţiei despre lume a întregului popor grec"[17], care făcea din adorarea corpurilor cereşti un cult. Epicur se străduia să-i convingă pe oameni de inutilitatea credinţei în adorarea corpurilor cereşti, făcînd eforturi ,,să înlăture elementul miraculos" şi insistînd ,,să dea (fenomenelor cereşti, n.n.) nu o singură explicaţie, ci mai multe"[18].

În impresiile puternice pe care fenomenele cereşti şi meteorologice le produceau asupra oamenilor, atomiştii antici (Democrit, Epicur, Lucreţiu) descoperă una dintre rădăcinile credinţei în zei. Iată de ce lupta împotriva filozofilor care ofereau explicaţii mistice fenomenelor cereşti, combaterea astrologiei, erau puse de Epicur pe primul plan, constituind momentul iniţial, punctul de plecare al ateismului său. De aici, Epicur, arată Marx, se îndreaptă hotărît spre critica religiei, miezul concepţiei sale ateiste.

Trebuie să precizăm însă că atomiştii antici nu negau orice religie, ci numai pe aceea care îşi baza credinţa pe zei înzestraţi cu capacitate de acţiune asupra lumii ; ei respingeau doar acea religie ,,cvasi-contractuală, concepută ca legătură între zei şi oameni"[19]. Ei admiteau religia bazată pe zei neacţionali. În acelaşi fel concepe şi Epicur existenţa zeilor. După cum arată Marx, zeii epicurieni ,,*evită lumea*, nu se sinchisesc de ea şi sălăşluiesc în afara ei", sînt ,,nepăsători faţă de noi şi de lume, nu ascultă nici o rugă". Ca atare, ei sînt ,,adoraţi pentru frumuseţea lor, pentru maiestatea lor şi pentru natura lor superioară, şi nu pentru vreun folos"[20]. Zeii lui Epicur sînt, după expresia lui Marx, ,,*zeii plastici ai artei gre-*

[14] K. Marx, *op. cit.*, p. 80.
[15] K. Marx, *op. cit.*, p. 79.
[16] *Ibidem*, p. 36.
[17] K Marx, *op. cit.*, p. 60.
[18] *Ibidem*, Vezi *Caiete de istorie a filozofiei epicuriene, stoice şi sceptice*, p. 120.
[19] Jean-Marc Gabaude, *op. cit.*, p. 176.
[20] K. Marx, *Deosebirea...*, în *op. cit.*, p. 45.

cești" [21]. Ei reprezintă modelul etic și axiologic al omului perfect, caracterizat prin individualism, prietenie, libertate și fericire.

După Epicur, divinitatea este alcătuită, „din atomi mai mici și mai fini" [22]. Însă, cum atomul nu este decît „cea mai generală formă de concept" rezultă că divinitatea nu este altceva decît un concept, o noțiune.

În înțelegerea acestui aspect, aportul lui Marx este decisiv. El arată că atomul epicurian „rămîne abstracta ființare în sine, de pildă, a persoanei, a înțeleptului sau a divinității" [23]. Analizele sale converg spre concluzia că Epicur a fost un dușman neîmpăcat al religiei.

Poate fi sesizată aici o anumită apropiere de vederi între tînărul Marx și ateul Epicur. Făcînd parte din stînga hegeliană ai cărei reprezentanți se orientau spre critica religiei, prin intermediul căreia intenționau să facă critica politicii, politica fiind în acele condiții un domeniu foarte spinos, cum spune Engels, K. Marx nu putea rămîne străin de această problemă. Atitudinea sa critică față de religie este, însă, mult mai radicală decît a celorlalți membri ai „Clubului doctorilor" din Berlin. El își dădea seama de incompatibilitatea dintre știință și religie, dintre rațiune și divinitate. „*Ceea ce o anumită țară este pentru anumiți zei străini*, scrie el, *este țara rațiunii pentru dumnezeu în general, adică un ținut în care existența lui încetează*" [24]. De aceea, Marx contestă valabilitatea argumentului ontologic privind existența lui dumnezeu, argument care, bazîndu-se pe posibilitatea formală, asimila o existență reală unui concept. Ca atare, conchide el, „dovezile privind existența lui dumnezeu nu sînt decît dovezi pentru existența conștiinței de sine umane esențiale, explicări logice ale acesteia", adică „dovezi care demonstrează inexistența lui și infirmă toate reprezentările despre dumnezeu" [25]. Argumentul ontologic nu demonstrează existența reală a lui Dumnezeu, ci pura sa reprezentare, ideea lui.

Plecînd de aici, Marx neagă categoric religia ca produs al conștiinței și pune în fața filozofiei problema luptei împotriva ei. Evocînd mitul lui Prometeu, „cel mai nobil sfînt și martir din calendarul filozofic" [26], Marx arată că acest mit trebuie să constituie pentru filozofie simbolul propriei sale poziții revoluționare : „Profesiunea de credință a lui Prometeu : « Într-un cuvînt, urăsc pe toți acești zei », este propria ei profesiune de credină (a filozofiei, n.n.), propria ei maximă" [27].

Ateismul tînărului Marx a constituit expresia nemijlocită a luptei sale politice împotriva absolutismului german care instaurase o orînduire nelogică, nerațională, care alimenta credința oamenilor în Dumnezeu. Și cum existența lui Dumnezeu se bazează pe o reprezentare nelogică, al cărei izvor îl constituie o lume nerațională, concluzia sa firească era că pentru a desființa religia trebuie desființată, în prealabil, însăși această lume irațională.

Așadar, lupta împotriva religiei se împletea la Marx cu lupta împotriva condițiilor care o generau. Iată scopul major al analizelor sale : transformarea revoluționară a lumii prin forța filozofiei. O asemenea filozofie transformatoare trebuia să fie, după el, raționalistă, iluministă și ateistă.

În fine, Marx se detașează de filozofia hegeliană, dezvoltînd o concepție originală, prin *scopul propus*, făcînd prima încercare de a găsi o filozofie legată de realitățile sociale, dar care să nu fie lipsită de concepte ca : mișcare, dezvoltare, libertate. Aceasta era în concordanță cu concepția sa despre filozofie ca instrument de transformare revoluționară a lumii. Și de această dată constatăm că studiul filozofiei lui Epicur părea să-i ofere unele temeiuri în această direcție.

Prezența elementelor originale de gîndire menționate nu ne îndreptățește însă să afirmăm că asistăm aici la trecerea lui Marx de la idealism la materialism ; cu toate sclipirile sale geniale, Marx rămîne încă pe poziții idealiste de gîndire, în speță, hegeliene. Astfel, caracterizînd filozofia dascălului său, Marx nota în cel de-al șaselea *Caiet de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice* : „Dar asemenea lui Prometeu, care, după ce a răpit focul din cer, începe să construiască case și să se statornicească pe pămînt, filozofia, după ce a cuprins lumea întreagă, se ridică împotriva lumii fenomenelor. Așa este în zilele noastre filozofia hegeliană" [28]. Iar în teza sa de doctorat, el nota că „idealismul nu este o fantezie, ci un adevăr" [29].

Din nou, caracterul activ, dialectica și obiectivitatea filozofiei marelui gînditor german l-au fascinat pe Marx. Vom nota însă, odată cu E. Bottigelli, că elementele amintite reținute de Marx din doctrina lui Hegel vor deschide posibilități ieșirii lui din limitele sistemului filozofic hegelian [30]. Deși rămîne încă pe poziții idealiste, la Marx apar, deja,

[21] *Ibidem*, p. 46.
[22] *Ibidem*, p. 212.
[23] *Ibidem*, p. 212.
[24] K. Marx, *Deosebirea...*, în *op. cit.*, p. 100.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*, p. 25.
[27] *Ibidem*, p. 24.
[28] K. Marx, *op. cit.*, p. 197.
[29] K. Marx, *Deosebirea...*, în *op. cit.*, p. 21.
[30] E. Bottigelli, *Le chemin de Marx*, în „La Nouvelle Critique", 1955, nr. 62, p. 118.

după cum subliniază același autor, „calitățile de spirit care constituie o marcă a caracterului său : nevoia de rigoare intelectuală care l-a făcut să meargă mai departe decît discipolii săi în aprecierea și reevaluarea hegelianismului. Un radicalism filozofic care l-a situat direct în centrul luptelor" [31].

Poziția originală a lui Marx îl deosebea, totodată, și de tinerii hegelieni. Dacă aceștia din urmă, printr-o reîntoarcere la Fichte, opuneau filozofia lumii, țelul lui Marx era, dimpotrivă, apropierea, unirea lor. Nemulțumit de caracterul speculativ, abstract, al filozofiei tinerilor hegelieni, Marx îi numește „figuri secundare, sîcîitoare, lipsite de orice individualitate", care „se ascund în spatele vreunui gigant de altă dată al filozofiei". Ei sînt îmbrăcați în „piele de leu" de sub care însă „încep să se vadă urechile măgarului" [32].

Apropiat de tinerii hegelieni din punct de vedere filozofic, Marx se deosebea de ei pe planul luptei politice : el concepea filozofia ca mijloc de transformare a lumii. Crezul său filozofic este surprins în frumoasele rînduri scrise în *Prefață* la disertația sa : „Iar jalnicelor suflete de iepuri care jubilează pe tema aparentei înrăutățiri a poziției filozofiei în societate, ea le răspunde cu cuvintele pe care Prometeu le-a adresat lui Hermes, slujitorul zeilor :

/ Nefericirea mea — ia bine seama —
Nu vreau s-o schimb cu-a ta slugărnicie :
Țin rob a fi acestei stînci mai bine
Decît blînd oăcar lui Zeus ca tine » [33].

Așadar, Marx se situează încă în primele sale lucrări filozofice pe o poziție proprie, originală în filozofie. El căuta o filozofie capabilă să răstoarne o lume irațională, nelogică, așa cum era Prusia timpului său. Și aceste căutări febrile trebuiau să-l ducă, în curînd, cu necesitate, la descoperirea acelei filozofii transformatoare, așa cum o va concepe în *Tezele despre Feuerbach* (1845). Totodată, acest itinerar filozofic netezea și un itinerar politic. Căutînd o nouă filozofie, Marx se pregătea el însuși în vederea participării la viitoarele lupte politico-sociale.

Pentru a rupe complet și definitiv cu idealismul și pentru a elabora o nouă filozofie, revoluționară, era nevoie de contactul viu, direct, cu problemele social-politice ale Germaniei, lucru pe care îl va face în calitate de ziarist la „Gazeta renană" (1842—1843). Practica social-politică va determina și o schimbare a poziției sale filozofice.

[31] E. Bottigelli, *Genèse du socialisme cientifique*, Ed. Sociales, Paris, 1967, p. 70.
[32] K. Marx, *op. cit.*, p. 81.
[33] *Ibidem* p. 25.

Les études philosophiques

(Franța)

Nr. 1/1978

ARISTOTEL ȘI ARISTOTELISMUL

Din sumar : PIERRE AUBENQUE, Originile doctrinei despre analogia ființei. Despre istoria unui contrasens ; MICHEL NARCY, Aristotel și geometria ; D. O'BRIEN, Aristotel și categoria de cantitate ; FRANÇOISE CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Aristotel, G. E. More și G. Ryle. Influența lui Aristotel asupra filozofiei analitice engleze ; PIERRE HADAT, O cheie pentru *Cugetările* lui Marc Aureliu : cei trei *topoi* filozofici după Epictet

PROBLEMA REVOLUȚIEI RADICALE ȘI DIALECTICA EI ÎN OPERA LUI KARL MARX

DE

TRAIAN POP

1. PRIN FILOZOFIE SPRE CONCEPTUL DE REVOLUȚIE RADICALĂ

Una din problemele esențiale ale filozofiei istoriei elaborată de Marx este problema revoluției proletare, definită de el drept *revoluție radicală*.

Într-o subtilă și fecundă viziune materialist-dialectică, revoluția radicală este înfățișată drept consecința spre care duce atît istoria reală a omenirii, cît și filozofia pusă în slujba ei.

Deznodămîntul revoluției radicale, impus de istoria reală a omenirii, a fost înțeles de către Marx prin tălmăcirea filozofică a acestei istorii din unghiul de vedere al practicii. Încă de prin 1839 el constata existența în istorie a unor momente cînd filozofia își aruncă privirile asupra lumii exterioare, urmărind nu numai înțelegerea, ci și schimbarea ei și vorbea de transformarea filozofiei în energie și atitudine practică față de realitate [1].

Edificat apoi asupra caracterului legic al acestei constatări, în 1842 Marx afirma categoric că „vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei" [2].

Prin conținutul ei, filozofia — ca voință sau transformare a spiritului teoretic în energie practică, ca opoziție față de filozofiile sistemice, introspective, reduse la o totalitate abstractă — , se raportează la lume bazîndu-se pe limbajul faptelor : „Nu căutăm să anticipăm în mod dogmatic viitorul, — îi scria în acest sens Marx lui Ruge — , ci ... abia prin critica lumii vechi vrem să găsim lumea nouă. Pînă acum filozofii țineau în sertarul mesei lor de lucru soluția tuturor enigmelor și proasta lume exoterică n-avea decît să deschidă gura pentru ca porumbeii științei absolute să-i pice gata fripți. Acum filozofia a devenit lumească și dovada cea mai incontestabilă în această privință o constituie faptul că însăși conștiința filozofică a fost atrasă în vîltoarea luptei nu numai din punct de vedere exterior, ci și interior" [3]. Expresia acestui fapt o constituie deziderатul (pentru Marx programatic) *unei critici necruțătoare a stării de lucruri existente*, ceea ce însemna relaționarea internă a politicii și filozofiei, încorporarea partinității și, prin ea, a valorii politice în filozofie.

Această simbioză nu însemna cîtuși de puțin, atrăgea atenția Marx, a coborî de la *hauteur des principes*, ci, dimpotrivă, imprimarea unei consecvențe depline rațiunii, deschiderea logos-ului spre *adevărul social*, rămas umbrit sau acoperit chiar în cea mai mare parte a sa, prin sistemele de gîndire anterioare marxismului. În deceniul al cincilea al secolului trecut, acest adevăr — impus de recunoașterea iminenței revoluției pe continentul european măcinat de multiple și diverse contradicții — se particulariza prin redeșteptarea și așezarea pe temelia raționalismului propriu materialismului dialectic și istoric și a practicii sociale, a sentimentului demnității umane, care, potrivit aprecierii lui Marx, „a pierit din lume odată cu grecii și care sub creștinism a dispărut în mirajul amăgitor al cerului" [4]. În măsura în care gîndirea modernă a cultivat acest sentiment, l-a cultivat de pe pozițiile interesului privat burghez, imprimîndu-i amprenta egoismului inerent acestui interes.

Reașezat pe temeiurile mai sus amintite, sentimentul demnității umane își are drept cadru de împlinire societatea transformată „într-o comunitate de oameni uniți întru realizarea scopurilor lor supreme" [5], ca să folosim expresia lui Marx, luată ca *o primă definiție a comunismului* realizabil prin revoluția radicală.

Prin manifestările ei, filozofia aflată în slujba istoriei are drept sarcină prioritară „să demaște înstrăinarea de sine în formele ei *profane*", adăugîndu-i conștiința înstrăinării și transformînd pe acest temei „critica cerului în critica pămîntului, *critica religiei* în *critica dreptului*, *critica teologiei* în *critica politicii*" [6]. Ea ajunge, astfel, și prin *manifestările* ei, la aceeași raportare față de lume pe care o impune *conținutul* ei. *Scopul* e și el același : triumful adevărului social și prin el al demni-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 197.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 107.

[3] *Ibidem*, p. 379.

[4] *Ibidem*, p. 373.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 414.

tății umane, dezvăluirea necesității unui nou cadru social (= comunismul) de înfăptuire a acestora. Privind lucrurile într-un plan mai larg, interdependența (cea lăuntrică și cea exterioară) dintre filozofie și lume are drept numitor comun, în concepția lui Marx, „reforma conștiinței", care constă „în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință, în a o trezi din visul ei despre sine însăși, în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni", în a da formelor de înstrăinare umană, oricare ar fi ele (religioasă, politică, economică etc.), „forma omenească conștientă de sine însăși" [7]. În fine, mai trebuie precizat că, potrivit concepției lui Marx, numai în ipostaza acestei duble relaționări cu lumea filozofia poate juca rolul de armă spirituală în mîinile proletariatului, de *creier al emancipării omului*. Prin aceasta, filozofia întemeiată de Marx apare ca *filozofie a unității dintre teorie și practică* sau ca interferare a funcțiilor teoretico-explicative și atitudinal-praxiologice, ca un cadru superior de manifestare a spiritului omenesc, opus atît practicismului îngust, mărginit, cît și teoretizării abstracte.

2. NOTE DEFINITORII ALE CONCEPTULUI DE REVOLUȚIE RADICALĂ

În concepția lui Marx, comunismul, ca „forma necesară și principiul dinamic al viitorului apropiat", trebuie înțeles nu ca formă și principiu în sine, circumscrise într-o categorie și esență abstractă, ci ca „momentul *real*, necesar al emancipării și recîștigării omului" [8], ca o „*readucere* a lumii omenești, a relațiilor la *omul* însuși", ca o cunoaștere și organizare de către om a forțelor sale proprii ca forțe *sociale*, în fine, ca suprimare a separării (de om) a forței sociale sub forma puterii *politice* [9]. În acest sens, definind conținutul și scopul *revoluției radicale* prin referiri la situația din Germania anului 1843, Marx vorbea despre menirea revoluției de a ridica Germania la *înălțimea umană*. Criteriul ei nu poate fi găsit într-o realizare sau alta a civilizației moderne, ci în viața socio-umană. Tocmai de aceea Marx considera și scria textual că „a fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor", că „pentru om ... rădăcina este însuși omul", că „omul este ființa supremă pentru om", formulînd pe acest temei imperativul pe cît de categoric pe atît de practic „*de a răsturna toate relațiile* în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită, o ființă demnă de dispreț ..." [10]. Reține atenția că în contextul acestei atitudini accentul cade pe *răsturnare* și că e vorba de a răsturna nu lanțurile robiei spirituale doar, ci *toate* relațiile care alterează demnitatea sau libertatea ființei umane și-i îngrădesc deplina manifestare. Înainte de toate sînt vizate, cum vom vedea mai jos, relațiile economice, politice și juridice, lucru ce-l atestă dezideratul readucerii criticii de la critica cerului, a teologiei și a religiei, la critica „pămîntului", a politicii și a dreptului, pentru ca omul, odată cu lanțurile robiei spirituale, să înlăture și lanțul înrobitor și dezolant care îl ține legat de o existență fizică și socială incompatibilă cu realizarea sa plenară. Precizînd că „omul nu este ființă abstractă, situată în afara lumii", că „omul este lumea *omului*, statul, societatea" [11]. Marx își afirmă în termeni expliciți viziunea și atitudinea sa. Acest demers este consolidat apoi prin cunoscuta precizare că „arma criticii" nu poate înlocui „critica armelor" , că forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială, precizînd, bineînțeles, că și teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele. În condițiile epocii respective, obiectivul prioritar al „forței materiale" îl constituia răsturnarea rînduielilor din Germania, (cărora Marx le declarase război, demonstrînd că erau sub nivelul istoriei), a sistemului de guvernare, care, trăind — după expresia lui Marx — din conservarea tuturor mîrșăviilor, nu era el însuși altceva decît mîrșăvia la putere. Prin obiectivele ei generale, revoluția radicală era, în concepția lui Marx, *revoluția unor nevoi practice radicale*. Ea trebuia să pună capăt nesfîrșitei diviziuni a societății în cele mai diverse caste, „care se înfruntă cu antipatiile lor mărunte, cu conștiința lor încărcată și cu mediocritatea lor brutală și care, tocmai din pricina poziției lor reciproce echivoce și bănuitoare, sînt toate ... tratate de *stăpînii* lor ca *existențe de care dispun prin grația cerului*" [12]; să transforme societatea într-o lume nouă, în lumea comunității de oameni uniți întru realizarea scopurilor lor supreme, să făurească pe temeiul civilizației moderne „un destin istoric voios", respectiv, un stat democratic în care „nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului ; legea exprimă o *existență umană*" [13].

Ca expresie a unor nevoi radicale, revoluția radicală nu este doar revoluția împotriva unui *ancien régime* prelungit în epoca moder-

[7] *Ibidem*, p. 381.
[8] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe* , p. 585.
[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 405.
[10] *Ibidem*, p. 421.
[11] *Ibidem*, p. 413.
[12] *Ibidem*, p. 416.
[13] *Ibidem*, p. 256.

nă; ea nu este o simplă revoluție parțială, o revoluție politică numai, „care lasă neatinsă temelia casei" [14]. Ea este o revoluție împotriva „sistemului proprietății (private — n.n., *T. P.*) și al exploatării omului", care duce „la o ruptură în sînul societății actuale pe care nu o poate lecui vechiul sistem" [15]. Începută „în creierul filozofului", revoluția radicală se înfăptuiește, așadar, în sfera relațiilor sociale în scopul umanizării acestora.

3. LINIA STRATEGICĂ A REVOLUȚIEI RADICALE ȘI DIALECTICA EI

Ca revoluție care răstoarnă întregul sistem de relații sociale ce constituie opreliști în calea manifestării depline a ființei și demnității umane, revoluția radicală este un mare act istoric. Privită în complexitatea dialecticii sale, revoluția radicală este concepută de Marx „ca *revoluția unui popor* și *emanciparea unei anumite clase* a societății civile ..." [16]. În această complexă relație a două categorii sociale (ca general și particular) se înscrie statutul acesteia și se definește înainte de toate linia ei strategică cu obiectivele sale.

Ca operație social-istorică, revoluția radicală este o operație de eliminare, de pe corpul viu al istoriei, omenirii a excrescențelor sale stînjenitoare și a surselor de morbiditate socială. Obiectul operației îl formează relațiile sociale și nu indivizii ca indivizi. Toate acestea sînt lucruri necesare de precizat și abordat în contextul dialogului de idei al contemporaneității și a luptei ideologice.

Precizarea obiectivului ajută la dezvăluirea și înțelegerea atributelor esențiale, definitorii sau particularizatoare ale acestui act istoric. Evident, avînd un scop limitat, atenția noastră se va centra spre tălmăcirea cît mai exact posibilă a unora dintre gîndurile și ideile formulate de Marx, ca gînduri și idei de mare actualitate și puternică rezonanță teoretică, social-politică și umanitară, ca gînduri și idei care-i cinstesc și-i vor cinsti peste veacuri memoria și cugetul.

Unul dintre aspectele esențiale ale concepției strategice a lui Marx îl constituie teza că revoluția radicală, ca și formarea conștiinței acesteia, „nu poate fi decît opera forțelor unite" [17].

Revoluția radicală, spre deosebire de cea parțială, politică, — și una și alta rezultat al inițiativei unei clase și a situației ei speciale — nu se mai bazează pe strategia unei clase privilegiate. Strategia revoluției radicale este strategia ce emană din situația proletariatului modern, rezultat al dezvoltării industriale și al sărăciei „create în mod artificial". Revendicarea lui strategică — spre deosebire de revendicarea clasei ce înfăptuiește o revoluție parțială și leagă conținutul emancipării umane de revendicarea respectivă — nu este revendicarea unui drept anumit, pe motivul că față de el s-a comis sau se comite o anumită nedreptate. Pe umerii lui — prin situația de a fi redus la rolul de marfă și, deci, de a nu-și putea aparține sieși, ci altuia, capitalistului — apasă nedreptatea emanată din puterea de comandă a capitalului asupra muncii și asupra produselor ei, putere pe care, cum bine sublinia Marx în 1844, capitalistul o posedă nu în virtutea însușirilor sale personale sau omenești, ci numai în calitate de proprietar al capitalului. În consecință, strategia acțiunii clasei muncitoare este strategia luptei împotriva acestei puteri și a nedreptăților generate de ea. Invocarea ei supremă este invocarea dreptului *omenesc* și nu a unui drept istoric. Acest drept omenesc constituie temeiul strategico-dialectic în virtutea căruia, vorbind de dictatura proletariatului, Marx îi va creiona acesteia conținutul valoric prin excelență umanist, și-i va consemna caracterul istoricește determinat.

Axînd-o pe strategia luptei pentru dreptate umană, emanată din situația pe care istoria dezvoltării industriale moderne i-a hărăzit-o proletariatului, Marx rămîne totuși consecvent ideii că revoluția radicală nu poate fi decît opera forțelor unite. Experiențele anilor revoluționari 1848—1849 și 1871 i-au alimentat mereu această convingere, care stă la baza elaborării strategiei și tacticii alianțelor în revoluția socială înfăptuită de proletariat, a unor idei de mare actualitate.

Cu cîtă convingere a susținut Marx ideea unității forțelor sociale în vederea înfăptuirii revoluției radicale rezultă cu mare limpezime din *Manifestul Partidului Comunist* — primul document program al comunismului științific. În contextul acestei probleme, în *Manifest* se subliniază că, fără îndoială, „comuniștii luptă pentru înfăptuirea scopurilor și intereselor imediate ale clasei muncitoare", precizîndu-se însă că „ei reprezintă totodată viitorul mișcării în mișcarea prezentă", că ei „militează pretutindeni pentru unire și înțelegere între partidele democrate din toate țările" [18].

Unitatea preconizată de Marx este însă o unitate pe baza respectării și promovării, cu pricepere și elasticitate dialectică, a unor

[14] *Ibidem*, p. 423.
[15] *Ibidem*, p. 377.
[16] *Ibidem*, p. 424.
[17] *Ibidem*, p. 381.

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 499 și 500.

ferme principii democratice și de clasă. Teza enunțată încă în 1842, că „nu există dezvoltare fără partide și nici progres fără delimitare" [19], străbate ca un fir roșu întreaga operă a lui Marx. Apărarea partinității proletare, delimitarea intereselor clasei muncitoare și ale păturilor democratice de cele ale marelui capital și ale reacțiunii a stîrnit adeseori polemici înverșunate în care Marx s-a angajat nu o dată plenar. Unul dintre cele mai concludente exemple în acest sens este cel din 1875, cînd Marx a luat o atitudine critică deschisă față de unificarea eisenachienilor și lassallienilor pe baza unui program adoptat de Congresul de la Gotha. Militînd pentru unitatea partidelor clasei muncitoare și a forțelor democratice în general, Marx urmărea realizarea ei pe baza unor principii care să nu degradeze spiritul revoluționar, ci să-l învioreze și întărească, să nu lezeze interesele clasei muncitoare și ale altor categorii de oameni ai muncii, ci să le apere și promoveze tot mai hotărît, să nu ducă la pierderea independenței în decizii a clasei muncitoare, ci să o consolideze. „În timpul luptei și după luptă, muncitorii — se menționează în *Adresa Organului central către Liga comuniștilor*, martie 1850 — trebuie să formuleze cu fiecare prilej, alături de revendicările democraților burghezi, propriile lor revendicări. Ei trebuie să ceară garanții pentru muncitori de îndată ce democrații burghezi sînt pe punctul de a prelua puterea" [20]. Marx a rămas neabătut de la ideea că muncitorii vor contribui în cea mai mare măsură la victoria lor finală „dacă vor înțelege interesele lor de clasă, se vor situa cît mai grabnic pe o poziție de partid independentă și nu se vor lăsa nici un moment abătuți din calea organizării independente a partidului proletariatului de frazele fățarnice ale mic-burghezilor democrați" [21].

Un alt aspect esențial al concepției strategice a lui Marx asupra categoriei de revoluție radicală îl constituie teza că această revoluție e *neîntreruptă*, rămînînd permanent deschisă pentru tot mai multe și mai diverse împliniri pe linia emancipării umane.

Evaluînd, de exemplu, poziții și strategii diferite, conturate în perioada revoluțiilor de la 1848, Marx, împreună cu Engels, atrăgea atenția că, în timp ce mic-burghezii democrați urmăreau să pună capăt revoluției cît mai repede, mulțumindu-se cu revendicări care să le facă „cît mai suportabilă și mai comodă" societatea existentă (= rînduielile burgheze), interesul și sarcina proletariatului este să facă totul ca revoluția să fie neîntreruptă, ca ea să depășească rînduielile existente, deschizînd calea unei societăți noi. „Pentru noi — scriau Marx și Engels — nu poate fi vorba de o modificare a proprietății private, ci de desființarea ei, nu de o estompare a contradicțiilor de clasă, ci de desființarea claselor, nu de o îmbunătățire a societății existente, ci de întemeierea unei societăți noi" [22].

În lucrarea *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, după ce arată că revoluțiile burgheze „își ating în scurt timp apogeul", și că „societatea, înainte de a învăța să-și însușească cu luciditate rezultatele perioadei sale de avînt tumultuos, cade într-o mahmureală îndelungată", generatoare de noi și noi crize și contradicții antagoniste (cum se va demonstra pe larg în *Capitalul* și cum demonstrează întreaga dezvoltare de pînă acum a lumii capitaliste și generalizarea marxistă a experienței acestei dezvoltări), Marx atrage atenția asupra noului statut strategic al revoluțiilor proletare, statut de o extraordinar de complexă dialecticitate. Ele „se critică singure mereu, își întrerup într-una propriul lor curs, revin asupra celor ce par gata înfăptuite pentru a o lua de la început, ridiculizează necruțător și în amănunt jumătățile lor de măsură, slăbiciunile și aspectele lamentabile ale primelor lor încercări ..." [23]. Termenii: *se critică, își întrerup, revin*, etc. sînt simptomatici. Ei dezvăluie condițiile subiective (implicate într-un determinism de mare finețe și suplețe) ale perenității revoluției socialiste și ale operei constructive a acesteia, condiții de mare valoare cînd sînt desprinse de interese înguste, egoiste, generate de proprietatea privată, pentru a deveni obiectivări ale înaltelor virtuți și idealuri umane. În același timp, constituie prefigurări ale unor procese economice și sociale obiective ca structuri și fundamente materiale ale revoluției socialiste și ale radicalismului propriu ei.

În 1875, în *Contribuții la critica programului de la Gotha*, Marx, tot pe calea analizelor teoretice de mare profunzime, ne apropie de o înțelegere mai clară a dialecticii *practicii* făuririi noii orînduiri sociale. În analiza lui Marx, noua societate e privită nu ca o entitate a deplinelor împliniri, ci ca o devenire istorică. Anticipînd profilul primei faze a societății comuniste, Marx scria: „Avem de-a face aici nu cu o societate comunistă care *s-a dezvoltat* pe propria-i bază, ci, dimpotrivă, cu una care abia *se naște* din societatea capitalistă și care, de aceea mai poartă din toate punctele de vedere — economic, moral, spiritual — pecetea vechii societăți

[19] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 115.

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 269.

[21] *Ibidem*, p. 273.

[22] *Ibidem*, p. 267.

[23] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 122.

din sînul căreia s-a născut" [24]. Dezvoltarea societății comuniste în ambele ei faze (după Marx), în toate etapele și momentele ei este de fapt dezvoltarea internă a ceea ce Marx numea *revoluție radicală*. Trecerea de la o fază la alta și de la o etapă la alta, în cadrul fiecărei faze, de la un moment la altul în cadrul fiecărei etape, definește un proces revoluționar intern și unitar, mereu deschis, mereu susceptibil de depășiri și înnoiri. Fenomenul *autocriticii*, prin care caracterizează Marx acest proces, este fenomenul *evaluărilor științifice ale acestor etape și momente*, precum și *a sarcinilor de înfăptuit* pe multiple planuri ale vieții sociale și umane. El este chemat să raporteze dialectic și cît mai eficient subiectul la obiect, pentru o tot mai deplină afirmare și autoafirmare a subiectului ca subiect.

Planul *prioritar* al desfășurării procesului revoluționar unitar este, după Marx (lucru confirmat deplin de practica construcției socialiste), planul *dezvoltării economice* și, legat de el, al *dezvoltării tehnico-științifice, a dezvoltării multilaterale a omului și personalității sale*. Surprins de Marx la nivel de *principii*, atunci cînd vorbește de condițiile trecerii de la faza inițială la faza superioară a societății comuniste, un astfel de plan își găsește o expresivă concretizare în programele de dezvoltare economică și socială a țărilor în care se construiește socialismul și comunismul. Înfăptuirea acestor programe și deci a unei societăți socialiste multilateral dezvoltate constituie un proces de adîncire a prefacerilor revoluționare și de trecere treptată la comunism. „Potrivit concepției marxiste, — se afirmă în *Programul Partidului Comunist Român* adoptat la Congresul al XI-lea al partidului — , socialismul reprezintă prima fază a comunismului, treapta lui inferioară ; între treapta inferioară și treapta superioară a comunismului nu există însă un zid despărțitor și nici contradicții antagoniste. Între aceste două faze ale comunismului există o strînsă unitate dialectică. Aceasta înseamnă că încă în prima fază, în socialism, se înfăptuiesc unele principii fundamentale ale comunismului. În condițiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate se accentuează realizarea unor principii ale treptei superioare, comuniste" [25].

Unitatea dialectică a celor două faze se va manifesta prin continue salturi calitative, atît pe linia dezvoltării economice, tehnico-științifice și culturale, cît și pe linia organizării și conducerii vieții sociale, a dezvoltării personalității umane, aceasta din urmă, prioritar, prin înțelegerea muncii „nu numai ca un mijloc de asigurare a existenței, ci și o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii personalității umane, o sursă de satisfacție și bucurie" ; prin ridicarea conștiinței fiecărui membru al societății, prin „perfecționarea participării și întăririi răspunderii personale față de interesele generale ale colectivității ... "[26].

Noua calitate a vieții pe care o va asigura făurirea și maturizarea societății comuniste trebuie văzută și înțeleasă ca un proces dinamic, neîntrerupt, ce se va realiza în forma sa superioară pe temeiul trecerii din imperiul necesității în imperiul libertății.

---

[24] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol.19, București, Edit. politică, 1964, p. 20.

[25] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 167.

[26] *Ibidem*, p. 170 și 171.

Critica Marxistă

[Italia]

Nr. 3/1977

Din sumar : CESARE LUPORINI, Pentru interpretarea categoriei de „formațiune social-economică" ; GIUSEPPE CHIARANTE, Cu privire la problema „democrației creștine" : democrație, valori creștine, societate burgheză ; ALFONSO M. IACONO, Diviziunea muncii și dezvoltarea facultății de specie umană după Marx ; VITTORIA FRANCO, Munca ca „formă originară" în ontologia lui Lukács ; MARIO G. ROSSI, Problema catolică și „cazul" italian : contribuții la o dezbatere istoriografică ; GIULIANO CAMPIONI, Nietzsche și Cantimori. Precizări polemice ; JOHN FRASER, O carte englezească despre „marxismul occidental".

Nr. 4-5/1977

Din sumar : RINALDO SCHEDA, Mișcarea sindicală și perspectivele procesului unitar ; LUCIANO GRUPPI, „Proiect pe termen mediu" și reforma intelectuală și morală ; LUIGI BERLINGUER, Democrație și eficiență, unitate și autonomie în dezvoltarea instituțională a satului ; *** , Contribuții la „Propuneri ale P. C.I. pentru un program pe termen mediu" ; AMOS CECCHI, Rolul factorului subiectiv, mișcările de masă și dezvoltarea democrației ; MARIO ALIGHIERE MANACORDA, Pentru o pedagogie a omului integral ; SALVATORE VECA, Știință, producția și diviziunea muncii ; TIZIANO RAFFAELLI, Limitele filozofiei critice la Karl R. Popper ; FRANCA PAPA, Henryck Grossmann : teoria crizei între 1873 și 1929 ; ANNA MARIA NASSISI, Note asupra lui Sismondi ca teoretician al capitalului.

Nr. 6/1977

Din sumar : ALDO TORTORELLA, Intelectualii și criza societății italiene ; BIAGIO DE GIOVANNI, Intelectualitatea și puterea ; SILVINO GRUSSU, Modificarea funcțiilor intelectualității din 1936 pînă astăzi. O analiză cantitativă ; GABRIELE GIANNANTONI, Politica și cultura în anii '70 ; GIOVANNI BATTISTA ZORZOLI, Criza și intelectualitatea științifică ; PAOLO ROSSI, Umanitatea și filozofia lui Antonio Banfi ; GIANNI BAGET-BOZZO, O intervenție în problema „democrației creștine" : sfîrșitul unei culturi politice.

LUMEA ȘI OMUL ÎN LUMINA ȘTIINȚELOR MODERNE

TEORIA FENOMENULUI UMAN ȘI PROGRESUL ȘTIINȚELOR PARTICULARE

DE

VICTOR SĂHLEANU

Cînd, acum mai bine de patruzeci de ani, Al. Carrel publica cartea care l-a făcut celebru, *L'homme — cet inconnu*, totalitatea cunoștințelor despre om de care dispunea omenirea era, probabil, doar o jumătate din ansamblul datelor și detaliilor cunoscute actualmente. Printre deficiențele de „înțelegere" a fenomenului uman, pe care le semnala nobelistul francez, în primul rînd se situa lipsa de coordonare a acestor date, într-o viziune coerentă și care să depășească punctele de vedere unilaterale. Cartea apărea într-o epocă în care diferite științe despre om — și îndeosebi în medicină —, se auzeau tot mai multe critici la adresa abordărilor analitice și fragmentare și tot mai multe pledoarii pentru elaborarea unor viziuni integratoare.

„Programul" propus de Al. Carrel avea o particularitate : viziunea integratoare preconizată s-ar fi constituit în mintea unei personalități excepțional dotate și care și-ar fi sacrificat cel puțin două decenii din viață pentru parcurgerea esențialului dintr-un număr suficient de științe analitice (specialități de domenii). Între timp, cercetarea de echipă s-a impus tot mai mult în sectoare tot mai variate, tocmai pentru că examinarea și stăpînirea concretului pretindea o investigație multidisciplinară și interdisciplinară. Al. Carrel propunea un astfel de drum intelectual pornind de la studiile de medicină ; și în vremea sa, dominante în teoria și în practica medicală erau modelele biologice (sau biologizante) ale fenomenului uman. De atunci, medicina și-a întărit valențele sale psihologice și sociologice, ceea ce o face cu atît mai aptă să se constituie ca o disciplină foarte semnificativă în cadrul eforturilor de a „înțelege" fenomenul uman. Scopul expunerii de față nu este însă cel de a discuta relațiile dintre medicină și teoria fenomenului uman, ci de a ridica probleme referitoare la conexiunile reciproce dintre antropologia filozofică și științele particulare.

Filozofia *în general* poate fi considerată ca o preocupare în care Omul este, explicit sau implicit, centrul principal de interes. Spre o asemenea caracterizare converg atît orientările „obiectiviste" din filozofie (filozofia ca „totalizatoare" a rezultatelor științei), cît și cele subiectiviste (de exemplu, existențialismul) cele „axiologiste" (care subliniază momentul aspirațiilor și valorilor umane) sau cele „gnoseologiste" (care se preocupă de fundamentarea, legitimarea și validarea cunoașterii umane). Metoda filozofică prin excelență este cea teoretică. Care sînt, atunci, relațiile dintre o antropologie filozofică și o teorie științifică cît mai cuprinzătoare despre fenomenul uman? Dacă, orice (sau aproape orice) filozofie este o antropologie *lato sensu*, care sînt justificările pentru o antropologie *filozofică?* Există un specific al problematicii filozofice a Omului care nu se poate „dizolva" în principiu, în problematica unor științe particulare, sau a unei științe generale despre om?

Oferim spre meditație (și, eventual, pentru dezbatere), cîteva schițe de răspuns.

Ni se pare util să distingem *spiritul filozofic* de *spiritul de sinteză*. Spiritul de sinteză este o trăsătură tipologică de mentalitate umană ; el se întîlnește în filozofie ca și în științele particulare. *Demersul sintetic* este o metodă a gîndirii folosită predilect sau preferențial de către spiritele sintetice. Opoziția cu demersul analitic este una dialectică : Bergson observa, undeva, că demersul analitic se continuă în mod natural cu cel sintetic, existînd așadar „analiticieni" prin incapacitatea de a depăși analiza, de a merge la capăt. Opoziția dintre mentalitatea anali-

Rev. filoz., **XXV**, 3, p. 305–356, București, 1978.

tică și cea sintetică poate fi însă o contradicție umană concretă în cîmpul științei „trăite". Dar orice sinteză valabilă presupune o prealabilă examinare analitică.

Tot atît de utilă ni se pare distincția între abordarea sintetică și cea *interdisciplinară*. În cîmpul multor științe „domeniale" (sau „sectoriale"), analiza impune colaborarea interdisciplinară. Este, de exemplu, cazul biologiei, care face apel la chimie și la fizică pentru caracterizări cantitative și pentru explicații de mecanisme. O nuanțare analoagă ne duce la a deosebi abordarea *unilaterală* de cea *multilaterală*. În acest fel se pot opune regretabil, dar se pot completa pozitiv, *perspectivele* proprii diferitelor științe în cercetarea, definirea și evaluarea fenomenului uman. Fiecare știință are conceptele și modelele sale proprii, mai mult sau mai puțin în proprietate exclusivă. Omul în viziunea mecanicianului este altul decît cel in perspectiva termodinamistului, a lingvistului sau a psihosociologului.

Propunem etichetele de *holofilie*, respectiv de *merofilie*, pentru preferința (diversificată tipologic sau chiar individual) față de examinarea (sau înțelegerea) întregului, respectiv a părților. Există, desigur, grade și nivele de holofilie. Oftalmologul este un specialist al medicinii ochiului, care este — în felul său — un *întreg;* dar oftalmologul care „vede" în ochiul pacientului oglindirea particularităților fiziologice, psihologice și patologice ale *persoanei* umane, se prezintă la alt nivel de holofilie. (Holofilia nu trebuie confundată cu holismul, concepție filozofică bine caracterizată ; dar este evident că holiștii s-au recrutat dintre holofili).

Pe baza acestor nuanțări, am putea spune, despre *antropologia filozofică*, că este o *preocupare de sinteză, interdisciplinară*, tinzînd la *omnilateralitate*, ca expresie a unui *interes intelectual holofil*. Ea însăși este o disciplină ; ca disciplină *filozofică* „interacționează" virtual cu *toate* disciplinele științifice și filozofice. Ca disciplină, are (sau ar trebui să aibă) conceptele și modelele sale caracteristice, dacă nu specifice. Ca „ramură" a filozofiei, printre conceptele sale se vor găsi neapărat *categoriile* filozofice. Ca filozofare, preocupare prin excelență problematizantă, va fi un sistem al *problemelor* filozofice și al răspunsurilor la acestea, în *termeni* filozofici.

Ne dăm seama, desigur, că „problemele" și „terminologia" filozofică nu reprezintă o mulțime închisă, ci una cu contururi „vagi", repertoriul tradițional-istoric suferind remanieri uneori revoluționare. Iată cîteva concepte asupra cărora orice filozofie a fenomenului uman a poposit îndelungat : determinism, necesitate, libertate, timp, schimbare, esență, destin, eșec. Fiecare dintre ele își particularizează și — eventual — — își nuanțează înțelesul, „aplicate" la acel univers de fenomene care este Omul. *Cercetarea concretă a Omului aduce materiale mereu noi pentru asemenea particularizări, nuanțări și îmbogățiri.* De pildă, *organismul* uman oferă examinării analitice, celeia interdisciplinare și sintetice, modalități diferite de manifestare a determinismului : de la cel cuanto-mecanic pînă la cel socio-cultural. Psihologia dinamică și psihanaliza (denumită, în limba creatorului ei, psiho-analiză !) au oferit baze inedite pentru cercetarea și interpretarea „spontaneității' și motivației comportamentului uman. Am rezuma teza noastră spunînd că științele particulare au, față de problemele filozofice și față de soluțiile filozofice care li s-au dat, o multiplă funcție de : reformulare, *explicitare*, nuanțare, îmbogățire, confirmare, infirmare. Unele probleme științifice sînt probleme inițial filozofice *transferate* definitiv (?) în domeniul științelor observaționale sau experimentale. Se constată chiar tendința unor științe de a *confisca*, pentru ele, probleme tradițional-filozofice : neurofiziologia, de pildă, își afirmă adeseori propria suficiență pentru rezolvarea problemei tradițional-filozofice a raporturilor „suflet" și „corp". (Se cunoaște obiecția lui Fr. Engels, după care cunoașterea mișcărilor moleculare din creier nu epuizează esența gîndirii). Cîteodată, transferul unei probleme filozofice către o disciplină științifică o sărăcește, prin parțializare și deformare. Am menționa, în această ordine de idei, „unilateralizarea" lui *homo ludens* (Huizinga) în teoria (matematică) a jocurilor strategice (von Neumann și Morgenstern) sau „sărăcirea" de dimensiuni a conceptului de informație, în teoria (matematică) a comunicației (Shannon).

Mai mult : credem că progresele științelor particulare nu duc numai la schimbarea *paradigmelor* științifice (în sensul lui Kuhn) sau la restructurarea sistemelor de *categorii*, ci pot duce și la evoluția și la „revoluționarea" *logicilor*. Ne referim atît la diversificrea creatoare a logicilor formale (pe care O. Onicescu le socotește ca fiind doar „algebre") cît și la propunerile lui St. Lupasco de a edifica, alături de logica „clasică" a identității, una a diversificării (ce pornește de la specificul biologic) și una a complementarității contradictorii (inspirată de microfizică, dar necesară și pentru abordarea adecvată a psihicului uman.)

O altă funcție a dialogului dintre științele particulare și antropologia filozofică ar fi *reactualizarea unor teorii filozofice*. Ea ar merge mînă în mînă cu depășirea unor modalități de gîndire desuete, dar ferm stabilite

în cultura noastră (cum ar fi mecanicismul și energetismul). Printre tezele reactualizabile, menționăm apriorismul, pragmatismul, ficționalismul (Vaihinger), „umanismul" lui F.C.S. Schiller. O reactualizare critică înseamnă transpunere în alt limbaj, corectări, limitări. Aprioricul *pentru individ* nu se mai confundă cu congenitalul (ceea ce e „înăscut", dat la naștere), apare ca un rezultat al evoluției biologice de-a lungul unei linii filogenetice : este de pildă, o structură nervoasă virtuală care se poate dezvolta în condiții „normale" de ambianță. Pragmatismul actualizat și amendat, ca și „umanismul", înseamnă interpretarea gnoseologiei, axiologiei și praxiologiei din punctul de vedere al particularităților naturii umane, nevoilor, aspirațiilor și comportamentului uman. „Ficțiunile" se reformulează ca modele ale realității și ca aproximări utile și se „includ" într-un *Zeitgeist* cultural, cum vroia L. Blaga. Nu putem insista acum și aici.

Repetăm ceea ce susțineam și cu alte ocazii : două „antropologii" flanchează (încadrează) *orice* știință — una care urmărește *rădăcinile umane* ale științei respective, alta care studiază *consecințele* practice și de mentalitate ale științei încadrate. Antropologia însăși, ca și filozofia, nu pot face excepție. Este evident că, într-o astfel de perspectivă, teoria fenomenului uman și umanismul sînt indisolubile în acțiune. Umanismul *științific* nu se poate întemeia decît pe o teorie *științifică* a fenomenului uman. Este suficientă o astfel de întemeiere? Firește că nu. Umanismul militant înseamnă *praxis* ; praxiologia presupune *axiologie*. Rostul antropologiei filozofice este, între altele, să *solidarizeze*, între ele, aceste temelii ale acțiunii „antropofile". Știința nu ne poate oferi o indicație axiologică ; dar ne dă detalii asupra a ceea ce se petrece în noi cînd gîndim, dorim sau vrem — ca și asupra consecințelor probabile ale actelor noastre. Amplificarea, răspîndirea și asimilarea cunoștințelor despre fenomenul uman este un demers care *explică* și *explicitează :* în acest fel ajută la cunoaștere și la înțelegere ; sînt intențiile a ceea ce am numi ca alcătuind *neo-iluminismul* zilelor de azi (și de mîine). Viziunea științifică despre Om nu poate fi schematizată adecvat numai cu concepte intelectualiste și raționaliste ; omul este o ființă rațională, dar și extra-rațională ; ceea ce poate încerca *neo-raționalismul* zilelor de azi (și de mîine) este educarea unei adeziuni extra-raționale (afective, etc.) la raționalitate.

O întreagă galerie de „Oameni în Om" a fost propusă de către filozofii teoreticieni ai Fenomenului Om. Științele particulare care cercetază omul concret (inclusiv omul care elaborează teorii despre Om) vin cu cerința *precizărilor*, dar și a sintezei între viziuni. Una dintre corectările aduse de științele concretului uman, teoriilor speculativ-filozofice ale fenomenului uman, se referă la considerarea *serioasă* a diversității umane, alături de cea a elementelor „generice" și de „etern uman". De multe ori, științele ca și filozofia „majoră" oferă viziuni și soluții în opoziție flagrantă cu filozofia de „simț *comun*". *În cazul la care ne referim, teoria* științifică a fenomenului uman este parțial convergentă cu intuiția artistică și cu evidența „bunului simț" : omul poate fi raportat la o galerie de *tipuri* umane. Dialectica *tipicului* uman și a *tipologiei* (temperamentale, caracterologice etc.) reprezintă, încă, un punct sensibil al antropologiei filozofice. Comportarea ideatică și sentimentală a lui Don Quijote ar fi putut fi, oare, expresia *trupului* unui Sancho Pansa? Nu știm cît adevăr este în fiziognomică ; dar științele eredității ne arată că diversitatea interumană are cauze și consecințe profunde. De aici rezultă corolare nu numai medicale, ci și pedagogice, ergonomice, chiar și morale sau social-politice (necesitatea „de cerință" a generozității, a toleranței și a democrației autentice). Revenind la galeria de „Oameni în Om", am afirma că sfera lui *homo humanus* este mai cuprinzătoare decît cea a lui *homo axiologicus;* că *homo oeconomicus*, ca și *homo ethicus*, sînt variante ale lui *homo axiologicus;* că *homo sapiens* (ortografiat altfel decît în antropologia fizică și în zoologie, unde *H. sapiens* ține de nomenclatura binară, linnéeană, a unei specii !) este încă un deziderat. Științele particulare, cum ar fi medicina, pot preciza în *termenii lor* caracterizarea de „ondoyant et divers" pe care a dat-o, Omului, filozoful Montaigne ; din „distilarea" datelor lor se mai poate adăuga că Omul este o ființă fragilă dar adaptabilă, care are virtualități de autoperfecționare dar și de autosubminare, care-și folosește imperfect și parțial potențele și care-și multiplică — prin intermediul societății — căile de acces la propria persoană și la propriul organism. *Explicitările* acestor caracteristici, care să fundamenteze acțiuni pozitive sau profilaxii, sînt de resortul științelor particulare.

*

Încadrarea și interpretarea „antropologică" a viziunilor despre Om duce la un anumit fel de „relativizare" (tipologică) a lor. Ea este *un deziderat* în măsura în care confruntarea este *corectivă* și *completivă*. „Relativizarea" tipologică nu este în primul rînd una de raportare la temperamentul, la caracterul sau la biografia autorilor (cum au încercat-o G. Papini sau G. Berger), ci la factori social-culturali : la poziția de clasă (Marx, Lenin),

sau la coordonate stilistice (L. Blaga). Este *un deziderat* și impactul științelor culturii (și a istoriografiei) în hermeneutica și critica viziunilor teoretice despre Om. Uităm prea adesea că ne mișcăm în cîmpul ideatic al lui *homo europaeus recens* (sau chiar *recentissimus*). Pentru „generalistul" antropologiei de la anul 3000 teoriile antropologice de astăzi vor apare ca un capitol de etnografie *lato sensu*, „disecate" analitic în felul în care Lévy-Bruhl scria, acum cîteva decenii, despre mentalitatea „primitivă". Eforturile unui M. Eliade de a duce într-o perspectivă istoric-comparativistă atitudinile noastre față de Timp și față de mituri, ar putea servi ca o platformă de învingere a europocentrismului și dihotomiei paradigmatice dintre științele naturii și științele culturii. Comparativismul este un „substitut" valoros al experimentalismului. El *nu* este, cum se crede, doar un furnizor de materiale care să sugereze linii și mecanisme de evoluție, prin „scrierea" de la simplu la complex.

Istorismul clasic, fascinat de problematica „originilor" se completează cu o diacronie *à rebours* — în care ceea ce este bine dezvoltat și precizat „luminează" retrospectiv ceea ce era (sau este) frust, vag conturat. În acest sens, *antropologia devine o știință-cheie pentru interpretarea întregului Univers*, iar comportamentul cultural, o cale pentru înțelegerea biologiei.

O tendință de pledoarie *pro domo* (dar nu numai ea) ne îndeamnă să încheiem cu o remarcă privind rolul posibil al medicinii de a contribui la „unificări" de mentalități și de culturi. Pluralismul concepțiilor medicale despre Om, deschiderea pragmatică a medicinii către acupunctură, yoga și tradiții etnoiatrice, ca și „complezența" practicienilor față de fenomenele excepționale, unele ireductibile la conceptele și modelele dominante (cum sînt cele parapsihologice), fac din medicină un loc privilegiat de experimentare a conexiunilor intelectuale referitoare la Om. Medicina de azi este — spre deosebire de cea evaluată critic de Al. Carrel — medicina *omului cognoscibil*.

ȘTIINȚELE OMULUI ȘI CONCEPTUL DE „CONDIȚIE UMANĂ"

DE

PAVEL APOSTOL

În acest studiu ne propunem să examinăm relația dintre filozofia marxistă și științele omului în legătură cu conceptul de „condiție umană". Acest termen din urmă desemnează, în concepția pe care o susțin, *tema*, obiectul filozofiei. Abordarea sa filozofică, într-o perspectivă marxistă, poate fi *științifică*[1]. Știm prea bine că într-o concepție pozitivistă fățișă sau mascată reflecția filozofică sistematică nu se bucură de atributul științificității. O asemenea poziție se inspiră din conceptul galileo-newtonian de știință, dar mai ales din *ideologia mecanicistă-pozitivistă* ce-l însoțește pe acesta pînă în zilele noastre. Mai nou, această ideologie se manifestă sub aspectul unor aplicații simpliste sau precritice (dogmatice, neproblematizate) ale teoriei abstracte a sistemelor sau ale altor modele matematice, ce sacrifică, de cele mai multe ori fiindcă le ignoră, achizițiile reflecției filozofice multimilenare și, nu în ultima instanță, rezultatele reconstrucției filozofice inițiate de Marx.

Mai întîi, însă, cîteva precizări.

CONCEPTUL DE „ȘTIINȚE ALE OMULUI". Termenul de „știința omului" pare să fi apărut în *Tratatul asupra naturii umane* al lui David Hume (1739). El desemna științele despre „natura umană" — sau, cum se va spune mai tîrziu, despre „esența umană" — formînd „un sistem complet de științe". Enunțarea posibilității și necesității științelor omului constituia o reacție împotriva concepției galileo-newtoniene despre știință, care — sub acuzația de antropomorfism — eliminase omul din universul accesibil științei sau dacă-l accepta ca *obiect* al științei îl supunea la o *reificare*

[1] A se vedea argumentarea punctului de vedere de mai sus în studiul *Prolegomene pentru o metateorie a teoriei filozofice* din volumul colectiv, *Ce este filozofia?*, București, Edit. științifică, 1970.

(transformare în lucru) și/sau la o *reducție* (la un mecanism — La Mettrie, la un organism animal — Lamarck, Darwin etc.). Conceptul galileo-newtonian de știință consfințea dominația matematizării în știință, matematizare corelată însă cu un *mit ideologic*. Mitul consta în credința, transformată în principiu și criteriu suprem, după care fenomenele, procesele etc. se pot considera *explicate* dacă și numai dacă ele sînt reductibile la un *model mecanic*. Această ideologie mecanicist-pozitivistă a dus la multe fundături în întemeierea cercetărilor referitoare la om, societate, la activitatea și produsele activității umane.

În evoluția ulterioară a științei de tip galileo-newtonian și a ideologiei mecanicist-pozitiviste corespunzătoare s-au afirmat două modalități de gîndire, de raționalitate : cea *analitică* și cea *sintetică* [2]. Raționalitatea analitică este — după De George — impulsul gîndirii de a-și fragmenta obiectul în părțile sale cele mai mici, de a-l diseca și analiza (descompune). Ea exprimă o tendință spre claritate și abordare discretă (în sens matematic : de descompunere a continuului în discontinuități). Predominarea acestui aspect al rațiunii este caracteristică empirismului și a generat, pe plan istoric, atomismul radical pentru care părțile sau elementele există separat, independente și disociate. Raționalitatea sintetică, dimpotrivă, este impulsul de a sesiza întreguri, sisteme, totalități, de a lega între ele părțile, de a căuta conexiuni necesare și de a forma unități. Acest tip de raționalitate este caracteristică gîndirii pentru care toate se află în inter-relații. Ambele modalități sînt necesare desfășurării gîndirii cunoscătoare, dar nici una nu constituie, separată de cealaltă, condiția și necesară și suficientă a progresului în cunoaștere. Spre deosebire de acestea, *raționalitatea dialectică* reprezintă, într-un anume sens, „liantul" dintre cele două modalități sau tipuri de raționalitate. Poate termenul de liant (*cement*) folosit de R. T. De George nu este cel mai potrivit. Mai precis, în limbajul filozofic, am putea vorbi despre o *depășire* a raționalității analitice și a celei sintetice în raționalitate dialectică, în sensul hegelian al depășirii : de *negare* sau suprimare a pretenției de absolutizare a unei modalități pe seama celeilalte, dar și de *conservare* a ambelor ca momente opuse, ce se presupun însă reciproc. În această perspectivă, raționalitatea dialectică reprezintă acea atitudine de gîndire care ne oprește să fim satisfăcuți de rezultatele realizărilor noastre dobîndite pe calea analitică și sintetică. Ea se mișcă de la o perspectivă la alta, de la un punct de vedere la altul, niciodată satisfăcută, niciodată împlinită. Ea accentuează că nici o totalizare nu poate fi vreodată încheiată, nici o sinteză nu poate fi completă și nici o analiză nu va fi ultima. Raționalitatea dialectică se mișcă înainte și înapoi între tendința analitică și cea sintetică, reconstruind analiza pe baza rezultatelor sintezei anterioare și adîncind sinteza pe temeiul achizițiilor analitice premergătoare.

Mitul ideologic al rațiunii analitice împinsese științele omului să eșueze pe bancurile de nisip ale reificării și reducției. La rîndul său, mitul ideologic al rațiunii sintetice îndreaptă științele omului spre fetișizarea unor analogii între obiectul lor (omul social) și modele luate din realitățile extra-umane : organismul, Spiritul (ca entitate autonomă), sistemul abstract, comportamentul abstract etc. De aici, diferite denumiri pentru științele omului : științe ale spiritului (noologice), științe istorice, sociale, comportamentale, antropologice etc.

Fundamentarea științelor omului, ca științe, presupune determinarea obiectului acestora : *construirea unei ontologii a „felului de a fi al omului"*. Această construcție metateoretică a fost începută de K. Marx. Nu este întîmplător că aportul acestuia la întemeierea științelor economice, a sociologiei, a istoriografiei, a politologiei, a teoriei culturii etc. etc. este recunoscut chiar și de adversarii cei mai categorici ai concepției marxiste. Citatele sînt inutile, fiindcă nu există tratat științific în aceste domenii pentru autorii cărora referirea la Marx să nu constituie piesa centrală a genealogiei disciplinei respective.

„CONDIȚIA UMANĂ" : DE LA METAFORĂ LA CONCEPT. — Termenul de „condiție umană" s-a constituit la intersecția dintre filozofie și literatură. Locul său de origine sau, în orice caz, de iradiere îl constituie *Eseurile* lui Montaigne. El figurează și în titlul unui roman al lui Malraux, *Condiția umană*, apărut în anii '30.

Acest termen *metaforic* desemnează „felul de a fi al omului" studiat în situațiile obișnuite (Montaigne) sau în situații-limită (Malraux). Trecerea de la metaforă la concept nu s-a operat însă, cum se susține uneori, în cadrul filozofiei existențiale (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre etc.), ci prin întemeierea filozofică a proiectului socialist-comunist de transformare a societății și a omului, de către Karl Marx. Desigur, revoluția săvîrșită de Marx în dezvoltarea gîndirii filozofice este greu de descris cu precizie, deoarece acesta și-a trasat concepția filozofică doar sub forma unor schițe neterminate. După cum observase încă Antonio Gramsci, reconstituirea filozofiei

[2] Vezi, R. T. De George, *Technology and Reason*, în *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, vol. I, Sofia 1973, p. 305 și urm.

implicată în teoria marxistă a dezvoltării sociale constituie o sarcină. De la Th. Kuhn, conceptul de „revoluție în știință" a devenit mai clar : el redă o asemenea transformare în principiile explicative și metodologice care modifică, în mod radical, întregul edificiu al științei, imaginea științifică a lumii în ansamblul său. În lumina acestei precizări, concepția schițată de Marx posedă într-adevăr atributele unei revoluții în filozofie : ea introduce un nou principiu explicativ și o nouă metodologie.

Sub raportul explicativ, teoretic, Marx concepe teoria despre societate și om drept o reflecție științific fundamentată asupra statutului de existență al omului și asupra modalităților concrete de transformare a acestuia. Problemele sociale, umane (și problemele filozofiei) au sens și perspective de soluționare *numai* în raport cu existența concret-istorică a oamenilor, existență ce constă în activitate practică și este produsul rezultatelor cumulate ale activităților umane practice. *Practica socială* — ca totalitate sincronică și diacronică a activităților umane — *constituie însuși modul de existență al omului*. Acesta este *unica ființă* din universul cunoscut și explorat ce-și *construiește* singur modul său de existență și, de aceea, îl și poate transforma, între anumite limite, prin decizie proprie. Prin descoperirea semnificației practicii sociale, ca mod determinat de propria existență a omului, Marx a elaborat un nou orizont teoretic — noi principii explicative. În lumina acestora, se conturează un *nou statut ontologic*, unic și original : omul este singurul existent capabil să-și transforme și, pînă la urmă, să-și creeze ambianța, modul său de ființare, prin activitatea sa proprie, în acord cu nevoile și aspirațiile sale, iar activitatea sa creativă, productivă și transformatoare reprezintă, de fapt, procesul de formare și transformare a omului însuși. Producerea și reproducerea de către om a condițiilor sale de existență se desfășoară cumulativ (pe scară lărgită), dar selectiv și optimizator. Determinarea modului de existență specific omului, ca practică socială, deci ca un sistem de interacțiuni asimetrice indică și direcția transformării principiilor metodologice ale filozofiei prin *elaborarea unei dialectici ne-hegeliene*, materialist-istorice [3].

„Răsturnarea" sau, mai exact, *întorsătura* nouă dată de Marx gîndirii filozofice constă, în esență, în *elaborarea teoretică a conceptului de condiție umană*, înțeleasă drept practică socială *și formularea metodologiei dialectice* (ne-hegeliene) adecvată *de abordare a acesteia*. Anume, practica socială, ca mod de existență dialecticizată (deci, dezvoltare), este înțeleasă ca o *totalitate dialectică de determinații*, un complex în dezvoltare, cu caracter cvasi-sistemic [4]. Practica socială, echivalentă cu condiția umană a fost ridicată la nivel de concept de către Marx. Conținutul său poate fi descris, relativ satisfăcător, drept cîmpul unei relații heptadice între termenii : (1) o totalitate de indivizi umani, cu o structură biopsihică relativ stabilizată, (2) interacționînd între ei în cadrul unor relații interumane specifice (inclusiv de comunicare), (3) inserați în structuri relativ constante de convietuire și cooperare activă (conflictuală și neconflictuală) specifice unor formațiuni sociale și civilizații determinate (4) care, ca totalități structurate, interacționează, la rîndul lor, în variate tipuri de relații (societate — mediu înconjurător = ecosistem) (5) cu lumea explorată și cunoscută (ambianța), (6) în vederea transformării acesteia în conformitate cu anumite scopuri ce rezultă — într-un fel sau altul — din cerința satisfacerii nevoilor umane, (7) transformare prin care se constituie omul însuși, ca individ-în-colectivitate, în subiect istoric (= creator conștient al modului său de existență).

Acest complex de determinații (respectiv complex relațional heptadic) se bucură de proprietatea remarcabilă de a fi *deschisă* în interior și spre exterior ; — și spre trecut ; și spre viitor. Prin deschiderea sa față de viitor, condiția umană este în esență, o producere și reproducere pe scară lărgită, selectivă și optimizantă a libertății [5].

Firește, nu vom putea indica aici decît ideea că prin înțelegerea condiției umane drept *praxis*, Marx a elaborat *conceptul* acesteia. În alt context, ne propunem să revenim asupra conținutului acestuia. Trebuie precizat însă că pentru Marx studiul condiției umane, a *praxis*-ului se realizează cu metodele de cercetare și conceptualizare ale științei. În acest fel, filozofia poate deveni științifică.

---

[3] În acest context nu putem dezvolta conceptul de dialectică ne-hegeliană menționată într-o lucrare anterioară *(Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București, Edit. politică, 1975, p. 95 și urm.) și argumentată în comunicările ținute la Congresul Hegel de la Chantilly (1970) și la al X-lea Congres internațional Hegel de la Moscova (1974).

[4] Conceptul de cvasi-sistem a fost definit în lucrarea noastră *Viitorul*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 126.

[5] Am arătat în „96 propoziții despre libertate și despre moarte" (în *Trei meditații asupra culturii*, Cluj, Edit. Dacia, 1970 ; cf. și „Praxis", 1970, nr. 1—2, *Reseaux*, 1973) unele modalități de *măsurare* a gradului de libertate umană.

Obiectul acesteia nu se confundă cu cel al științelor datorită faptului că enunțurile filozofiei se referă explicit la întregul cîmp al relației heptadice de mai sus, în timp ce enunțurile științelor se referă la unul sau altul din termenii relației. O delimitare mai precisă pune în evidență [6] că spre deosebire de matematică (știință a determinațiilor și structurilor numai posibile) și de științele sistemelor reale și realizabile (tehnologiile), filozofia studiază determinațiile și complexele (respectiv sistemele) **posibile** (inclusiv realizabile și dezirabile) **și reale** în raportul lor explicit formulat cu condiția umană (relația heptadică de mai sus) și cu destinul omului, ca individ și colectivitate.

ACHIZIȚIILE ȘTIINȚELOR OMULUI ȘI DETERMINAREA CONCEPTULUI DE „CONDIȚIE UMANĂ". — Elaborarea *conceptului* de „condiție umană" a creat posibilitatea integrării critice și selective a unor achiziții ale științelor contemporane ale omului. Problema este totuși complicată datorită diversității direcțiilor de dezvoltare ale acestora și, mai ales, datorită caracterului problematic al acestor discipline [7]. Dacă renunțăm însă la pretenția de tratare exhaustivă și la maniera eclectică de a transpune în filozofie, direct, necritic și simplist, suma rezultatelor din diferite științe, găsim totuși contribuții semnificative pentru determinarea în continuare a conceptului *filozofic* de „condiție umană". Nu ne gîndim firește, la un inventar de rezultate ale științelor omului — dintre care unele deschid perspective cu adevărat inedite asupra omului ori dau un sens nou unor categorii sau teorii mai vechi. Ne vom limita la cîteva aspecte de ordin metodologic dintre care unele au și dus la descoperiri remarcabile, iar altele lasă să se întrevadă noi posibilități în explorarea, interpretarea filozofică și proiectarea transformării condiției umane.

Dintre aceste achiziții metodologice, vom semnala cîteva direcții fundamentale sintetizate în lumina acelui remarcabil *organon in nuce* al cunoașterii științifice contemporane pe care-l propune Mircea Malița în eseul *Gîndirea modernă* [8]: abordare practică (sau acționalistă, am spune noi), globală (sau integrativă), probabilistă, operatoare, modelatoare, pluridisciplinară (preferăm termenii de interdisciplinaritate și transdisciplinaritate) [9] prospectivă ...

Prelucrarea automată a datelor a făcut posibilă o autentică *mutație în metodologia științelor omului*. Astfel, o serie de probleme studiate anterior pe eșantioane reduse (grupuri sau partiții mici), datorită capacității de prelucrare calculatorie modestă a creierului uman, au putut fi abordate pe plan *global*, în integralitatea aspectelor lor în urma capacității exponențial crescute de prelucrare automată a datelor inițiale cu ajutorul calculatoarelor electronice. Noua tehnologie a facilitat crearea unor instrumente metodologice de investigare a unor determinații semnificative ale condiției umane. Este vorba de acele și numai de acele metodologii care, dincolo de finalitatea lor operatorie imediată, au o *relevanță filozofică*. Aceste achiziții prezintă, de bună seamă, caracteristici diferite de cele proprii să dobîndească o *relevanță sociologică* (în sensul de sociologie generală și de ramură), aspect din urmă sintetizat recent în mod magistral în studiul lui Mircea Malița, *Concepte matematice noi pentru științele sociale* [10]. „Relevanța filozofică" a unor aplicații ale metodologiei sau aparatului conceptual al științelor actuale al omului se referă la capacitatea acestora de a genera sau de a permite să se genereze enunțuri cu sens despre condiția umană. Vom alege ca exemplu spre a pune în evidență deosebirea dintre relevanța sociologică și cea filozofică, conceptul de *utilitate* elaborat de John von Neumann și Oscar Morgenstern pe care se grefează teoria jocurilor. Relevanța sociologică a acestui concept a fost indicată fără echivoc de Mircea Malița subliniind că „ea a dat naștere la teoria deciziilor în condiții de incertitudine" [11]. În investigația sociologică și economică concretă, la fel ca și în cea de teoria învățării și de politologia concretă avem de-a face cu asemenea situații de decizie în condiții de incertitudine. O atare aplicație, la nivel micro (social, economic, politic, pedagogic etc.), poate folosi fără rezerve notabile conceptul matematic de utilitate (în definiția lui von Neumann și Morgenstern, și a altora ca Luce, Raiffa ș.a.m.d.). Pe măsură ce se trece la nivel macro, și, îndeosebi, la nivelul semnificațiilor umane (raportarea explicită la condiția umană), nu

---

[6] *Calitatea vieții*..., p. 87—88.

[7] Aspect subliniat, cu deosebire, în *Panorama des sciences humaines*, sub redacția lui Denis Hollier, N.R.F., Paris 1973.

[8] Mircea Malița, *Aurul cenușiu*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 5—44.

[9] Preferință motivată de distincțiile terminologice introduse de colocviul internațional despre interdisciplinaritate (1969) organizat de Centrul pentru cercetare și inovații în învățămînt (C.E.R.I.), Paris.

[10] În volumul *Sisteme în științele sociale*, coordonator Mircea Malița, București, Edit. Academiei R. S. România, 1977, p. 17—27.

[11] M. Malița, *op. cit.*, p. 22.

se mai poate trece cu vederea că în modelul abstract al jocului strategic sînt incluse anumite presupoziții ideologice nedeclarate (comportamentele abstracte se definesc într-un spațiu social concret-istoric, sînt dependente de poziții de putere etc.[12]. Or, din punctul de vedere al aplicării conceptelor și modelelor din teoria jocurilor la analiza și reproiectarea condiției umane, a *praxis*-ului nu poate fi lăsată în afara atenției situația calitativ deosebită de cea admisă de creatorii acestui formalism : aceea a unei situații (a) în care „jucătorii" reprezintă subiectul istoric *colectiv* (b) în care aceștia își maximizează *în comun* utilitățile, nu unul în dauna celuilalt, și (c) ci în „dauna" naturii (a mediului înconjurător dat) care să nu fie „exploatată", ci folosită „cooperativ", „prietenos".

În general, se poate afirma că *au relevanță filozofică acele și numai acele modele abstracte* (matematice) *care includ în structura modelului libertatea de alegere și de acțiune a actorilor individuali și colectivi.* O construcție exemplară în acest sens rămîne modelul „planificării deschise" al lui Dennis Gabor care introduce în tehnica proiectării „libertatea de alegere" a generațiilor următoare[13]. Să fie o simplă întîmplare că acest model a rămas fără aplicații și nu a fost discutat de specialiștii în politologie, sociologie, economie sau relații internaționale, deși, evident, toate „planificările" globale — privind problematica mondială, de pildă — suferă tocmai de pe urma insuficienței spațiului acordat pentru libertatea de alegeri ulterioare momentului întocmirii modelelor sau scenariilor respective ? Există tăceri elocvente. Tăcerea asupra amintitei *open-ended planning* este și ea grăitoare.

Revenim la semnalarea unor achiziții cu relevanță filozofică din domeniul științelor omului. În această direcție, modelele matematice în sens larg (cibernetice, sistemice, operaționale, informațional-teoretice etc. etc.) introduse în științele omului au pus în evidență remarcabile *analogii* care permit aplicații spectaculoase. La un examen critic și după euforia primelor succese a devenit clar că în mod complementar în raport cu aceste analogii se observă tot atît de remarcabile *disanalogii* și tocmai acestea sînt *relevante pentru specificul problemelor umane.* Așa, de exemplu, societatea, colectivitățile și comunitățile umane, instituțiile și unitățile sociale prezintă pe lîngă analogii remarcabile cu comportamentul sistemelor abstracte disanalogii remarcabile, deoarece ele nu sînt sisteme în sens propriu, ci cvasisisteme, adică sînt complexități parțial organizate, care acționează *la fel* cu sistemele, ca un tot, dar relațiile dintre elementele componente foarte eterogene (indivizi umani, grupări de indivizi umani, activități, instituții etc., avînd purtători umani aparținînd simultan la mai multe sub-sisteme și sisteme parțiale componente, folosind resurse substanțiale, energetice, informaționale etc. etc.) nu sînt — și la nivelul actual al practicii sociale nici nu pot fi — definite în acord cu cerințele teoriei abstracte a sistemelor. Indeosebi, două caracteristici ale complexelor sociale se află în disanalogie extremă cu modelul sistemic : (1) „elementele" complexului social sînt conștiente — deocamdată, nu interesează dacă această conștiință e adecvată sau neadecvată — de apartenența lor la acest (cvasi-) sistem și, ca atare, se pot identifica (în diferite grade) sau pot refuza să se identifice cu acesta și (2) capacitatea de a reproiecta sistemul (care în sistemele abstracte sau tehnice poate fi numai proprietatea unui anumit subsistem sau organ specializat), în complexele sociale este proprietatea *oricărui* component (individ, grup) al acestora, astfel încît inițiativa transformării organizării date, a sistemului de scopuri și valori — în principiu, — poate fi însușită de orice individ sau grup (este vorba de capacitatea de *a imagina* transformarea ; în cazul *realizării* intervin factorii de interes cu caracter de clasă și poziția în cadrul raportului de forță dat). Captarea acestor disanalogii în modelele de tip sistemic este condiția *sine qua non* a interpretării cu relevanță filozofică a rezultatelor. Acest lucru apare deosebit de evident și în legătură cu aplicarea — de mare relevanță filozofică — a conceptelor și tehnicilor de lucru cum sînt *indicatorii sociali, calitatea vieții, minim și maximum social* (de satisfacere a nevoilor, a exigențelor, aspirațiilor etc.)[14]. În toate aceste cazuri, de regulă, dezagregarea complexului într-o serie de variabile ascultă de reguli precise, în schimb *agregarea* acelorași variabile, integrarea lor, totalizarea în vederea determinării condiției umane are un caracter pronunțat ipotetic (și uneori arbitrar). Se deschide aici o perspectivă nouă asupra dialecticii sociale : noi structuri dialectice generative caracterizate prin tendințele divergente de închidere sistemică și de deschidere, de stabilizare structural-sistemică și de destabilizare, de dependență structural-funcțional sistemică și de independență etc.

[12] Cf. G. Klaus, *Spieltheorie in philosophischer Sicht*, Deutsche Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1968 și, mai ales, H. Arnaszus, *Spieltheorie und Nutzenbegriff aus marxistischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 238 și urm.

[13] D. Gabor, *Une planification ouverte*, în E. Jantsch (ed.), *Prospective et politique*, OCDE, Paris 1969, p. 311—331.

[14] Cf. lucrarea citată în nota nr. 4, p. 224—232 și 234—235.

Această *dialectică inedită* nu a fost încă explorată, deși condiția umană depinde direct de ea.

O remarcabilă problematică inedită s-a pus în evidență datorită perspectivelor deschise de psihologia modernă (experimentală și analitică) prin dezvăluirea *nivelelor de structurare ale psihicului* : planul conștient și cel neconștient. Determinarea socială a motivației și comportamentului uman are loc tocmai prin acest joc între planurile conștient și neconștient. Nu mai puțin semnificativă este opoziția istorică stăruitor explorată de psiho-sociologia modernă dintre normal și patologic, dintre statut și rol[15], apoi, dintre semantic și ecto-semantic pe care le distinge teoria informației și a comunicării[16]. Condiția umană, *praxis*-ul reprezintă un cvasi-sistem ce progresează în virtutea instruibilității sale sau stagnează în măsura în care nu posedă această proprietate într-un grad suficient[17]. O lumină inedită asupra condiției umane proiectează abordarea semiotică : interacțiunile umane și sociale interpretate drept comunicare...

Științele omului au evidențiat, în toate domeniile de cercetare insuficiența modelelor deterministe de tip galileo-newtonian și trecerea necesară la modele probabiliste, stocastice în explorarea determinării și condiționării *praxis*-ului, ca mod de existență al omului. Analiza informațional-teoretică a acțiunii umane a pus în lumină caracterul fundamental stocastic al acesteia, care provoacă nu numai efecte previzibile, ci și imprevizibile în același timp[18]. Prin acest aspect, incertitudinea se instalează în miezul condiției umane. Lupta cu incertitudinea, reducerea acesteia se dobîndește prin normarea ambianței... Or, această concluzie încurajatoare și dătătoare de securitate ne pune în fața unei noi întrebări existențiale, nu mai puțin tulburătoare, de o tensiune dialectică maximă : care este limita tolerabilă de normare (deci și de posibilă manipulare) *compatibilă* cu producerea și reproducerea pe scară lărgită (selectivă și optimizatoare) a libertății, ca determinație fundamentală a condiției umane ? Răspunsurile la această interogare angajează condiția noastră umană, destinul nostru. La un pol Marx, prin teza că problemele umane au sens și rezolvare numai înăuntrul practicii sociale și în raport cu aceasta, la alt pol, opus, Heidegger prin teza structurii ontologice circulare au pus în evidență un *prag de ireductibilitate* în înțelegerea și proiectarea condiției umane. Ontologia regională a condiției umane nu poate fi dusă *dincolo* de cîmpul relației (heptadice) ireductibile prin care se determină aceasta. Sporul de cunoaștere și, uneori, de precizie oferit de științele omului și cu atît mai mult de alte științe nu pot fi captate într-un proiect revoluționar de transformare a condiției umane decît în cadrul teoretic al unei interpretări filozofice ce ferește de reducția arbitrară a totalității care definește statutul de devenire umană, proclamînd și argumentînd *ireductibilitatea*, *unicitatea* condiției umane la determinațiile sale singulare oricît de meticulos enumerate ar fi ele. Circularitatea ontologică, departe de a fi un cerc vicios este expresia demnității condiției umane, ce nu tolerează o *ieșire* din statutul existențial uman, decît cu sancțiunea dez-umanizării, dar deschide posibilitatea depășirii prin *adîncire* în propria sa natură și prin *dez-valuirea* acesteia ca o neîncetată creare și recreare a libertății. Dacă există o fatalitate a condiției umane, aceasta nu poate fi decît aceea că omul nu poate fi om decît în măsura în care este liber.

---

[15] O mențiune deosebită merită, în acest context, ipoteza formulată de Eduard Pamfil și Doru Ogodescu cu privire la structura „eu-tu-el" (triontică), ca temei al specificului condiției umane, sub aspect psihologic (*Persoană și devenire*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976).

[16] Distincție introdusă de W. Meyer-Eppler (*Grundlagen und Anwendungen der Informationstheorie*, Springer, Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1959) a cărei semnificație pentru estetică a fost evidențiată de A. Moles (1957), pentru educație — de noi (1966).

[17] Despre învățarea ca structură și mecanism al dezvoltării, cf. Mircea Malița, *Comment les hommes, les machines et les sociétés aprennent*, în „Impact : Science et société". 1977, nr. 1, p. 99—110 ; instruibilitatea în educație a fost pusă în evidență de întreaga pedagogie cibernetică, respectiv operațională. În schimb, rezistența la învățare a unor structuri constituie un obiect predilect al sociologiei, antropologiei culturale, al istoriei culturii și mentalităților ș.a.m.d.

[18] Cf. studiul nostru : *Modelarea cibernetică a acțiunii umane*, în „Forum — Științe sociale", I. *Teoria acțiunii*, București, 1969

DE LA ANTROPOLOGIA MEDICALĂ LA ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

DE

ȘTEFAN MILCU

1. Dacă relația dintre medicină și antropologia fizică este mai bine cunoscută, îndeosebi prin utilizarea antropometriei, situația este diferită pentru antropologia filozofică. Fenomenul nu este surprinzător, dacă ținem seama pe de o parte de faptul că medicina este o știință complexă în serviciul ocrotirii sănătății, în timp ce antropologia filozofică urmărește cunoașterea omului ca un întreg, evoluția lui istorică, esența și sensul existenței umane. În antropologia filozofică marxistă se consideră că acest demers cognitiv și ontic, trebuie să urmărească în același timp și modelarea omului (C. I. Gulian).

Este evident că în această viziune despre om în generalitatea ei, antropologia filozofică trebuie să utilizeze datele științelor naturii și ale celor umaniste, inclusiv ale antropologiei fizice, sociale și culturale. Apare astfel inevitabil riscul unei cuprinderi atît de vaste, încît antropologia filozofică își poate pierde specificul ca disciplină, fenomen de altfel consemnat de exegeții ei critici.

Pentru a evita acest fenomen negativ este necesar ca și în prezentarea contribuțiilor medicinii la geneza și elaborarea unor elemente de conținut ale antropologiei filozofice să folosim o selectare adecvată specificului a cesteia.

2. Un prim concept care se impune atenției este cel al normalului și anormalului, caracteristic gîndirii și practicii medicale. Transferul lor în gîndirea și practica antropologiei s-a impus prin caracterul concret și premisele necesare unor generalizări corespunzătoare realității în cercetarea arheologică, în studiul populațiilor și al etniilor.

Explicarea anormalului ca o abatere de la normal ne obligă să definim criteriile de referință, ceea ce ne situează în esențialul unei platforme filozofice mai largă decît a celei umane, implicată în antropologia filozofică — pentru că referința la o normă, se aplică la toate organismele.

Normalul poate fi definit la nivelul unei mulțimi și prin aceasta se exprimă statistic, procedeu folosit larg în studiul antropologic al unei populații. Modelul cel mai frecvent ales este al cohortei care cuprinde normalul și anormalul de obicei ignorat. În acest fel se evidențiază eroarea comună investigării populaționale antropologice dacă nu se ține seama că normalul și anormalul coincid într-o măsură variabilă la nivelul individului sau a contigentelor de populație. Anormalul este deci o modalitate de existență a organismelor.

În paleoantropologie se regăsește aceeași situație exprimată parțial dar cu și mai puternică evidență în resturile osoase. Conceptul coexistenței anormalului și normalului formelor a fost riguros susținut de Fr. I. Rainer și justificat prin colecția de osteologie patologică adunată în practica de anatomist, integrată în colecția antropologică a fostului Institut de antropologie din București, fondat de acest ilustru anatomist și antropologist (1874—1944).

Implicațiile filozofice ale acestei gîndiri integrate sînt de o mare fecunditate în medicină și antropologie, prin evitarea confuziei în explicația exclusiv antropologică a caracterelor depărtate de norme și la confuzionarea variantelor ; iar în medicină la prevenirea erorilor ce se fac în definirea stării de sănătate și a celei de boală.

Consecințele metodologice nu sînt mai puțin însemnate pentru a evita aceste erori. Conceptul despre om în viziunea normalului și anormalului ne obligă, pentru a-i conferi o realitate verificabilă, să folosim cantificarea prin măsurători, elaborarea statistică și gîndirea lor probabilistică.

Acest fel de a gîndi și rezolva necunoscutele ecuațiilor, este în epoca contemporană un bun comun al antropologiei și medicinii, proces de influențare reciprocă, ce ar necesita ample investigații în istoria acestor discipline.

Sînt convingătoare din aceste puncte de vedere conceptele elaborate în disciplinele citate, care s-au validat în medicină sau antropologie. Exemplul normei ideale în primul caz și al celei valabile pentru un individ unic, se aplică exclusiv în medicină în definirea stării de sănătate a unei persoane*.

---

* „Fiecare om este măsura propriei lui normalități, care nu trebuie căutată în afara persoanei sale" (Grote).

În acest fel de a pune problema apare riscul de a confunda normalul cu norma, distincție ce conferă o specificitate abordării lor medicale ; în timp ce norma alături de conceptul de normal își păstrează în antropologie valoarea și necesitatea ce a fost comentată.

Această situație este explicabilă prin faptul că normalul este distribuit în cîmpul de variație al normei. De aici rezultă că anormal este tot ce există în afara limitelor cîmpului de variație. De fapt patologicul se situează și în extremitatea cîmpului, stabilindu-se astfel o imposibilă delimitare. Se confirmă astfel și prin reprezentarea statistică că o separare absolută între anormal și patologic este imposibilă (Borchardt). Tulburările de creștere sînt un excelent exemplu al imposibilității de a separa prin cantificare unele variante de anomalii. Or, toate aceste situații se regăsesc în cercetarea antropologică a unei populații și se impun la nivelul generalizării, interpretării modului de reprezentare a fenomenelor și a explicației esenței lor.

Din acest ultim punct de vedere sîntem siliți să ne folosim de variabilitatea organismelor și a părților, în unitatea lor cu mediul. Apare astfel o rezultantă a infinitei variații a codului genetic și a mediului. Din aceste două serii de factori care se întrepătrund în expresia lor morfologică, biochimică și funcțională, reiese unicitatea normalului și anormalului de care trebuie să țină seama medicul și pe care antropologistul o pierde din vedere, întrucît lucrează cu contigente de populații și nu cu indivizi. Această contradicție explică mascarea fenomenelor în reprezentarea antropologică care lucrează cu medii, de regulă ponderate, cîmp de variație și diferiți indici.

3. În continuarea acestui proces impus de coexistența și intricarea anormalului cu normalul, medicina a contribuit hotărîtor la elaborarea conceptului de constituție, care de fapt a apărut în medicină și a pătruns ulterior în antropologie. Pe acest canal în gîndirea antropologică, obișnuită să lucreze cu contigente de populație, apare individul și personalitatea lui, cu o complexitate care descurajează orice definire unilaterală.

Nu-i de mirare că ceea ce se numește „individualitate"s-a impus medicului în toate etapele acțiunii lui de investigare a bolilor, de combatere preventivă și curativă ; nu-i de mirare că particularitățile individuale exprimate prin reactivitate, predispoziție, rezistență, caracteristicile genetice somatice și psihice, au fost consemnate și în limbajul epocii sale de Hippocrate.

În secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea apar teoriile constituționale morfologice cu Viola, Sigaud și Sheldon, endocrine cu Pende și Parhon, somato-psihice cu Kretschmer și enumerarea ar putea continua ; teorii ce se bazează pe concepția tipologică elaborată cu criterii morfologice, endocrine și psihologice. Și alte clasificații ar putea fi citate dar nu le considerăm necesare într-o expunere în care conceptul constituțional este folosit într-un raționament de altă categorie.

Inevitabil din antropologia fizică și medicală, conceptul de tip uman capabil să reprezinte un model al unor anumite structuri individuale a pătruns în antropologia filozofică unde a început a fi folositor într-un sens cu mult mai general și specific.

Cel mai caracteristică ilustrare o constituie teoria somatopsihică a lui Kretschmer a cărei tipologie a fost inspirată de psihiatrie : tipul leptosom schizoid cu trăsăturile neuro-psihice regăsite cu o maximă intensitate în schizofrenie, tipul picnic-ciclоid, în psihoza maniaco-depresivă ș.a. De fapt tipologia lui Kretschme își are echivalențe în temperamentele hipocratice, în clasificația pe criterii morfologice a lui Viola și Sigaud, cu corespondențe mai depărtate, în cea endocrină și nervistă.

Poate în nici un alt capitol al antropologiei nu se evidențiază mai clar contribuția adusă de medicină ca în antropologia constituțiilor. Acest transfer s-a reflectat și în reprezentarea tipologică a omului în antropologia filozofică.

S-a născut astfel reprezentarea populațiilor umane ca fiind formate de grupe tipologice, în care caracterele ce le definesc coincid sau se intrică cu cele rasiale. Este dealtfel unanim recunoscută frecvența inegală a tipurilor constituționale în rasele mari și în variantele lor regionale. S-a impus în reprezentarea omului nu numai modelul antropologic fizic dar și cel constituțional morfo-funcțional, cu consecințe în distribuția diverselor boli. Apare astfel și mai evidentă complexarea reprezentării omului cu noi implicații în distribuția structurilor normale și anormale, a terenurilor morbide și a patologiei potențiale.

Tot atît de semnificativ este transferul conceptului tipologic în studiul antropologic al unei populații. De astă dată sînt utilizate caracterele ce definesc tipurile antropologice și nu cele constituționale. Este un exemplu demonstrativ pentru contribuția adusă de medicină, în unele compartimente ale antropologiei filozofice și ale antropologiei în general.

4. Regăsim problematica comentată și în ceea ce s-a numit patologia geografică, caracterizată prin persistența unor boli pe anumite teritorii sau contingente de populație în generații succesive. Bacteriozele, parazitozele și carențele geochimice și alimentația impusă de restricții religioase sau naturale au determinat apariția unei morbidități variate, capabile să modifice faciesul antropologic al unei populații. Factorii carențiali îndeosebi modifică

dezvoltarea intrauterină şi expresivitatea codului genetic.

Un exemplu caracteristic îl constituie particularităţile antropologice ale populaţiilor purtătoare de guşe endemică la care insuficienţa tiroidiană prin carenţa de iod generează un tip caracteristic constituţional şi antropologic. Într-o măsură asemănătoare intervine carenţa de proteine care influenţează dezvoltarea somatică şi cerebrală.

Este deci evident că în acest fel reprezentarea omului şi explicarea lui trebuie gîndită şi în relaţie cu mediul natural şi social.

Unitatea dintre organism şi mediu se impune astfel în explicarea şi definirea omului. Apartenenţa la planetă se verifică şi într-o realitate concretă microregională.

5. Datele prezentate şi comentariul lor sînt tot atîtea exemple ale modului cum medicina a influenţat antropologia filozofică. Procesul va continua desigur şi în viitor prin influenţa ce o va exercita genetica, biologia moleculară, teoria sistemelor şi noul humoralism, în dezvoltarea medicinii în viitor. Aceşti factori vor influenţa direct antropologia sau indirect prin releul medicinii, aşa cum s-a produs în trecut ; prin întrepătrunderea ştiinţelor naturii în procesul de cunoaştere şi modelare a fenomenelor.

În medicină se poate constata de asemenea apariţia în ultimele două decenii a unei *antropologii medicale, care promovează în primul plan omul, cu problematica lui şi nu procesele morbide*, care trebuie evident investigate şi cunoscute în continuare. Se profilează astfel o nouă viziune a medicinii viitorului şi antropologiei în esenţa ei. Antropologia filozofică va oferi în acest proces fondul ei teoretic în continuă mişcare prin progresul ştiinţei

NOTE

[1] Borchardt L., *Klinische Konstitutionslehre*. Urban & Schwarzenberg, Berlin, 1930.

[2] Dumitru N. S., Săhleanu V., *Obiectul şi semnificaţia antropologiei*, în „Rev. de filozofie", nr. 6/1964.

[3] Gulian C. I., *Problematica omului*, Bucureşti, Edit. politică, 1966.

[4] Gulian C. I., *Antropologie filozofică*, Bucureşti, Edit. politică, 1972.

[5] Kretschmer E., *La structure du corps et le caractère*, Paris, Payot, 1930.

[6] Milcu Şt. M., *Dezvoltarea cercetărilor de antropologie în ţara noastră*, în „Probleme de antropologie" nr. 1/1954, p. 7—31.

[7] Milcu Şt. M., *Omul şi civilizaţia* (sub redacţia), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967.

[8] Milcu Şt. M., Maximilian C., *Introducere în antropologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967.

[9] Milcu Şt. M., *Omul în lumea contemporană* (sub redacţia), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972.

[10] Parhon C. I,. *Études sur la constitution*. în *Opere alese*, vol. 5, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 27—55.

[11] Pende N., *Crescenza e ortogenesi*, Milano, „Opera Medica" anno 27, Marzo 1936, no 79.

[12] Ralea M., *Explicarea omului*, Bucureşti, Cartea Românească, 1946.

[13] Saller K., *Leitfaden der Anthropologie* G. Fischer, Stuttgart, 1964.

TEORIA SISTEMELOR GENERALE ŞI ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

DE

MIHAI C. BOTEZ

O încercare de a obţine, cu ajutorul *teoriei sistemelor generale* (TSG), o viziune asupra omului pare a avea calitatea de a oferi dezbaterii ideologice contemporane dintre marxişti şi nemarxişti un cîmp de înfruntare unde ipotezele se cer explicitate şi unde, cel puţin principial, argumentele ştiinţifice sînt mai puţin violent perturbate de factorii neştiinţifici conjuncturali.

O perpectivă asupra omului în lumina teoriei sistemelor ar duce la ceea ce s-ar putea numi o *antropologie sistemică*. Vom spune însă de la început că dezvoltarea unei astfel de *antropologii sistemice* depăşeşte cu mult

atît puterile cît și ambițiile noastre. Obiectivul nostru este mai modest. Vom încerca întîi să arătăm ce pot aduce contribuțiile recente ale TSG la precizarea statutului ontologic, epistemologic și axiologic al problematicii omului, răspunzînd respectiv, în spiritul acestei teorii, la întrebările : (a) Ce *este* omul ? (b) Cum putem *cunoaște* ce este omul ? (c) Cum are loc *evaluarea* omului ? Vom prezenta apoi modul în care diversele răspunsuri se integrează într-o viziune guvernată de o autentică atitudine sistemică. Vom dezvolta în încheiere consecințele tratării, în spiritul atitudinii sistemice, a tematicii discuțiilor noastre privind contribuțiile disciplinelor științifice particulare la dezvoltarea antropologiei filozofice.

*

1. La întrebarea ,,*ce este omul?*'', primul răspuns firesc — în spiritul TSG — este evident : *omul este un sistem (general)*. Vom urma astfel remarca lui L. von Bertalanffy care, în unul din ultimele sale articole, exclama : Sistemele sînt peste tot ! [1].

Sistemul general este, după L. von Bertalanffy, *o familie de elemente în interdependență*. Această definiție nu este atît de vagă și nediferențiat generală precum ar părea, la prima vedere, unor observatori grăbiți ; în plus, este ușor de demonstrat că definițiile alternative ale sistemului, utilizate în științele sistemice, sînt cazuri particulare ale acestei definiții generale, și se pot obține din aceasta prin explicitări convenabile ale ,,elementelor'' și ,,interdependenței'' lor. Exemplificăm cu cîteva din cele mai frecvente variante. Astfel, spre deosebire de această abordare — numită uneori ,,structurală'' —, se vorbește uneori despre o abordare ,,procesuală'' Pornind în definirea sistemului nu de la elemente, ci de la procese, demersul procesual identifică relațiile invariante în raport cu anumite familii de transformări ; este evident că acest demers poate fi formal redus la demersul anterior, dacă vom considera, drept (prime) elemente, procesele și familiile de transformări destinate a preciza invarianții de structură — și operînd, deci, de la început, într-un spațiu (abstract) de procese (considerate elementare) [2].

Aceleași observații pot fi aplicate și altor abordări ale TGS-funcționaliste, teleologice, etc. [3]. Universul (obiectiv) în care se află sistemele este în mișcare ; de aici deducem că sistemele generale au elemente și interdependențe ce depind de timp ori, cum se mai spune uneori, au caracter *dinamic*. O perspectivă de sistem asupra timpului însuși subliniază însă că trecutul, prezentul și viitorul, ca elemente ale ,,sistemului timp'', sînt în interdependență și, deci, nu pot fi concepute separat : trăim în prezent, viziunile asupra trecutului și viitorului sînt puternic influențate de ,,ceea ce este'', deci depind de prezent ; ,,istoria'' este apoi analizată din perspectiva ,,de astăzi'', și ținînd seama (mai mult ori mai puțin conștient) de obiective, deci de elemente circumscrise viitorului ; iar ,,viitorul'' este evident un rezultat al evoluției trecute și al stării de astăzi — deși, evident, nu se reduce la o (nouă) combinație de ,,trecut și prezent''. Rezultă că sistemele în dinamica lor asociază istoria, prezentul și perspectivele viitoare. La întrebarea ,,ce este sistemul'' ar trebui deci să răspundem ținînd seama de ,,ce a fost'' sistemul și de ,,ce poate deveni'' sistemul. Intrăm în cîmpul potențialităților, al latențelor, al virtualităților, încă puțin cercetat în TSG, dar al cărui rol nu poate fi neglijat, în însăși definirea sistemului [4]. Să reținem, deci, că ,odată cu elementele și interdependențele lor, introducem în definirea sistemului și trecutul și prezentul lor, ca și ceea ce ele pot deveni.

În științele sistemice — deci și la alte nivele de generalitate decît ale sistemelor generale — apar însă și alte formulări, toate reductibile la schema generală prezentată înainte. Astfel, uneori se clasifică elementele în intrări și ieșiri, ori în intrări, ieșiri și stări, și, în acest context, se introduc conceptele (cibernetice) de sistem închis, deschis, buclă feed-back (pozitivă, negativă), reglare și autoreglare etc [5] ; în aceeași perspectivă, componentele elementare (ori elementele) sistemului sînt considerate a fi chiar buclele feed back, iar interdependențele se descriu prin

---

[1] L. von Bertalanffy, *General Systems Theory : Foundations, Development Applications*, G. Braziller, NY, 1968.

[2] E. Laszlo, *A General Systems View of Evolution and Invariance*, în *General Systems*, XIX, 1974, p. 37—45.

[3] W. M. Sachs, *Toward Formal Foundations of Teleological Systems Science*, în *General Systems*, XXI, 1976.

[4] A. I. Katsenelinboigen, *Constructing the Potential of a System*, în *General Systems*, XIX, 1974, p. 27—37.

[5] O excelentă prezentare a acestui punct de vedere — inițiat de N. Wiener, și continuat de cercetători ca Ashby, Ackoff, Beer etc. — se află în lucrarea lui M. D. Mesarović, *Foundations for a General Systems Theory*, în *Views of General Systems Theory*, (sub redacția lui M,D, Mesarović), NY, Wiley, 1964 ; vezi și M. D. Mesarović, *General Systems Theory and its Mathematical Foundations*, IRE Conference, Boston, 1967.

cuplări ale acestor bucle[6]. Se vorbește despre sisteme *triviale* (în care ieșirile depind numai de intrări) și despre sisteme *netriviale* (în care ieșirile depind nu numai de intrări, ci și de stări), ori sisteme care *învață*, caracteristice vieții sociale[7]. Elementele se clasifică în elemente *date* și de *decizie* și *control*, interdependențele urmînd deci să fie descrise prin concepte *informaționale* și *decizionale*[8]. În „spațiul" elementelor se identifică un „subspațiu" cu un rol deosebit pentru întregul sistem — sub-spațiul *obiectivelor* (în alte variante : al valorilor, idealurilor etc), studiul sistemului în perspectiva astfel obținută fiind de regulă cunoscut sub numele de abordare *normativă* (spre deosebire de abordarea *explorativă*, în care obiectivele nu sînt inițial explicitate)[9] ; în categoria obiectivelor sînt uneori incluse „rezolvarea de probleme" *(problem solving)* și „proiectarea de probleme" *(problem design)*[10]. Alteori se operează distincția dintre elementele exterioare *(ambient)* și interne (sistemul însuși), făcînd astfel posibilă o „geometrie" ori „topologie" a sistemului, cu expresii ca frontieră, vecinătate, etc. — și acordîndu-se un rol deosebit relațiilor (dependențelor) sistem-ambient ducînd alternativ la *adaptarea* la ambient, la *homeostază*[11], ori la *evoluție*, prin proiectare *creativă* și *inovație* ;[12] în anumite clase de sisteme sociale, ambientul este definit, formal, prin domeniul conversațional al unui sistem abstract cu proprietatea de auto-reproducere, numit *individ psihologic* (ori P-individ), sistemul însuși apărînd ca generat de *dialog* (conversație) și *învățare*[13]. În spațiul elementelor și interdependențelor se introduc uneori *structuri ierarhizate*, *straturi* și *nivele* — asociind, în arhitecturi complicate, intrări, ieșiri, obiective, criterii de reglare etc[14]. Șirul exemplelor ar putea fi desigur continuat.

La rîndul lor, diferitele definiții ale sistemului pot fi privite ca elemente ale unui sistem ; se obține astfel o perspectivă *de sistem asupra însuși conceptului de sistem*. O astfel de perspectivă poate fi *descrisă*,[15] ori *construită* printr-un *procedeu generativ*, pornind de la o *ierarhie* a proprietăților sistemice : la nivelul elementelor-părți *(anatomiei* sistemului), la nivelul relațiilor dintre elemente (a funcționării ori *fiziologiei* sistemului) și la nivelul *comportamentului* sistemului[16]. Vom reține deci că, drept forme operante ale definiției generale a sistemelor generale, pot fi obținute numeroase variante — ce scot în evidență unul sau altul din aspectele specifice unui anumit sector al realității —, și că aceste variante pot fi organizate ele însele ca un *sistem* de concepte. Diversitatea definițiilor nu apare deci ca un semn al polisemiei neelucidate, ci ca o caracteristică a domeniului științelor sistemice și ca încercare de a depăși dificultatea exprimării, în limbajul natural prin excelență liniar, a unor categorii prin excelență *neliniare*.

Ce rezultă din cele de mai sus pentru „sistemul om" ? Este evident, că cel puțin formal, *„sistemul om" poate fi privit sub unghiul tuturor definițiilor alternative trecute în revistă mai sus*. Omul poate fi conceptualizat în ambient ca rezultantă a tuturor aspectelor ce îl pot caracteriza, în spiritul definiției generale a sistemelor generale. El poate fi interpretat în perspectiva unor procese (sociale, culturale, ecologice etc.) și invarianților lor, ori în perspectivă funcționalistă, ori teleologică.

Definițiile alternative utilizate în științele sistemice, dincolo de interesul cognitiv, pot deveni generatoare de metafore-instrumente puternice, cum ar spune Ortega y Gasset, pentru reflexia filozofică[17]. Vom men-

---

[6] J. W. Forrester, *Principles of Systems*, MIT Press, 1968.

[7] S. Umpleby, *Second Order Cybernetics and the Design of Large-Scale Experiments*, SGSR, Boston, 1976.

[8] M. D. Mesarović și colab., *Systems Concepts*, UNESCO Project, Paris, 1968.

[9] Vezi, de pildă, H. Ozbekhan, *Toward a General Theory of Planning, în Perspectives on Planning* (sub red. E. Jantsch) OECD, Paris, 1969 ; o excelentă prezentare a „paradigmei normative" se află în J. Sutherland, *Systems : Theory, Arhitecture, Behavior*, Van Nostrand, 1975.

[10] De exemplu, G. K. C. Cher, *An Anatomy of Problem-Solving Systems*, în *Systems in Society*, (sub red. Milton D. Rubin), SGSR, Washington DC, 1973.

[11] De exemplu, E. Laszlo : *A Strategy for the Future*, G. Braziller, NY, 1973.

[12] Vezi E. Jantsch, *Design for Evolution*, G. Braziller, NY, 1974, inspirată de lucrările lui I. I. Prigogine asupra sistemelor cu structuri disipative și proceselor evolutive (termodinamica sistemelor departe de echilibru și proceselor ireversibile).

[13] G. Pask, *Conversation, Cognition and Learning*, Elsevier, 1975.

[14] M. D. Mesarović, D. Macko, Y. Takahara, *Theory of Hierarchical Multilevel-Systems*, Academic Press, 1970.

[15] R. L. Ackoff, *Toward a System of Systems Concepts*, în „Management Science", 17, 11, 1971, p. 661—672.

[16] V. N. Sadovski, *Obșciaia Teoria System : Zadaci i Metodi Postroennia*, în *Issledovaniia System*, Moscova, 1971.

[17] Ortega y Gasset scria odată că metafora este una dintre cele mai puternice arme ale omului.

ționa numai cîteva dintre asociațiile alimentate de definiții : omul (în ambient) ca sistem cibernetic (închis, deschis, cu reglare, familie de biofeed-back-uri și ecofeed-back-uri etc.); omul (în ambient) ca sistem netrivial, care învață și evoluează ; omul (în ambient) ca integrare de informație, decizie și control ; omul (în ambient) ca sistem ce-și urmărește obiectivele (generate de idealuri, valori, aspirații. etc.) — ori măcar încearcă să-și urmărească obiectivele, în spiritul normativ al științelor strategice *(policy science)* [18]; omul (în ambient) ca ,,rezolvitor de probleme'' ori ca ,,proiectant de probleme'' (sociale, ecologice etc.) ; omul definit prin diferite tipuri de relații cu ambientul (adaptarea la ambient, în homeostază cu ambientul ori schimbînd ambientul, prin acțiune inovatoare și creatoare) ; omul ca individ psihologic, identificabil numai în procesele de comunicare, iubire, dialog și învățare socială ; omul ca integrare a unui număr de nivele abstracte, în interconexiune, ierarhizate — de pildă : nivelele biologic, genetic, psihologic, social, ecologic, ori, I: alternativ : nivelele *nevoilor* (posibil mai multe), ale aspirațiilor, ori ale unor asocieri nevoi-aspirații ce dau anumite *dimensiuni* în ,,*spațiul uman*'' [19] : dimensiunea biofizică (acoperind de pildă domeniul nevoilor de bază, în terminologia lui Maslow[20], ale nevoilor primare în terminologia lui Malinowski [21] etc,), dimensiunea psiho-socială (acoperind nevoile de ordin superior, în terminologia lui Maslow, ori nevoile derivate, în terminologia lui Malinovski etc.) și dimensiunea spirituală (meta-nevoi în terminologia lui Maslow, nevoi integrative în terminologia lui Malinovski, etc.).

O autentică perspectivă sistemică asupra acestor definiții alternative subliniază că omul nu poate fi redus la nici una din viziunile menționate, că toate sînt justificabile, că, pentru anumite scopuri, unele formulări pot fi mai utile decît altele — ceea ce, evident, nu schimbă cu nimic discuția noastră privind pluralitatea viziunilor posibile —, și că, în plus, ele nu se contrazic ci se completează reciproc. Vom aminti aici că, din analogia om—sistem general, pe care au fost întemeiate considerațiile anterioare, se pot obține nu numai noi perspective asupra omului, utile în înțelegerea a ,,ceea ce este'' el, ci perspective inedite asupra sistemelor generale, aduse sub unghiul unor ,,interpretări antropomorfe''. Vom exemplifica cu o propoziție mult controversată din TSG, formulată de J. W. Forrester, care afirmă că sistemele complexe au un comportament an-intuitiv [22]; în perspectiva antropomorfă sugerată înainte, această aserțiune este analogă cu afirmația (după părerea noastră, mult mai greu de negat) că, din cunoașterea anatomiei și fiziologiei organismului uman, nu se poate deduce automat comportamentul său real. Integrarea omului în perspectiva TSG poate deci contribui și la clarificarea unor probleme ale TSG însăși : faptul ne pare firesc pentru un demers integrator ce își propune să ,,forțeze frontierele'' paradoxurilor logicii, aplecîndu-se asupra sa însuși în spiritul unei noi rigori.

Un al doilea răspuns, în spritul TSG, la întrebarea ,,ce este omul'' ar putea fi contruit încercînd să identificăm locul *particular, de excepție* al omului în arhitectura Universului — Universul fiind considerat drept un sistem general. ,,Omul în ambient'' apare, în această perspectivă, ca asociat unui *nivel* al Universului, ori unui anumit *subsistem critic*. Este evident că o parte din dezvoltările anterioare pot fi reluate în noua viziune. Am putea încerca de pildă să precizăm proprietățile pe ,,nivelul om'' într-un univers ierarhizat de tipul sistemelor abstracte cu multi-nivele și multi-obiective, urmînd sugestiile structurării regiunilor lumii utilizată în raportul *Omenirea la răspîntie*, elaborat sub conducerea lui M. Mesarović și E. Pestel [23].

În afara re-evaluării discuțiilor anterioare, noul punct de. vedere ne permite să aducem în dezbatere și alte direcții de cercetare în științele sistemice — acele interesate mai ales de ,,universul ca sistem''. Astfel, în viziunea lui K. E. Boulding, omul apare ca *unica* ființă ecologică cooperativă cu produsele artificiale *(artifacts)* create de ea, într-un univers în evoluție descris ca un sistem general [24]. Spre deosebire de celelalte ființe, ,,omul are o foarte mare capacitate de a învăța, în special de a învăța « cum să facă » *(know how)*. Acest « cum să facă » reprezintă structura genetică a produselor artificiale sociale

[18] Vezi Sir Geoffrey Vickers, *Freedom in a Rocking Boat; Changing Values in an Unstable Society*, Penguin Books, 1972.

[19] De ex. ,E. Masini, *Social Minimum and Maximum and their Relation to Human Needs*, WFSF, Roma, 1975; vezi și J. Galtung, *Human Needs as the Focus of the Social Sciences*, WIP Paper, Oslo, 1976.

[20] A. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Row, 1970.

[21] B. Malinowski, *Teorie scientifiche della cultura e altri saggi*, Fetrinelli, Milan, 1962.

[22] J. W Forrester, *Counterintuitive Behavior of Social Systems*, în ,,Simulation'', 16, 2, 1971.

[23] M. Mesarović, E. Pestel, *Omenirea la răspîntie*, București, Edit. Politică, 1976 (trad. din l. engleză).

[24] K. E. Boulding, *The Universe as a General System*, în *The General Systems Paradigm : Science of Change and Change of Science*, SGSR, Denver, Colorado, 1977.

și pare a fi fost elementul capabil de creștere pînă la viteze accelerate de schimbare, devenind cheia marii expansiuni a speciei umane", adaugă Boulding, subliniind importanța legăturii dintre schimbarea în *genosferă* (adică în structura genetică a « cum să facă ») și procesele de *producție* (transformarea *genotipurilor* în *fenotipuri*, asociate lumii *fenomenelor*), care asigură reacția cu „ecosistemul social". Legătura dintre această concepție și ideile marxismului este evidentă, și nu vom insista asupra ei.

În mult citata sa teorie asupra *sistemelor vii (living systems)*, J. G. Miller postulează existența următoarelor *nivele* în organizarea vieții : celula, organul, organismul, grupul, organizația, societatea și „nivelul ambiental" (numit de autor „supranațional") [25] — fiecare nivel fiind reprezentat prin interacția a 19 „subsisteme critice" : de reproducere, frontieră, de îngerat, de distribuție, de conversie, de producție, de rezervă a materiei-energiei, de evacuare, motor, suport (fizic), translator de inputuri, translator de impulsuri interne, canale și rețele (interne), decodificare internă, stimuli, asociere, memorie, decizie, decodificare (externă), translator de outputuri. Este evident că, încercînd să descriem efectiv aceste subsisteme și să descoperim ponderea lor relativă, vom obține argumente pentru rolul de excepție al omului legat de lumea vie prin structurile comune amintite.

În aceeași grupă de preocupări ar trebui introdusă și teoria *sistemelor sociale*, preocupată de *grupuri*, în care omul apare ca un *element* (actor, spectator, proiectant, etc.), privit *prin prisma* grupului [26]. La rîndul său, compararea însăși a „sistemului general" cu „sistemul social" delimitează ceea ce deosebește „elementul" în general, de „elementul om"-activ, conducîndu-se după obiective proprii, angajat în interdependențe care nu sînt „legături" pasive, ci negocieri într-un „joc sistemic", cu reguli și strategii din care rezultă comportamentul global al sistemului [27].

Șirul variantelor sub care se înfățișează viziunile sistemice (asupra Universului, asupra planetei, asupra „noosferei" — ca domeniu al „conștiinței rezonante", cum ar spune Teilhard de Chardin — , etc.) care să scoată în evidență *insolitul condiției umane* ar putea fi desigur continuat.

Înainte de a trece mai departe, să remarcăm însă că o autentică atitudine sistemică nu va descoperi contradicții logice între răspunsurile de tipul „omul este un sistem general" și cele de tipul „omul este o parte a unui sistem (mai) general". Cercetătorul convertit la viziunea sistemică va înțelege că este vorba de *puncte de vedere* diferite, egal justificabile, și va fi tentat nu să opteze, exclusiv, pentru *un* aspect, ci să le privească în perspectivă de complementaritate, încercînd cuprinderea lor integratoare.

În sfîrșit, o a treia cale de a utiliza TSG în precizarea statutului ontologic al omului (în societate) este mediată de disciplinele științifice particulare antrenate în efortul de a răspunde riguros la întrebarea „ce este omul?" Revistele consacrate științelor sistemice publică încercări numeroase consacrate perspectivei sistemice aspura disciplinelor științifice particulare : biologiei, psihologiei, geneticii, sociologiei, etnologiei, politologiei ș.a.m.d. Pot fi identificate mai multe demersuri orientate spre obținerea unor astfel de tratări. O primă variantă își consacră eforturile organizării achizițiilor diferitelor discipline în tiparele TSG (de tipul : elemente, structuri, obiective etc.) ori, alternativ, în schemele generale ale teoriilor științifice (posibil a fi reduse la sisteme generale abstracte). Drept rezultat, se obțin teorii cu structuri izomorfe, (dar cu elemente diferite), din care vom putea mai ușor desprinde ce ne poate ajuta să răspundem la întrebarea „ce este omul?" O a doua variantă interpretează diferitele orientări, direcții și școli de cercetare (de cele mai multe ori considerate în dialog sau chiar în controversă) drept elementele unui sistem general, asociat disciplinei respective. Disciplina se definește, astfel, tocmai prin dialogul dinăuntrul ei ; în final, nu atît „replicile", ci dialogul în întregul lui ne ajută să înțelegem „ce este omul".

După părerea noastră, nici una din ipostazele gîndirii sistemice pe care le-am prezentat nu contrazice bazele marxismului. În numeroase construcții însă, delimitarea domeniului ontologic de cel gnoseologic este dificilă — fapt firesc, dealtfel, pentru spiritul dialecticii. Vom acorda un spațiu mai întins acestor probleme în capitolul următor. Aici vom sublinia doar faptul că sistemele asociate omului, în diferitele lor variante, sînt sisteme pe care TSG le înglobează în clasa sistemelor concrete, aparținînd realității obiective — și nu în clasele generale ale construcțiilor formale.

Vom încheia acest paragraf cu reproducerea „caracteristicilor umane", în viziunea unui filozof marxist — laturi care, evident, pot fi interpretate ca definind formal elementele unui eventual „sistem general" ce așteaptă

---

[25] J. G. Miller, *The Nature of Living Systems — An Overview*, în *Interdisciplinary Aspects of General Systems Theory*, SGSR, 1975, p. 1—24.

[26] F. Kenneth Berrien, *General and Social Systems*, Rutgers University Press, 1968.

[27] M. C. Botez, *O nouă paradigmă în științele acțiunii : proiectarea participativă a evoluției sistemelor heterogene* (sub tipar).

încă să fie explorat în perspectiva TSG[28]: capacitatea de a-şi dezvolta (teoretic) nelimitat simţurile (prin amplificarea lor cu tehnologii adecvate), capacitatea de a raţiona, capacitatea de a imagina, capacitatea de a comunica, capacitatea de a crea, abilitatea de a-şi armoniza interesele, pornirile şi aspiraţiile cu cele ale semenilor, capacitatea de a deosebi, evalua şi decide asupra posibilităţilor alternative şi capacitatea de a-şi dezvolta o conştiinţă critică şi clară asupra lui însuşi.

2. Să vedem, în continuare, cum ne pot ajuta ştiinţele sistemice să răspundem la întrebarea „cum putem şti ce este omul?" Intrăm în cîmpul epistemologiei — ori, mai general, al gnoseologiei — , capitol mult studiat al TSG[29].

Dificultatea de a delimita „ceea ce este" de „ceea ce ştim că este" a fost evidentă şi în capitolul anterior; în fond, variantele definiţiei sistemelor sînt ele însele *reprezentări* (aici, prin fraze în limba română) ale unor părţi (organizate) ale realităţii obiective, deci rezultate ale unor procese de cunoaştere a realităţii şi de *reflectare* a acesteia, asociind aspecte gnoseologice şi epistemologice. Nu intră în obiectivul nostru o discuţie asupra fundamentelor acestor relaţii. În cele ce urmează ne vom mărgini numai să menţionăm unele direcţii noi în dezvoltarea TSG care pot fi utile în cercetarea problematicii omului.

În TSG se introduce, de regulă, un proces de *creare-transmitere de imagini ale realităţii obiective*, cuprinzînd un *subiect* (observator), ce se apleacă asupra realităţii (*obiect* al cercetării), un „univers abstract" asociat subiectului, numit „universul reprezentărilor" (ori *imaginilor posibile*), procedee prin care se asociază unui sector-obiect al realităţii un sector din universul reprezentărilor (numit: imaginea obiectului), şi, în general, un destinatar al acestui proces, căruia i se comunică (transmit) rezultatele procesului de creare a imaginii — respectiv, imaginea obiectului real. Diferitele componente ale acestui proces — subiectul, obiectul, procedeele de reprezentare, reprezentarea-imagine, destinatarul — pot fi ele însele interpretate ca elementele unui sistem general. Am precizat astfel că ne este greu să concepem subiect fără obiect, reprezentare fără comunicare ş.a.m.d. — propoziţii întîlnite în semiotica generală, teoria comunicaţiilor, teoria informaţiei etc.

Drept cazuri particulare ale acestei scheme, interpretînd sistemul general drept sistem cibernetic, obţinem scheme cibernetice ale proceselor de cunoaştere — adică ale proceselor de reprezentare-comunicare (antrenînd surse, canale, perturbaţii etc.), mult studiate în literatură. Este procesul de creare-transmitere de imagini un proces definitoriu pentru nivelul „om", în sistemul Universului? Pe lîngă faptul că are capacitatea de a construi *imagini mult mai complexe* decît animalele, omul posedă — susţine Boulding — conştiinţa de sine, echivalentă unui tip de *auto-reflectare* la nivelul imaginilor: omul nu numai cunoaşte, ci şi ştie ceea ce cunoaşte — fenomen bazat, probabil pe limbajul articulat şi pe simbolism[30]. Vom adăuga că omul mai posedă imagini elaborate asupra timpului şi spaţiului, şi că el există nu numai în timp şi spaţiu, ci şi în *istorie*, imaginile sale fiind puternic afectate de viziunea pe care o are asupra proceselor contemporane lui.

Imaginea apare aşadar drept *cunoaştere subiectivă*[31], subiectiv neavînd sensul de „opus obiectivităţii", ci de „*indisolubil legat* de subiectul-creator de imagini". Această subiectivitate este totdeauna prezentă, chiar în cazul particular în care subiectul este om de ştiinţă, obiectul — sector al naturii, iar procedeele de reprezentare se leagă de instrumentele unanim acceptate ale investigaţiei ştiinţifice. Asumarea conştientă a subiectivităţii permite aducerea, sub acelaşi unghi teoretic, a reprezentării naturii şi reprezentării societăţii, în acest din urmă caz subiectivitatea avînd în mod fatal o pondere mai mare. Vom presupune aşadar că totdeauna imaginile sînt „semnate" de autorul lor, şi că acesta introduce implicit, în procesul respectiv de reprezentare, *Weltanschauung* — a sa, ca şi obiectivele pe care le urmăreşte[32]. Vom reţine de aici dificultatea de a delimita aspectele epistemologice de cele axiologice, temă pe care o vom discuta pe larg în capitolul următor, şi care apare atît de naturală dialecticii marxiste; în particular,

[28] M. Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974.

[29] O primă sinteză a acestor preocupări poate fi găsită în *Systems Approach to Philosophy of Knowledge*, în *General Systems*, VII, 1962, p. 23—121. Vezi şi W. Buckley, *A System Approach to Epistemology*, în G. Klir (ed), *Trends in General Systems Theory*, NY, Wiley, 1972.

[30] K. E. Boulding, *General System Theory — The Skeleton of Science*, în *General Systems*, I, 1956, p. 11—18. Vezi şi H. Wald, *Elemente de Epistemologie generală* (1967) şi *Realitate şi limbaj* (1968).

[31] K. E. Boulding, *The Image*, Ann Arbor, 1956; vezi şi L. von Bertalanffy, *System, Symbol and the Image of Man*, în T. Gladston (ed), *The Interface Between Psychiatry and Antropology*, NY, Brunner-Mazel, 1971.

[32] I. I. Mitroff şi F. Rietz, *Dialectical Decision Theory: A Meta-Theory of Decision Making*, în *Management Science*, nr. 1, 1971.

obținem argumente care pledează pentru prezența angajamentului ideologic și politic în reprezentarea realității.

Cîteva implicații ale acestui demers nu sînt triviale. Astfel, apare teoretic posibil ca diferiți autori de imagini, cu *Weltanschauung*-uri diferite, să construiască imagini diferite dar egal justificabile ale aceluiași sector al realității; apare teoretic posibil ca unul și același autor de imagini, utilizînd procedee diferite de reprezentare, să construiască imagini diferite ale aceluiași sector al realității (chiar generate de aceeași *Weltanschauung*) și, ținînd seama de necesitatea comunicării imaginilor, este justificabilă retorizarea diferită a aceleiași imagini, pentru destinatari diferiți. Faptul că imaginea este funcție de subiectul-autor, de procedee și de destinatar introduce și justifică *pluralitatea* și *diversitatea* imaginilor, și, așa cum vom vedea, devine condiția indispensabilă a instalării spiritului de dialog și negociere constructivă, caracteristic atitudinii sistemice.

În clasa foarte largă a imaginilor vom deosebi sub-clasa *modelelor* — a imaginilor construite cu procedee ce țin de anumite sectoare ale științelor constituite (în particular: metode structural-cantitative, analogic-informatice, etc.), procedee considerate ca amplificatori ai intuiției în reprezentarea realității, și urmărind obținerea uneor machete în analiza cărora raționamentul să poată merge „mai departe" decît în studiul nemijlocit al originalului. *Teoria modelării*, cu toate numeroasele sale variante, este astfel un caz particular al teoriei reprezentării prin imagini, pe care am prezentat-o anterior [33]. Să menționăm că aceeași schemă formală funcționează și dacă extindem cîmpul realității de la domeniul faptelor la domeniul ideilor, convingerilor, valorilor etc.: vom putea astfel vorbi despre imagini ale obiectivelor, valorilor, țelurilor și strategiilor — elemente importante atunci cînd trecem de la explorarea imaginilor în scopul cunoașterii contemplative la cel al construcției imaginilor ca *ghid al acțiunii individuale și sociale*. Pentru că, așa cum observa Boulding, comportamentul și acțiunea depind, în ultimă instanță, de imaginile pe care subiectul le posedă — asupra lui însuși, asupra ambientului, asupra obiectivelor pe care și le propune ș.a.m.d.

Pînă acum n-am amintit nimic despre procedeele de *validare* a imaginii (în particular: de acceptare a ei drept corespunzătoare scopului căruia i-a fost destinată). Prin tradiție, utilitatea imaginii este legată de *correctitudinea* ei, respectiv de gradul său de acoperire cu originalul: aceasta este perspectiva dominantă în care este astăzi dezvoltată teoria imaginilor și modelării. Sînt însă și „semne de schimbare": învățînd din experiența artei [34], se vorbește astăzi despre imagini non-fidele (ori extinse) și despre modele non-realiste, grupînd sub aceste denumiri reprezentările care nu-și propun să descrie, ci deformează premeditat realitatea — de pildă, în scopul obținerii unei *reacții* în fața acesteia. Modelarea idilic-utopică ori modelarea catastrofică, atît de utilizate în științele politice contemporane ori în studiul viitorului, sînt exemple ale unui nou spirit în cîmpul reprezentării realității, ale unei noi gnoseologii (și epistemologii), cu perspective din cele mai promițătoare.

Diferitele variante ale utilității și validării imaginilor — discutate anterior, — pot fi formal descrise printr-un procedeu unitar, pe care, urmînd o sugesite a lui C. West Churchman, îl vom numi *procedeu problematizant*: vom asocia fiecărui subiect-creator de imagine un set de întrebări (în legătură cu imaginile pe care și le crează), un generator de răspunsuri la respectivele întrebări (pe baza imaginilor respective) și un mecanism de evaluare (subiectivă) a acestor răspunsuri — pe care, formal, le vom introduce tot în rîndul procedeelor de creare a reprezentărilor, pe lîngă instrumentele de construcție propriu-zisă a imaginilor. Evident, în rîndul acestor întrebări pot fi trecute probleme privind fidelitate a imaginii, utilitatea deformării ei, comunicarea etc.

Înainte de a trece mai departe, să menționăm că, pe baza procedeului menționat, C. West Churchman a dezvoltat teoria *sistemelor problematizante (inquiring systems)* [35], demonstrînd că o serie de mari sisteme filozofice pot fi interpretate drept cazuri particulare necontradictorii ale acestui demers. Orice analist de sistem (ori subiect-creator de imagine) poate fi definit, după Churchman, cu ajutorul unui set (aprioric) de întrebări (probleme) — asupra realității obiective, asupra imaginilor sale mentale asupra realității obiective, asupra relațiilor dintre realitate și imagine, asupra „contrariilor" din reprezentările sale, asupra obiectivelor pe care le urmărește etc., — și, în funcție de aceste elemente, se regăsesc —

[33] De exemplu, M. Bunge, *Scientific Research*, Springer-Verlag, 1967; pentru modelarea sistemelor, vezi R. Rosen: *Modeling, An Algebraic Perspective*, în *The General Systems Paradigm: Science of Change and Change of Science*, SGSR, Denver, Colorado, 1977, p. 504—510.

[34] M. C. Botez, M. Celac, P. Dimitriu, *Learning from art: Few Suggestions for a „handicraft" approach to future design*, în *World Alternatives: Systems Versus Needs*, Dubrovnik, 1976, p. 5—9.

[35] C. West Churchman, *The Design of Inquiring Systems*, NY, Basic Books, 1971.

drept alternative — modelele filozofice ale lui Locke, Leibniz, Kant, Hegel și (oarecum surprinzător pentru cercetătorul european, ținînd seama de „lista de pînă acum") — ale filozofului american Singer, modele care se arată a fi „puncte de vedere" alternative și compatibile, din perspectiva generală cîștigată.

Ce derivă din cele de mai sus, dacă vom aplica procesul de creare-transmitere de imagine obiectului „sistem" (ori „sistem general")?

Să remarcăm întîi că rezultatul procesului depinde (prin construcție și atestare) de subiectul-creator de imagine. În particular, deci, să înregistrăm faptul că pot fi imaginați subiecți care să privească diferitele forme alternative ale definiției sistemelor generale (ori sistemelor), descrise în capitolul anterior, drept imagini (ori chiar modele) ale sistemelor: dacă, de pildă, se fixează drept definiție a sistemului general, definiția *generală* a acestuia — construită numai cu ajutorul elementelor și interdependențelor — diferitele variante (cibernetice, procesuale etc.) apar drept imagini-modele particulare ale acestuia.

În general, însă, procesul de modelare este considerat a începe atunci cînd se trece de la aceste enunțuri generale la descrierea *efectivă* a sistemului — *care* sînt elementele, *care* sînt interdependențele și *cum* funcționează etc. Obținem, deci, următorul rezultat, a cărui nesocotire constituie, după părerea noastră, unul dintre cele mai mari obstacole în apropierea de TSG: imaginea-modelul unui sistem (general) este, de regulă, tot un sistem (general) — dar de altă natură decît „originalul", construit într-un alt univers al discursului și purtînd inevitabil marca „punctului de vedere" al subiectului-creator de imagine. În sens larg, unicul mod de apropiere de sistemele generale antrenează aceste imagini „semnate".

Introducerea subiectului-creator de imagine în schema de bază a științelor sistemice este considerată, de unii autori, ca însăși *„paradigma sistemelor generale"*, făcînd posibilă trecerea de la o „știință asupra schimbării" la o adevărată „Schimbare în știință", [36]. „Știința apare atunci cînd ea reflectează asupra ei însăși, atunci cînd «a observa», «a descrie» și «a explica» sînt ele însele observate, descrise și explicate", scrie H. von Foerster, subliniind că „asocierea dintre proprietățile observatorului și proprietățile observatului" pune sub semnul întrebării necesitatea și utilitatea aplicării „generalităților inventate în trecut" în cîmpul devenirii și viitorului, și crează un climat în care schimbarea, înțeleasă ca „obliterarea regulilor trecutului" să fie nu numai recunoscută, ci și facilitată. Acelei *epistemologii complementare* științei tradiționale, cultivate de TSG sub semnul holisticii și demersurilor interdisciplinare, i se adaugă astfel un nou nivel: *„noua epistemologie"*, legată de cibernetica de ordinul doi (cibernetica ciberneticii) [37].

Din cele de mai sus rezultă că imaginile-modele ce pot fi asociate unui sistem sînt, în general, tot sisteme, dar implicînd un „punct de vedere". Vom putea astfel vorbi despre imagini ale sistemului, din punctul de vedere al unui element (ori elementelor); imagini ale sistemului, din punctul de vedere al interdependențelor dintre elemente (punct de vedere „structural"); imagini ale sistemului din punctul de vedere al ambientului (exterior); imagini ale sistemului din punct de vedere al obiectivelor — și șirul exemplelor ar putea desigur fi continuat. În cazul particular al sistemelor sociale, în care purtătorii „punctelor de vedere" sînt actori activi, vom avea astfel de a face nu cu *o* imagine asupra sistemului, ci cu familii de imagini în dialog continuu și negociere. Această pluralitate — pe care am numit-o odată „multi-modelare" și „multi-proiectare deschisă" [38] — apare drept un element necesar pentru cultivarea acelui *mod special* de tratare a problemelor de sistem, care *nu* se acoperă cu *orice* aplicare a TSG și care poartă numele de *abordare sistemică* (în limba engleză: *systems approach*). „Abordarea sistemică începe atunci cînd privești lumea și cu ochii celuilalt", scrie C. West Churchman [39], accentuînd rolul pe care îl are dezbaterea și *dialogul* în crearea a ceea ce am numit înainte *atitudine sistemică*.

Să urmărim acum cîteva consecințe ale acestei abordări pentru studiul sistemului „*omul în ambient*". Vom obține întîi justificarea pentru existența unei pluralități de imagini — modele asupra „obiectului-subiect" de cercetare. Vom putea astfel descrie omul, din punctul de vedere al ambientului (social, ecologic etc.), ambientul, din punctul de vedere al omului (societatea, tehnosfera, mediul natural etc.), omul, din punctul de vedere al omului ș.a.m.d. Dacă vom reprezenta omul ca sistem dinamic (cu trecut, prezent și viitor),

---

[36] H. von Foerster, *The General System Paradigm: Model for a Changing Science*, în *The General System Paradigm: Science of Change and Change of Science*, SGSR, Denver, Colorado, 1977.

[37] H. von Foerster, *Cybernetics of Cybernetics*, University of Illinois at Urbana Press, 1974.

[38] M. C. Botez, *Toward a Systemic Representation of Systems: Open Multimodeling*, în J. Rose și C. Bilciu (eds), *Modern Trends in Cybernetics and Systems*, Springer, 1976.

[39] C. West Churchman, *The Systems Approach*, NY, Delta Books, 1968.

vom putea construi imagini ale trecutului omului (și evoluției sale), ale prezentului său (respectiv, comportamentului și problematicii sale actuale), și viitorului său posibil (schițînd variantele posibile, și deschizînd astfel problema modelării prospective și proiectării omului în *devenirile* sale). În spiritul abordării sistemice, nici una dintre aceste imagini nu este suficientă pentru descrierea omului. Obținem astfel argumente anticipative contra reducționismului istorist, behaviorist, structuralist, fenomenologist ori futurist. Înțelegem astfel că omul nu este numai „istoria sa", și că retrospectiva a „ceea ce a fost", „de ce a fost ceea ce a fost" și „cum a fost" sînt elemente necesare, dar nu și suficiente pentru înțelegerea a „ceea ce este" și „ceea ce poate deveni"; ori, că numai studiul a „ceea ce este" este insuficient, și trebuie completat cu analize asupra trecutului, contextelor (trecute și prezente) care au condiționat raționamentele trecute și pe cele asupra trecutului ș.a.m.d.

Continua confruntare a imaginilor alternative deschide cîmpul demersului critic, lucid și constructiv, întemeiat pe inevitabila „decepție" în fața performanțelor oricărei imagini particulare. Așa cum scrie C. West Churchman, sensul adînc al abordării sistemice este crearea unei teorii a „decepției-percepției", respectiv a unei „teorii a decepției și a unei mai profunde înțelegeri a căilor prin care omul percepe lumea, odată cu interacțiunea dintre aceste aspecte".

Prin respingerea reducționalismului și promovarea dezbaterii guvernată de spiritul criticii, *abordarea sistemică* instalează deci *atitudinea sistemică* și își dezvăluie legăturile adînci cu acea „metodă complexă care sintetizează trăsăturile esențiale ale behaviorismului și fenomenologiei, ale structuralismului și istoricismului" căreia nu i se poate da „un nume mai bun decît dialectica"[40]. Prin *abordarea sistemică*, TSG operaționalizează deci dialectica: ni se propune un mod concret de a construi imagini, de a le determina limitele și de a găsi căi prin care aceste limite pot fi depășite, în favoarea unui sens superior al înțelegerii. Prin urmare, TSG ne ajută să obținem o *privire dialectică operațională asupra omului*. Dar, așa cum observă M. Marković, „dialectica, ca orice metodă a unei filozofii critice, presupune considerații la nivelul valorilor". Ne vom opri pe scurt asupra acestor aspecte în capitolul următor.

3. Problemele axiologiei sînt mult cercetate în științele sociale și politice contemporane; și este ușor de arătat că studiul implicațiilor revoluției științifice-tehnice, al strategiilor dezvoltării economico-sociale, al proiectării viitorului, al dialogului inter-culturilor într-o lume în interdependență, ca și marile prefaceri sociale și politice ce marchează sfîrșitul acestui secol atît de tulburat, au contribuit fiecare la „redescoperirea" și promovarea cercetărilor asupra valorilor. Unii autori consideră chiar că problema esențială a timpului nostru nu este „găsirea locului valorilor într-o lume a faptelor, ci stabilirea locului faptelor într-o lume a valorilor"[41]. Dincolo de opoziția nesistemică dintre „lumea faptelor" și „lumea valorilor", cercetătorul marxist va înregistra deplasarea de accent asupra preocupărilor de *evaluare* a dinamicii sistemelor sociale și umane (a stării de fapt, a obiectivelor, a strategiilor etc.). Conceptul de evaluare a devenit, dealtfel, unul din conceptele-cheie ale unor capitole recente ale științelor sociale și politice; se vorbește despre evaluarea (socială, umană, ecologică etc.) tehnologiilor, despre calitatea vieții (sociale, invidiuale), despre calitatea mediului, despre calitatea dezvoltării economice și sociale ș.a.m.d. — toate aceste aspecte implicînd, în mod nemijlocit, considerații cu caracter axiologic.

Un mod foarte frecvent de a reprezenta „valoarea" este utilizarea „criteriilor negative" prin opoziție cu care se definește „pozitivul". Astfel, cercetarea stress-ului ori a „mizeriei umane" are drept obiectiv definirea, prin procedeul amintit, a calității vieții individuale și sociale; există însă și încercări de reprezentare directă a calității vieții, și chiar de modelare și cuantificare a acestui „indicator-metaforic" al satisfacției individuale și sociale. În societatea capitalistă dezvoltată, și în spațiul gîndirii nemarxiste, preocupările menționate au fost în special generate de amploarea crescîndă a alienărilor „omului unidimensional" în „lumea post-industrială", de discrepanța din ce în ce mai mare dintre „o societate mecanizată ce devine Apolinică, și sfera personală ce devine Dionisiacă", de contradicția dintre ceea ce Ferkiss numește „realitatea tehnologică și inerția socială" și mai ales de „pericolul central al subordonării noilor tehnologii unor valori depășite"[42]. Problema esențială, în această viziune, ar fi, după L. White, adaptarea „variabilei dependente" a societății la „variabila independentă" a tehnologiei.

Ceea ce surprinde pe cercetătorul marxist este foarte frecventa abordare în termeni de opoziție (nesistemică) a științei, tehnologiei, societății și omului. Dar, denunțînd încercările tehnocrate de a dezvolta o sociologie fără valori *(value-free sociology)*, mai aptă după

[40] M. Marković, *op. cit.*, p. 21.

[41] Sir Geoffrey Vickers, *op. cit.*; p. 43.

[42] V. Ferkiss, *Technological Man: The Myth and the Reality (Technological Man is the Remplacer of the Bourgeois Man)*, Heinemann, London, 1969.

Gouldner să descrie omul-bestie, Minotaurul, decît pe contemporanul nostru [43], ori blocajele ce pot apărea din dogmatismul scientist și ideologic (obstacole esențiale — în viziunea celebrei savante M. Mead — în calea depășirii viziunilor „disjunctive" în favoarea celor sistemice și umaniste [44],) gîndirea nemarxistă contemporană nu răspunde și la întrebarea „care sînt alternativele?".

Concluzia aproape unanimă a acestor studii merită însă să fie reținută : este necesară o re-evaluare a existenței umane în societatea capitalistă dezvoltată, „omul burghez" (în terminologia lui V. Ferkiss, de pildă), este incapabil să stăpînească revoluția tehnologică contemporană și va trebui să fie înlocuit (tot în terminologia lui V. Ferkiss) de „omul tehnologic", care „se va inventa întîi pe sine și apoi va inventa viitorul, și care va fi apt să-și controleze propria dezvoltare în contextul unei filozofii a rolului tehnologiei în revoluția umană".

Spre a îndepărta confuziile, trebuie precizat că în toate formulările de mai sus „tehnologie" nu are sensul de „tehnică", ci sensul mai larg de „instrument, mijloc utilizabil spre a atinge anumite performanțe ori obiective" (și folosit astfel în expresii ca tehnologii sociale, tehnologii culturale, tehnologii ecologice ori chiar tehnologii umane) ; rezultă deci, că și „omul tehnologic" este definit în raport cu sisteme de valori asociate atît „spațiului social" cît și „spațiului intern" al individului.

Pentru gîndirea marxistă, problema valorilor nu este desigur nouă ; totuși, evidențierea efectelor ambivalente ale revoluției științifice-tehnice, ca și discuțiile contemporane privind dezvoltarea (economică-socială, tehnologică, umană) au dat un puternic impuls cercetărilor de axiologie marxistă, stimulate să răspundă unor întrebări noi în condiții noi și cu instrumente teoretice și metodologice noi, mai apropiate de practica revoluționară.

Obiectivul nostru nu este însă să rezumăm, chiar sub potențial maxim, direcțiile noi din axiologie ori implicațiile lor pentru problematica omului, și, deci, pentru antropologia filozofică. Vom menționa numai aplicațiile TSG în axiologie [45].

În primul rînd, să observăm că și spațiul valorilor poate fi reprezentat ca un sistem general (abstract) și că teoria valorilor, prin excelență o teorie a *relațiilor*, poate utiliza în acest fel aparatul conceptual și instrumentarul metodologic al TSG : probleme ca interacțiunile dintre diferitele tipuri de valori, dinamica valorilor, invarianța, conservarea, evoluția și mutația în spațiul valorilor ș.a.m.d. capătă astfel noi interpretări. Putem studia astfel, de pildă, dacă valorile pot deveni obiecte ale cercetării științifice, dacă ele sînt relevante numai pentru societate ori caracterizează orice sisteme generale, dacă sînt categorii „aprioriice" ori „aposteriorice", și chiar dacă valorile sînt măsurabile [46].

În al doilea rînd, TSG poate fi aplicată în analiza diverselor aspecte axiologice pe care le pun în evidență, cu alte mijloace, studiul societății și omului. Există o întinsă literatură consacrată abordării sistemice a calității vieții, stress-ului, satisfacției, etc., încercînd să surprindă omul în ambient și ca ființă emoțională (nu numai rațională), evaluînd și evaluîndu-se continuu — și deci raportîndu-se permanent, explicit ori nu, la anumite sisteme de valori [47].

În al treilea rînd, utilizînd rezultatele obținute în capitolele anterioare privind tratarea de sistem a aspectelor ontologice și epistemologice ale problematicii omului în societate, obținem o descriere sistematică a diferitelor nivele la care apar valorile în sistemele sociale și umane. Vom identifica întîi valori la nivelul sistemului social—obiect de studiu : din aceste valori sînt derivate obiectivele, cu ajutorul valorilor sînt evaluate performanțele și, evident, în perspectiva dinamicii valorilor se explorează și se proiectează viitorul sistemului social. Omul în sistemul social, ca element, actor și proiectant, poate cunoaște sistemul social numai prin imagini și deci, în particular, are imagini ale valorilor (și obiectivelor) sistemului din care face parte ; în afară de aceasta, evident, omul își creează imagini și asupra altor sisteme, din care nu face direct parte sau în raport cu care nu joacă rolul de proiectant activ (de pildă : cetățeanul unui stat, în raport cu sistemul social al unui alt stat). Interdependențele crescute care au dus, în ultimele decenii, la ceea ce astăzi viitorologii numesc sensibilitate planetară, conștiință planetară în fața „problematicii mondiale", ne permit însă să considerăm că omul este un element activ al sistemului mondial. Să reținem, deci, că, odată cu imaginile sistemelor

---

[43] A. W. Gouldner, *Anti-Minotaur : The Myth of a Value Free Sociology*, în W. G. Bennis și colab. (ed.), *Planning of Change*, Holt, N.Y., 1967.

[44] M. Mead, *The Future as the Basis for Establishing a Shared Culture*, ibid.

[45] O sinteză a acestor preocupări poate fi găsită în *General Systems*, XIX, 1974, p. 3—45.

[46] A. I. Katseleninboigen, *General Systems Theory and Axiology*, în *General Systems*, XIX, 1974, p. 27—37.

[47] Menționăm numai lucrările Conferinței de la New York a Societății pentru Studiul Sistemelor Generale din 1975 publicate sub titlul : *Systems Thinking and the Quality of Life* (623 pagini).

din care face parte, omul își formează și imagini asupra valorilor și obiectivelor care le guvernează. Menționăm, cu această ocazie, că procesul planetar al *dezvoltării* introduce dificultăți în construcția unor astfel de imagini realiste și utile : dacă, așa cum subliniază S. Chodak, dezvoltare înseamnă (și) *creșterea sistemicității*[48], devine din ce în ce mai complexă dialectica relațiilor dintre valori și obiective, pe de o parte, și strategii, tactici, structuri și conjuncturi, pe de altă parte, iar „efectul de sistemicitate"[49] deformează imaginile intuitive. Vom obține, astfel, noi argumente pledînd pentru rolul sporit al științelor sociale, chemate să perfecționeze procesele de creare a imaginilor vieții sociale și să ofere atît factorilor de decizie cît și „participanților" instrumentele de care aceștia vor avea nevoie pentru informare realistă și decizie rațională.

Dar omul în societate este, el însuși, un sistem : cu alte cuvinte, și la nivelul „creatorului de imagine" apar valori, obiective, aspirații proprii — conștientizate ori nu. Așa cum am arătat înainte, aceste valori și obiective influențează mult înseși imaginile sistemului, dar, evident, nu se reduc la ele. Se conturează astfel o „zonă de interacțiune" între valorile și obiectivele individuale și imaginile individului asupra valorilor și obiectivelor sistemului (social) din care face parte. Implantat totdeauna într-un sistem social, omul „nu este niciodată singur" : orice proces de creare-transmitere de imagine implică un destinatar, care, în proiectarea socială, i se asociază autorului, de regulă ca partener (cooperativ, în divergență, adversar etc.). La rîndul său, destinatarul funcționează ca un sistem creator de imagine. Avînd valori și obiective proprii, produce imagini proprii asupra sistemului social din care face parte, asupra valorilor și obiectivelor acestui sistem, asupra partenerului și obiectivelor sale ș.a.m.d. Apar astfel alte zone de interacțiune între valorile și obiectivele diferiților „participanți" la proiectarea (colectivă) a sistemului social.

Să remarcăm, în încheiere, că perspectiva sistemică pe care am construit-o pînă acum descurajează orice prescriptivism simplist : apare evident naivă atît modelarea exclusiv „din afară" a omului (de către societate, ambient etc.), cît și modelarea exclusiv „dinăuntrul" omului (pornind de la „esența" lui, de la pornirile și devenirile lui etc.), după cum apare naivă și încercarea de proiectare *totală, absolută* a omului viitorului (în mod fatal, „prototip" elaborat după valorile noastre sau după imaginile noastre, de azi, asupra valorilor din lumea viitorului), ori încercarea de a promova *un* tip uman uniform într-o lume în continuă diversificare.

TSG oferă astfel răspunsuri operaționale la întrebările fundamentale privind realizarea și crearea de sine a omului, în spiritul deschis al criticii dialectice.

[48] S. Chodak, *Societal Development*, Oxford University Press, 1973.

[49] M. C. Botez, *Overcomplexity Syndrome : A Therapeutic Approach*, în J. B. Calhoun (ed.), *Perspectives on Population, Environment and Adaptation* (sub tipar).

ȘTIINȚA ȘI VALORILE UMANE

DE

CRIZANTEMA JOJA

Progresele spectaculare ale științei și tehnicii în secolul nostru au deschis problematicii filozofice clasice noi perspective, au atras atenția asupra unei discipline filozofice fundamentale : *antropologia* și asupra întregului sistem al științelor umane. Umanismul clasic tinde să fie considerat în sensul unui *umanism al științei și tehnicii moderne*. Vertiginoase și ireversibile, aceste progrese impun o nouă așezare a valorilor tradiționale.

„Nu, să nu-l reînlănțuim, pe Prometeu, ci dimpotrivă, să aplicăm spiritul științific pentru a găsi soluții dificilelor probleme ale existenței noastre actuale" — spunea, cu trei decenii în urmă, F. Joliot-Curie[1].

[1] Frédéric Joliot, *Le Parti de Prométhée* în *Panorama des Idées contemporaines*, sous la direction de Gaëtan Picon, Paris, Gallimard, 1957, p. 752.

Pe planul gîndirii filozofice, am ales trei teme a căror amploare şi frecvenţă atît în preocupările savanţilor cît şi ale filozofilor m-au determinat să le consider de însemnătate majoră : I. Tensiunea între specializare şi aspiraţia către universalitate ; II. Dezideratul unei noi antropologii filozofice, fundament al axiologiei ; III. Noosfera şi umanismul ştiinţei modene.

I. Poate că cea mai puternică şi mai răsunătoare critică adusă specializării a fost şi a rămas, într-un anumit sens, cea a filozofului spaniol Jose Ortega y Gasset a cărui influenţă tardivă se face şi azi resimţită îndeosebi în ţările din America Latină. Specializarea, spune el, face din omul de ştiinţă un primitiv, un barbar modern. Restrîngîndu-se într-un cîmp intelectual din ce în ce mai limitat, specialistul pierde astfel contactul cu alte domenii ale ştiinţei, cu interpretarea integrală a universului, singura care merită numele de ştiinţă, cultură, civilizaţie.

Ştiinţa modernă permite fragmentarea fiecărui domeniu de investigaţie, favorizează gîndirea mecanică prin folosirea unor procedee stereotipe şi prin lipsă de orientare teoretică. Şi totuşi, recunoaşte Ortega y Gasset, cu toată îngustimea acestui cîmp vizual, fiecare om de ştiinţă muncind în celula laboratorului său ca albina într-un fagure de miere, face să progreseze ştiinţa respectivă ca şi enciclopedia gîndirii în ansamblul ei [2].

În cadrul concepţiei sale existenţialiste — pe plan epistemologic cu accentuate nuanţe iraţionaliste — Ortega y Gasset pune accentul pe cele mai intime resorturi ale vieţii individuale şi ale creaţiei ştiinţifice. Cu tot pesimismul şi criticismul care-l caracterizează, el are totuşi meritul de-a fi formulat unele probleme care aveau să-i frămînte pe savanţii fizicieni de înaltă ţinută umanistă din deceniile următoare.

Pentru Robert Oppenheimer „relaţiile dintre descoperirile ştiinţifice şi ideile generale sînt secrete, intime şi greu de sesizat". El este convins că „noile descoperiri în fizica atomică procură fără îndoială corespondenţe valabile, pertinente şi înalt necesare cu problemele umane străine domeniului actual al ştiinţei şi actualelor sale frontiere" [3].

În imaginea bine cunoscută de o rară frumuseţe plastică, în care Oppenheimer compară ştiinţa cu o casă, o încăpere relativ liniştită se numeşte teoria cuantelor — sau teoria atomică. Este opera generaţiei anterioare, în care tinerii de azi vin, fac studii, schimbă uneori aranjamentul unei mobile şi trec apoi în altă încăpere sau în aripi noi ale clădirii. Uneori privesc pe fereastră. Construcţia în ansamblul ei este de o formă neregulată, în veşnică schimbare. Noi săli se adaugă sau se suprapun. Descoperirile ştiinţifice au modificat concepţia oamenilor despre ceea ce se află în afara acestei case : tot ceea ce aparţine naturii umane, trecutului, istoriei ei, muncii ştiinţifice cu satisfacţiile şi eşecurile sale.

Este evident că nici un savant nu ştie mult în raport cu inepuizabila ştiinţă şi că niciodată nu va cunoaşte în toate detaliile şi armonia lor minunile dezvăluite într-o ramură unică a unei singure ştiinţe. Dar este posibil să descopere treptat, lumi pînă acum necunoscute. Unitatea ştiinţei este asimptotică ; ştiinţele se fecundează unele pe altele ; ele se dezvoltă prin experienţe şi iniţiative comune. Unitatea este astfel virtuală ; ea nu este nici globală, nici ierarhică. Progresul ştiinţei nu se va opri niciodată atît timp cît vor exista oameni.

„O mare descoperire este o operă de artă — spune R. Oppenheimer — şi noi credem cu tărie şi neclintit că ea este bună în sine. Ea este de asemenea un instrument pentru urmaşii noştri care o vor utiliza la alte cercetări mai profunde ; un instrument pentru tehnică, pentru artele practice şi pentru îndeletnicirile umane" [4].

Această tendinţă spre unitate se reflectă şi în preocupările de formare a viitorilor cercetători, ingineri şi tehnicieni. În cartea sa *Recherche et chercheurs scientifiques* (1964), savantul francez Pierre Auger analizează problema specializării în lumea contemporană. 90% din numărul savanţilor şi cercetătorilor ştiinţifici care au existat de la începutul istoriei trăiesc în prezent. Pe baza datelor statistice se constată că activitatea ştiinţifică se dublează la fiecare 10 ani. Subdiviziunile fiecărei ştiinţe, excesul de specializare au făcut să se nască o mişcare inversă sau mai degrabă complementară specializării, cea a sintezelor interdisciplinare. Evantaiul divergent al temelor de cercetare ştiinţifică este astfel parcurs de linii oblice care dau ansamblului unitatea sa.

Ar fi interesant de studiat factorii sub influenţa cărora s-a produs această multiplicare a disciplinelor particulare şi acest efort de sinteză. Graniţele însele dintre ştiinţa pură şi ştiinţa aplicată şi-au pierdut valabilitatea ; ele nu fac decît să altereze jocul firesc dintre cunoaştere şi acţiune.

---

[2] Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1931, cap. XII : *Die Barbarei des Spezialistentums*, p. 121.

[3] J. R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955, p. 14.

[4] *Ibidem*, p. 145.

Dacă descoperirile ştiinţifice măresc în mod vertiginos numărul cunoştinţelor de detaliu, în acelaşi timp apar noi idei directoare ca : „structură" sau „informaţie" care unifică, permiţîndu-ne să îmbrăţişăm cu o singură privire o multitudine de domenii particulare ale cercetării. Este raţionalitatea într-o nouă accepţie : creatoare, dinamică, sintetică, aplicată ştiinţei în mers [5].

Universul accesibil cunoaşterii precise a omului a crescut, în ultima jumătate de secol, de un miliard de miliarde de ori în dimensiunea spaţiului. Au apărut domenii noi, referitoare la comportarea materiei şi a energiei în condiţii extreme : temperaturi înalte şi joase, cîmpuri electrice şi magnetice extreme, cîmpuri de gravitaţie nule sau foarte puternice, energii foarte înalte sau foarte slabe.

Pierre Auger insistă asupra caracterului interdisciplinar al celor mai multe cercetări actuale, unde intervin în acelaşi timp matematica, biologia şi ştiinţele umane. Matematizarea tuturor ştiinţelor este un proces la care asistăm în ultimele decenii ; e vorba de aplicarea matematicilor moderne, calitative, în care structurile permit unificarea. Dar, în acelaşi timp se resimte intervenţia crescîndă a biologiei şi îndeosebi a biologiei umane la toate gradele de cercetare fundamentală şi aplicată. Rolul observatorului în măsurători, exigenţele mentalităţii omului în utilizarea rezultatelor experimentale se dovedesc a fi sursa unor descoperiri fundamentale în fizică. Fondul ultim uman al unor progrese în ştiinţele aplicate a determinat crearea unor departamente de biologie în domeniul energiei atomice, al cuceririi spaţiului, al agriculturii. Această mişcare în dublu sens contribuie la unificarea gîndirii ştiinţifice.

De aceea, în formarea savantului şi a tehnicianului se înfruntă două tendinţe : una vizează specializarea precoce, încă din timpul studiilor şcolare şi universitare, iar cealaltă, generală, mai suplă, care dă la timp un bagaj de cunoaştinţe interdisciplinare capabil a fi adaptat ulterior la un domeniu bine definit. Această din urmă formaţie, urmată de cîţiva ani de specializare s-a dovedit a fi, după opinia unor cercetători, cea mai eficace [6].

Pentru Schrödinger *(Sciene et humanisme)* orice ştiinţă specializată nu are valoare decît în măsura în care contribuie la cunoaşterea în general. Acesta este sensul adînc al umanismului ştiinţei contemporane.

Raţionalismul antic a avut un profund sens umanist, deşi gîndirea raţională a pătruns mai întîi studiul naturii pentru a ajunge abia mai tîrziu la studiul sufletului omnesc. Această tendinţă devine culminantă la Plotin şi în curentul neoplatonismului care marchează sfîrşitul filozofiei antice.

„Dar noi, noi cine sîntem ?" — se întreabă din nou Schrödinger, după 18 secole de la înţeleptul Plotin. Întrebarea, tulburătoare dar fundamentală, se prelungea la Plotin într-o ipoteză de natură antropologică, într-o sinteză a conştiinţei individuale cu spiritul universal care aminteşte de moderni : Spinoza, Leibniz şi Bergson.

„Poate că eram deja aici înainte ca această creaţie să fi ajuns la existenţă ; fiinţe umane de un alt tip sau chiar unele specii de zei ; suflete şi spirite pure unite într-un tot" *(Eneade,* VI, 4, 14).

E. Schrödinger îşi pune cu toată acuitatea problema specializării. Ansamblul de cunoştinţe într-o anumită ramură are, desigur, rezultate practice ; ele au transformat tehnologia, industria, arta inginerească, au modificat întregul nostru mod de viaţă. Dar *valoarea* lor este în cele din urmă *umană, umanistă.* Ştiinţele naturii stau pe acelaşi plan cu celelalte ştiinţe : istorie, filologie, *filozofie,* istoria artei, arheologie. Orice disciplină luată în parte nu are valoare ; numai *ansamblul* tuturor ştiinţelor are un scop şi o valoare şi aceasta în măsura în care răspunde dictonului divinităţii de la Delfi : „cunoaşte-te pe tine însuţi" şi discursului succint dar impresionant al lui Plotin : „Dar noi, în definitiv noi cine sîntem ?".

„Cunoaşterea izolată pe care un grup de specialişti — spune Schrödinger — a obţinut-o într-un cîmp îngust nu are în ea însăşi nici o valoare, de nici un fel ; ea nu are valoare decît în sinteza care o reuneşte cu tot restul cunoaşterii şi numai în măsura în care ea contribuie realmente, în cadrul acestei sinteze, la formularea unui răspuns la întrebarea : cine sîntem noi ?" [7]

II. Omul în univers, în lumina ştiinţei actuale, iată o temă fundamentală pentru antropologia filozofică a secolului XX.

Cu prilejul comunicării pe care am prezentat-o la Congresul de filozofie de la Mexico

[5] Critanzema Joja, *Le sens moderne de la rationalité dans la philosophie des sciences,* comunicare prezentată la al XV-lea Congres de istorie a ştiinţelor, Edinbourg, 9—19 august 1977, publicată în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosphie et Logique", nr. 2/1978.

[6] Pierre Auger, *Recherche et chercheurs scientifiques,* Paris, P.U.F., 1964, p. 3 ; 13—15 ; 31 ; 34.

[7] E. Schrödinger, *Science et humanisme, La physique de notre temps,* Desclée de Brouwer, 1954, p. 17.

City (1963)[8] consacrat problemei naturii umane, evocam fundamentele filozofice, alături de cele științifice ale antropologiei în secolul luminilor. Evoluția ulterioară a acestei discipline în secolele XIX și XX s-a dovedit a fi îndeosebi scientistă, ea ocupîndu-se de studiul raselor umane sau de măsurări ale craniului în timp ce probleme ale originii istoriei civilizației și a moravurilor intrau treptat în sfera etnologiei.

O tendință mai recentă, remarcată de G. Gusdorf în al său *Traité de Métaphysique*, face din antropologie o disciplină fundamentală a grupului de științe umane : psihologie, istorie, sociologie, permițînd o interpretare pozitivă a comportamentelor individuale. În diviziunea fundamentală : științe ale naturii, științe ale omului, este implicat un joc logic și epistemologic, în care cunoașterea se repliază asupra ei însăși, știința este calificată drept domeniu de selecție a valorilor ; destinul umanității este jucat în ordinea cunoașterii științifice. Este necesară o subordonare a acestor rezultate sistemului clasic de valori, stabilirea *perspectivei axiologice a antropologiei*[9].

Poate că nu a fost în intenția lui Husserl, dar discipolii săi văd în fenomenologie, în psihologia sa descriptivă (opusă celei naturaliste) o *antropologie filozofică*. Astfel, M. Wild, în colocviul de la Royaumont închinat lui Husserl, în 1957, referindu-se la lucrarea clasică a acestuia *Criza științei europene și filozofia transcendentală*, vedea în antropologie o disciplină noetică[10]. Omul în mediul său — *Lebenswelt*, cadrul spațio-temporal tradus în discursul cotidian — este obiect al filozofiei științei (în înțeles anglo-saxon). Diverse discipline, arăta M. J. Wild, concură pentru a studia variate structuri care caracterizează exisența umană în lume : economia, viața socială, igiena, educația, arta etc. Dar toate acestea presupun o disciplină fundamentală pe care Husserl o numește „știința universală a omului în raport cu ființa sa psihică, individuală și socială"[11].

Structura lumii, subliniază Husserl, nu este un ansamblu de lucruri, ci o ordine de semnificații. Dintre toate disciplinele filozofice, antropologia este cea mai centrală și de asemenea cea care se apropie cel mai mult de științele exacte. Cuvintele : filozofie, știință desemnează o clasă specială de creații culturale *(Kulturgebilde)* — valori. Filozofia supune ansamblul experienței *normei ideale de adevăr*. Ideea generală de adevăr devine norma universală a tuturor realităților și a tuturor adevărurilor care dirijează viața umană. Această schimbare afectează de asemenea toate normele tradiționale : cele de drept, frumusețe, finalitate. Antropologia devine fundament al axiologiei. La aceasta se adaugă sensuri noi acordate raționalității, care, desfășurată în cadrul științelor spiritului, este o raționalitate în perspectiva universalului și a infinitului[12].

Or, tocmai aceste sensuri noi acordate raționalității investeau, în concepția lui Husserl, filozofia și în mod special antropologia cu misiunea de-a depăși criza științei și a conștiinței europene în pragul celui de al doilea război mondial[13].

În același sens au evoluat și științele naturii, care au trecut de la faza finită, empirică, *descriptivă*, referitoare la realitățile finite din mediul înconjurător, la faza *explicativă*, fizico-chimică, pentru a ajunge în epoca noastră, odată cu aplicarea metodelor *matematice*, să vizeze *infinitul* prin formularea legilor universale și prin înscrierea în sfera posibilului. Pe această bază întrevede Husserl stăpînirea naturii de către tehnică.

Filozofia, care a apărut în antichitate ca o cosmologie, trebuie să devină azi, în viziunea lui Husserl, în primul rînd o *comprehensiune a spiritului*, o *antropologie*. Ea este în măsură să depășească raționalismul naturalist și obiectivist[14]. Fenomenologia lui Husserl ne oferă ea însăși o structură intențională, un model al unei antropologii filozofice. Eliberată de interpretările idealiste, antropo-

---

[8] Crizantema Joja, *L'anthropologie philosophique à l'époque des Lumières*, în *Memoria del XIII. Congresso International de Filosofia* (Mexico D.F.) *7—14 sept. 1963*, vol. III, p. 165.

[9] G. Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, Paris, Libr. Armand Colin, 1956, p. 161—162.

[10] M. J. Wild, *L'anthropologie philosophique et la crise des sciences européenes*, în *Husserl*, Cahiers de Royaumont-Philosophie, No. III, Les Editions de Minuit, 1959, p. 272.

[11] M. J. Wild, *op. cit.*, p. 275.

[12] E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1950, p. 242—243 ; 246—247. Conferință ținută la *Kulturbund* din Viena, la 7 mai 1935.

[13] *Ibidem*, p. 257—258. Vezi și M. J. Wild, *op. cit.*, p. 291.

[14] M. J. Wild, *op. cit.*, p. 249.

ogia pe care o implică poate constitui un fundament — trunchiul unor ramificații interdisciplinare care mediază științele naturii referitoare la om, științele umane și disciplinele filozofice axiologice. Aportul său apare pozitiv în raport cu al lui Heidegger care neagă statutul de disciplină științifică acestei „ontologii regionale" — în termenii săi heideggerieni — care este antropologia. În fond, după cum am arătat cu alt prilej, pretinsa ontologie a lui Heidegger sfîrșește prin a fi o antropologie existențialistă [15].

Dimensiunea cosmică a omului este în mod pregnant evidentă în opera lui Teilhard de Chardin. Fenomenul uman încadrat pe scara spațio-temporală a cosmosului îmbină date ale unor discipline diverse : cosmologie, geologie, paleontologie, biologie comparată, psihologie, tehnologie pentru a ajunge la o viziune spiritualistă. Și aici, valoarea este a *modelului* în sine, a *paradigmei asupra evoluției și antropogenezei* și nu a concepției sale generale asupra vieții sociale și a destinului umanității.

Lucrarea sa *La place de l'homme dans la nature* se desfășoară ca un poem într-o ascensiune istorică bazată pe un proces de *complexificare materială* și *interiorizare psihică* avînd drept punct final hominizarea și, odată cu ea, *noosfera* — acea pînză gînditoare care acoperă planeta, supraimpunîndu-se biosferei [16]. Omul, asupra căruia, în care universul se înfășoară [17] apare drept un caz tipic de mutație, unic în genul său, o emergență în cadrul „misiunii antropoide", în pliocen [18]. Emergența conștiinței este la rîndul ei un fenomen unic, cel al apariției cugetării, deznodămîntul unui efort biosferic de cerebralizare [19].

Încercînd să aplice acest model cosmogenezic și biologic vieții umane, sociale și spirituale, viziunea lui Teilhard de Chardin — deși în linii mari optimistă — se repliază asupra ei însăși, se închide sau oscilează între alternative și sfîrșește în teologism. Rămîne efortul de-a descifra în datele antropologiei științifice sensuri filozofice și fundamentul unui sistem de valori.

III. Mai semnificativ și fecund mi se pare transferul conceptului de noosferă în organizarea și politica științei. Pierre Lelong, de la Institutul H. Poincaré, relevă tensiunea dintre știință ca o entitate vizînd universalul și diversele discipline și tehnici speciale (în laborator adevărul are mai întîi un aspect tehnic). Știința unei epoci oferă, într-o anumită lumină, spectacolul unei opere umane grandioase. La scara umanității ea poartă numele de *noosferă*. Pentru ce cercetăm, pentru ce și cum intervine societatea asupra științei inflexionînd cercetarea către praxis? Către ce viitor se îndreaptă această imensă activitate umană? [20].

Pentru unii savanți ca Jacques Monod, noosfera este însăși bucuria acestei cunoașteri obiective luate în sine, legată exclusiv de o etică a cunoașterii. „Trebuie, spune el, să sistematizăm această etică, să-i degajăm consecințele morale și politice, să o răspîndim și să o predăm, căci ea este creatoare a lumii moderne. Etică dominantă pentru că este voință de putere, dar de putere exclusiv în noosferă" [21].

Este o reacție față de tendința opusă care unind cercetarea cu practica în formula R.D. (Recherche et Developpement) face din noosferă cadrul unei dinamici a interrelațiilor dintre „a ști" și „a acționa". *Praxis*-ul exercită presiuni sociale pentru a dirija știința către util, către binele societății [22].

Dar în cele din urmă, spune P. Lelong, un personaj rămîne în acest spectacol mut, derutat împovărat de întrebări. Este inividul, omul meditînd asupra finalității tuturor acestor demersuri.

Într-adevăr, filozofiei îi revine misiunea de a răspunde la întrebarea : „Dar noi, în definitiv, noi cine sîntem?", de a se ocupa de om, de echilibrul său, de viața sa interioară, de liniile spirituale care-l leagă de umanitate, de omul creator și contemplator de valori.

---

[15] Crizantema Joja, *Problema realității în metafizica secolului al XX-lea*, în vol. *Studii de filozofia științei*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1968, pl. 87.

[16] Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 111.

[17] *Ibidem*, p. 45.

[18] *Ibidem*, p. 100.

[19] *Ibidem*, p. 112.

[20] Pierre Lelong, *L'attitude du savan envers l'invasion de la connaissance et de la praxis*, în : *Contemporary philosophy*. Firenze, La nuova Italia editrice, 1968, p. 483—484.

[21] J. Monod, *De la biologie moléculaire à l'éthique de la connaissance* apud P. Lelong, *op. cit.*, p. 486.

[22] Pierre Lelong, *op. cit.*, p. 495.

CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ ȘI CONTEXT SOCIAL
(Concepția lui Ian I. Mitroff)

DE

CĂTĂLIN MAMALI

Pe măsura evoluției structurilor logice, teoretice și experimentale ale cercetării științifice și a creșterii impactului ei social, s-a accentuat și procesul reflexiv de cercetare a cercetării științifice. Fără a exagera prea mult se poate spune că evoluția științei este dependentă de capacitatea ei de a analiza critic propriile sale mecanisme precum și relațiile fundamentale cu societatea umană privită în integralitatea sa. Care sînt rațiunile care generează și accelerează studiul științific al științei? De ce este condiționată evoluția științei și a statutului ei de procesul elaborării unei perspective științifice chiar asupra activității științifice? Acest fenomen de conștientizare și analizare a activității științifice are două dimensiuni principale :

1. Analiza științifică a mecanismelor și *proceselor interne ale științei* (a construcțiilor teoretice, a metodelor, a demersurilor experimentale, a structurilor logice, pe scurt a căilor ei de cunoaștere) ;

2. Analiza științifică a *relațiilor științei cu societatea privită în ansamblul ei* (dimensiunile sociale ale activității științifice, condiționarea socială a acestei activități și, bineînțeles, efectele social-umane ale științei și analiza fenomenelor sociale și psihosociale ce însoțesc însuși procesul creației științifice).

Atît prin preocupările firești ale oamenilor de știință de a perfecționa mecanismele cognitive ale activității lor, cît și prin intermediul studiilor sistematice de logica științei și de epistemologie prima dimensiune a procesului de conștientizare a demersului științific s-a cristalizat mai rapid și mai de timpuriu. Într-un fel se poate afirma că „structurile raționale" ale științei au fost primele care au fost supuse analizei științifice. În ceea ce privește dimensiunea socială a activității științifice, chiar dacă efectele ei au fost resimțite încă de la începuturile științei moderne, studiul ei sistematic a întîrziat foarte mult. Studiul istoric al problemei conturează un conflict între aceste două forme de conștientizare a activității științifice : procesul de analiză a structurilor raționale ale științei a fost însoțit și de încercarea de „epurare" a științei de orice element „extraștiințific" (sentimente, emoții, influențe ideologice, valori morale etc.), dominant fiind un anumit ideal al „științei pure" — strict rațională și subordonată unui singur obiectiv — adevărul.

Această contradicție s-a resimțit și în obiectivele pe care și le-a propus inițial sociologia științei. În acest sens, credem că este edificatoare poziția lui R.K. Merton, explicitată într-un studiu asupra contribuției lui Fl. Znaniecki în domeniul sociologiei cunoașterii. În studiul său (publicat prima dată în 1941) Merton consideră că meritul lui Znaniecki este acela de a nu fi „confundat problemele de sociologia cunoașterii cu teoria sociologică a cunoașterii, adică cu o epistemologie specială", Znaniecki realizînd un studiu de „Wissenssoziologie nu unul de fundare a unei cunoașteri valide" [1]. Indiscutabil că distincția între aceste două domenii este absolut necesară, dar izolarea lor problematică, teoretică și experimentală nu poate fi decît o soluție de moment. Studiul științific al activității științifice a conturat treptat necesitatea abordării unitare a ambelor dimensiuni. Această tendință a fost accelerată de abordarea unor probleme care prin esența lor cereau o astfel de perspectivă integratoare (întrucît obiectivitatea în știință este o problemă de socio-psihologia științei dar și de epistemologie).

Cu o astfel de viziune integratoare ne confruntă cartea lui Ian I. Mitroff despre *Latura subiectivă a științei* [2]. Investigația întreprinsă de Ian I. Mitroff se desfășoară în „zonele" teoretice și în cele experimentale ale acestei probleme de netăgăduită importanță pentru explicitarea atît a unor *mecanisme interne* ale cunoașterii științifice, cît și a funcțiilor și *contextului social* al științei Demersul teoretico-experimental al lui Mitroff se apropie dintr-o perspectivă integratoare și originală de o serie de probleme cheie ale activității științifice, cum sînt : relația științei cu valorile morale, evoluția paradigmelor științifice, cercetarea aplicativă și cercetarea teoretică, progresul teoriilor științifice și relațiile sociale din interiorul comunității științifice, prestigiu științific și activitate teoretică, modelarea sistemelor de cunoaștere etc.

---

[1] R.K. Merton, *Znaniecki's The Social Role of the Man of Knowledge*, în R.K. Merton *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*, Chicago, The University of Chicago, 1973, pp. 41—42.

[2] Ian I. Mitroff, *The Subjective Side of Science. A Philosophical Inquiry into the Psychology of the Apollo Moon Scientists*, Amsterdam, Elsevier, 1974.

1. STUDIUL „IN VIVO" AL DINAMICII TEORIILOR ȘTIINȚIFICE

În conceperea investigației sale asupra dimensiunilor psiho-sociale ale științei I. Mitroff a încercat și a reușit să depășească analiza dinamicii teoriilor științifice, a confruntărilor dintre diferitele puncte de vedere efectuată numai pe baza investigării conflictelor teoretice deja sau aproape consumate — deci pe baza analizei prioritar istorice. Practic, Mitroff și-a propus să studieze evoluția atitudinii oamenilor de știință asupra funcțiilor sociale ale științei, evoluția relațiilor dintre membrii unei comunități științifice și dinamica teoriilor științifice referitoare la un fenomen dat — în „condiții naturale". Mitroff a imaginat un proiect de cercetare a științei care să fie realizat pe parcursul desfășurării firești a unui important program de cercetare. Un astfel de prilej i-a fost oferit de programul Apollo. Cum se modifică teoriile oamenilor de știință asupra lunii, asupra originii ei în funcție de noile date oferite de rocile lunare aduse de fiecare misiune Apollo? Cum se structurează relațiile sociale între oamenii de știință pe parcursul acestui program? Care sînt problemele metodologice și epistemologice care au însoțit sau au fost generate în procesul intepretării noilor informații aduse? Iată numai cîteva din întrebările pe care și le-a pus Ian Mitroff în proiectul său.

Spre deosebire de celelalte analize de sociologia științei și de epistemologie care încercau să *reconstruiască* evoluția teoriilor științifice, contextul social și psihosocial în care s-au conturat modul concret de confruntare al diferitelor paradigme prin studiul retrospectiv al acestora — I. Mitroff ne pune în fața unui demers de psiho-sociologia științei dacă nu simultan, extrem de apropiat desfășurării programului științific. Mai mult, trebuie avut în vedere că obiectul de studiu ales nu este un moment oarecare al evoluției științei, ci un moment de vîrf cu un important potențial de revoluționare a unor valori și strategii ale științei. Ceea ce Kuhn [3], Ziman [4] și alții au încercat să facă prin studiul în mod prioritar teoretic, de „cabinet" sau prin utilizarea unei observații participative (Ziman fiind el însuși fizician), Mitroff a realizat și cu ajutorul unei cercetări efectuate în condiții naturale.

Studiul citat s-a oprit asupra unui eșantion de 43 de oameni de știință cu poziții teoretice diferite și cu statusuri variate în structura de prestigiu a comunității științifice. Ca specialitate aceștia erau, de asemenea, din domenii diferite (geologie generală, geofizică, geochimie, fizică, chimie, astronomie și inginerie). Din punct de vedere al relațiilor lor cu rezultatele științifice imediate ale misiunilor Apollo aceștia erau divizați în următoarele categorii principale: a) cercetători principali ai rocilor lunare furnizate de expedițiile lunare; b) co-cercetători ai acestor roci; c) cercetători care erau angajați în alte programe dar aveau acces la aceste roci; d) cercetători fără acces la rocile lunare.

Etapele de analiză experimentală ale acestei cercetări au fost structurate în funcție de programarea misiunilor lunare. Cercetarea a avut patru momente, corespunzătoare etapelor cuprinse între misiunile Apollo 11 — 12, 12 — 14, 14 — 15 și 15 — 16. Deci, după fiecare recoltă de roci lunare urma un val de interviuri. De remarcat că cel mai scurt interviu, desfășurat în perioada celor peste 3 ani ai studiului, a duart 45 minute, iar cel mai lung 3 ore și 15 minute. În timp ce atenția celor mai mulți oameni, inclusiv a celor de știință a fost pe bună dreptate focalizată de momentul „debarcării pe lună", Mitroff s-a orientat cu precădere asupra muncii „oamenilor de știință care începea odată cu aducerea rocilor lunare pe pămînt", s-a concentrat asupra mdului în care „aceste roci au afectat înțelegerea de către noi a lunii, a științei și în ultimă instanță a omului" [5]. Deci, evenimentul a fost utilizat pentru a studia evoluția teoriilor, dar și a atitudinilor și valorilor oamenilor de știință care aveau legături de intensități și durate diferite cu procesul prelucrării informațiilor oferite de fiecare nou transport de roci selenare. Conștient de importanța valorificării științifice a acestui moment, Mitroff scrie: „Foarte rar în istoria științei am avut prilejul să intervievăm direct și repetat participanții la o aventură științifică în plină desfășurare" [6]. Prezentate sistematic, cele trei obiective ale cercetării sînt: a) evoluția teoriilor despre lună ca obiectiv fizic; b) probleme privind natura științei, atît ca instituție cît și ca metodă de realizare a cunoașterii; c) probleme privind oamenii de știință ca persoane. Aceste obiective sînt investigate în strînsă legătură cu valorile politice și morale, explicite sau implicite, ale științei cu funcțiile sociale ale științei.

[3] Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition englarged, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

[4] J.M. Ziman, *Public Knowledge. An essay concerning the social dimension of science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

[5] *Op. cit.*, p. 4.

[6] *Op. cit.*, p. 40.

2. RITMUL DE ASIMILARE TEORETICĂ A NOILOR DESCOPERIRI FAPTICE

Studiul efectuat a investigat impactul pe care noile fapte furnizate de expedițiile umane lunare l-a avut asupra teoriilor deja existente. Înainte de a demara studiul experimental, Mitroff și-a exprimat temerea că „ideile științifice se vor schimba atît de rapid încît atitudinile inițiale vor scăpa studiului" [7]. Această presupunere s-a dovedit însă nefondată. Rezultatele obținute în urma primelor interviuri au evidențiat o anumită *inerție a teoriilor* științifice.

Referindu-se la acest aspect, Mitroff constată: „Aproape niciunul dintre oamenii de știință studiați nu au indicat că și-au schimbat opiniile lor privind originea lunii ca rezultat al datelor oferite de Apollo 11, deși aproximativ un sfert din eșantion a indicat că restricții de ordin factual în raport cu teoriile lor au început să apară și să se contureze în mințile lor" [8].

Concret, acest proces a fost dezvăluit prin intermediul *plauzibilității* acordate de oamenii de știință studiați principalelor teorii asupra originii lunii: a) *teoria fisiunii* (luna s-a format prin desprindere de pămînt); b) *teoria capturării* (luna s-a format în altă parte a sistemului solar și a fost capturată ulterior de pămînt); c) *teoria formării simultane*, cu o serie de variante dintre care menționăm *ipoteza condensării* (luna s-a format prin condensarea din atmosfera fierbinte de silicați din jurul pămîntului), *ipoteza dublei planete* (luna și pămîntul s-au format în mod independent, dar în aceeași vecinătate). Analizînd modul în care a evoluat atitudinea oamenilor de știință față de aceste teorii, de la o expediție lunară la alta, Mitroff arată pe baze experimentale că aceste expediții nu au decis în mod net în favoarea unei teorii sau a alteia, dar nici nu au lăsat raporturile dintre ele neschimbate. De la o expediție la alta s-au mărit treptat, din punct de vedere statistic, diferențele dintre ipotezele cel mai mult acceptate și cel mai puțin acceptate. De exemplu, ipoteza fisiunii a pierdut cel mai mult teren în timp ce aceea a dublei planete a cîștigat teren, fără însă ca aceste schimbări să fie considerate ca o infirmare totală a uneia dintre aceste teorii. Această „deplasare" a unor teorii spre polul „acceptării", iar a altora spre cel al „neacceptării" nu s-a realizat lin de la o expediție la alta, fără conflicte și schimbări de atitudini.

Prin aceste rezultate Mitroff restructurează un întreg cîmp problematic care are două linii de forță principale: a) raportul: demers experimental — construcție teoretică, fapt-teorie și b) raportul dintre teoriile care se referă la același domeniu. Important de subliniat este faptul că aceste aspecte nu sînt tratate în afara contextului social, a proceselor psiho-sociale care le însoțesc și le condiționează.

Noile informații aduse de misiunile lunare nu au avut valoarea unui experiment crucial, deși se creaseră deja astfel de așteptări. Cei 43 de oameni de știință au trebuit să răspundă și la următoarea întrebare: „Puteți spune cum ar fi un experiment crucial care ar trebui să decidă între două teorii?" (p. 43). La această întrebare Mitroff a primit foarte puține răspunsuri — fapt sintetizat în expresia unuia dintre respondenți astfel: „Dacă am fi avut o idee clară despre ceea ce constituie un experiment crucial, l-am fi făcut chiar acum". Această atitudine este explicată de autor prin orientarea predominant experimentalistă a cercetătorilor studiați. Credem că nu ar trebui omisă posibilitatea ca scopurile multiple, științifice și extraștiințifice, ale misiunilor lunare să fi constituit un impediment în structurarea unui experiment crucial.

Urmărită și din alte unghiuri de vedere, atitudinea oamenilor de știință studiați față de raportul teorie-experiment se dovedește a fi deosebit de variată. Pentru unii, realizarea experimentului este imposibilă dacă nu există o teorie, pentru alții în schimb, teoriile ar trebui verificate cu date obținute în mod independent în raport cu teoria care este verificată (p. 184).

Aceste atitudini ale oamenilor de știință studiați nu au un caracter singular, ele pot fi regăsite în unele puncte de vedere exprimate explicit de diverși autori. J. M. Ziman [9] consideră, de exemplu, că o teorie este mai repede acceptată dacă este confirmată de observații experimentale realizate independent de elaborarea teoriei.

Asimilarea teoretică a noilor observații este condiționată și de raportul existent între diferitele teorii științifice și școli. Referindu-se la acest aspect, Mitroff are în vedere nu doar confruntarea de ordin cognitiv a teoriilor, ci și *contextul social* care susține această confruntare. Mai precis, durata de impunere a unei teorii nu este dependentă doar de calitățile ei științifice, de puterea ei explicativă și predictivă, ci și de o serie de factori sociali. Impunerea unui nou adevăr științific se realizează și în funcție de relațiile sociale existente între susținătorii noului punct de vedere și ceilalți oameni de știință. În acest context, afirmația lui Max Planck care spunea că „un adevăr științific nu triumfă prin convingerea oponenților săi... ci mai curînd datorită faptului că oponenții lui mor

[7] *Op. cit.*, p. 57.
[8] *Op. cit.*, p. 57.
[9] J. M. Ziman, *op. cit.*, p. 51.

și o nouă generație crește și acesta îi devine familiar", pare a reflecta nu doar opinia singulară a unui mare om de știință, ci și o parte din procesele sociale care însoțesc acest proces. Dobîndirea de către o teorie a unui nivel ridicat de acceptare implică o serie de demersuri de fapt extra-științifice care pot crea „iluzii epistemologice" [10].

Fără a exagera influența acestor factori extra-științifici asupra procesului de asimilare teoretică a noilor date și asupra procesului de cunoaștere a noilor teorii, credem că fenomenul poate fi supus unor studii speciale — care să aibă în vedere manifestarea lui diferențiată în funcție de specificul științei respective. Avînd în vedere aceste elemente, se poate presupune că cu cît o știință este mai puțin formalizată și mai empirică (în limbajul lui Merton, mai puțin codificată [11]) cu atît factorii extra-științifici vor avea o pondere mai însemnată în acceptarea unei teorii și nu a alteia.

3. PORTRETUL OMULUI DE ȘTIINȚĂ. ÎNTRE IDEAL ȘI REAL

Portretul ideal al omului de știință, așa cum apare acesta în mentalitatea curentă și într-o răspîndită literatură, este dominat aproape în exclusivitate de trăsături pur raționale. Prejudecata care susține „neutralitatea emoțională" a omului de știință constituie unul din principalele puncte de atac ale lui Mitroff.

El a realizat o comparație între portretul stereotip al omului de știință (considerat ideal), care apare în literatură, și modul în care oamenii de știință investigați percep acest portret. Urmărind o serie de trăsături polare (flexibil-rigid, rațional-intuitiv, sceptic-încrezător, amoral-moral, creativ-necreativ, teoretician-experimentalist, „cald"-„rece", politic-apolitic etc.), Mitroff a constatat o serie de decalaje mari între portretul stereotip și portretul real al omului de știință. Distanțele cele mai mari între cele două portrete apar pe dimensiunea moral — amoral, „cald" — „rece", politic — apolitic, spontan — calculat (primele calități avînd valori foarte mici sau nule în portretul stereotip și valori foarte mari în cadrul portretului real). Portretul stereotip (denumit și tradițional sau „ideal") se identifică cu cel real în privința unor dimensiuni cum ar fi teoretician — experimentalist, vag-precis, creativ-necreativ. Studierea atitudinilor celor 43 de oameni de știință a relevat că imaginea tradițională stereotipă asupra oamenilor de știință este admisă de către cei investigați sub raportul *trăsăturilor de personalitate* și respinsă sub raportul *stilului cognitiv* [12]. Cu alte cuvinte grupul cercetat susține ideea unei rupturi nete între omul de știință modern și „portretul tradițional" al omului de știință în ceea ce privește comportamentul cognitiv, iar, pe de altă parte, admite o continuitate, chiar o identitate în planul trăsăturilor de personalitate a celor două categorii. Reconsiderarea dimensiunilor afective, a orientărilor valorice ale oamenilor de știință nu este un scop în sine, ci este un mijloc de întregire a imaginii despre personalitatea și activitatea oamenilor de știință. Emotivitatea nu reprezintă doar un factor perturbator și distorsionat în activitatea științifică. Unii subiecți susțin că cu „cît crește caracterul original al ideilor unui om de știință cu atît crește și probabilitatea ca acesta să fie mai angajat în raport cu propriile idei" [13]. Mai mult, angajarea puternică în raport cu un anumit punct de vedere, cuplată cu un intens „sentiment de încredere în forțele proprii" [14] sînt considerate condiții importante ale desfășurării unei activități științifice creatoare.

Statusul de „intrus" al emoției în activitatea științifică a fost generat și de identificarea forțată a atitudinii angajate cu atitudinea părtinitoare. Omul de știință nu este o „creatură rece, emoțional dezinteresată, ghidată numai de dictatele unei logici impersonale și de aspirația rațională spre adevăr..." [15]. Recunoașterea caracterului complex și chiar conflictual al personalității științifice nu este făcută pentru a exagera rolul emoției, dar nici pentru a elimina emoția din activitatea științifică, ci pentru a permite determinarea angajării omului de știință.

4. DIMENSIUNI EPISTEMOLOGICE ȘI PSIHO-SOCIOLOGICE ALE OBIECTIVITĂȚII ȘI ANGAJĂRII OMULUI DE ȘTIINȚĂ

Obiectivitatea și angajarea sînt tratate de Mitroff atît din perspectiva funcționalității lor pentru procesul de cunoaștere științifică cît și din perspectiva relațiilor omului de

[10] Această perspectivă este prezentată de P. K. Feyerabend. *Against Method*, London, 1975. Un comentariu interesant asupra acestei probleme este realizat de J. Hargreaves, în *Telos*, nr. 27 1976, p. 231.

[11] R. K. Merton, H. Zuckerman, *Age, Aging and Age Structure in Science* (publicat prima dată în 1972), în R. K. Merton, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*, Chicago, 1973, p. 507.

[12] Ian I. Mitroff, *op. cit.*, p. 130.

[13] *Ibidem*, p. 66.

[14] *Ibidem*, p. 87.

[15] *Ibidem*, p 6,

știință cu valorile, structurile și instituțiile sociale. Mai întîi se desprinde o întrebare importantă referitoare la calitatea cunoașterii științifice : dacă cunoașterea științifică este produsul unor observatori angajați, al unor oameni de știință care au pronunțate preferințe cognitive (și nu numai cognitive) cum mai este posibilă cunoașterea obiectivă? Deși oamenii de știință își tratează critic ideile lor prin mijloace teoretice și experimentale foarte diverse, ei fac acest lucru în cadrul unei dispute care îmbină în mod fundamental elemente net formale (logice, metodologice, etc.) cu pronunțate elemente informale (psihologice și sociologice)[16]. În tratarea obiectivității, Mitroff se bazează pe o viziune dialectică a fenomenului. El consideră eronată ideea reducerii obiectivității la ,,testarea produsului final al unui studiu științific". Obiectivitatea nu se reduce la calitățile unui singur sau mai multor rezultate ale cunoașterii științifice care pot fi verificate experimental, ci ea implică atît rezultatele cît și însuși procesul obținerii lor. O concepție realistă asupra obiectivității trebuie să facă posibilă ,,evaluarea întregii experiențe de cercetare, de la concepția inițială și pînă la produsul ei final"[17]. Concepția lui Mitroff asupra obiectivității conduce la o reevaluare firească atît a raportului angajare—părtinire cît și a raportului observator—obiect de studiu. În timp ce angajarea este o atitudine permeabilă la argumente raționale și care, în același timp, realizează o fixare puternică și de durată a omului de știință în raport cu un domeniu și un anumit demers științific, părtinirea este o atitudine prioritar irațională care sacrifică evidența experimentală și rațională în favoarea menținerii propriului punct de vedere.

Angajarea puternică nu are efecte pozitive numai în procesul producerii ideilor, ci și chiar în accelerarea procesului de observare : ,,Unii oameni de știință sînt observatori pătrunzători tocmai datorită angajării lor și nu în ciuda acesteia"[18]. Dacă angajarea determină o anumită pre-orientare a observatorului apare nevoia exercitării unui control riguros asupra observatorului și procesului de observare.

În cazul concret al ,,observatorilor" care recoltau rocile lunare au apărut două atitudini conflictuale. Unii din oamenii de știință investigați se arătau nemulțumiți de caracterul ,,necontrolat" și ,,nesistematic" al observațiilor efectuate de astronauți — ei preferînd un observator-om de știință, alții, dimpotrivă, respingeau ideea unui observator-om de știință datorită faptului că observațiile acestuia ar fi fost deformate de ,,propriul său punct de vedere". Deși observatorul antrenat a devenit o necesitate recunoscută pentru toate științele, o bună parte din oamenii de știință investigați recunosc avantajele observatorului neantrenat.

Obținerea unei cunoașteri obiective este dependentă și de gradul în care este realizată auto-observarea observatorului. Din această perspectivă viziunea lui Mitroff se apropie de aceea a lui Churchman[19] care include capacitatea auto-reflectării între factorii care condiționează gradul de obiectivitate al unui observator.

Obiectivitatea și angajarea omului de știință nu privesc doar relațiile lui cu obiectul cunoașterii, ci cu întregul context social. Așa cum am menționat mai înainte, Mitroff a studiat în mod special atitudinile față de angajarea politică a omului de știință. Pentru a avea o imagine mai fidelă a diversității punctelor de vedere și asupra poziției autorului, reproducem două opinii diferite :

Omul de știință K: ,,Aceasta (angajarea politică a omului de știință — n.n.) nu este o problemă științifică, ea este o problemă morală. Ea nu are nimic comun cu știința".

Omul de știință O: ,,Nu am prea mult respect pentru cei care-și spală mîinile de politică. Ei trebuie să fie oameni de știință, dar sînt în același timp și cetățeni. Nimeni nu-și poate permite să fie apolitic, mai ales acum cînd oamenii de știință au o influență atît de mare"[20].

Poziția lui Mitroff este explicit favorabilă subiectului *O*, el susținînd că determinarea proprietăților lunii nu este doar o problemă științifică ci și o ,,problemă politică și socială".

5. DE LA PARADIGMELE INTELECTUALE LA PARADIGMELE SOCIALE ALE ȘTIINȚEI

Activitatea omului de știință nu este tratată izolat nici la nivelul personalității și nici în plan social. Cunoașterea științifică presupune în cazul fiecărui om de știință nu numai respectarea unor norme specifice muncii științifice, nu numai un anumit nivel de pregătire și dotare, dar și un anumit mod de viață specific. La rîndul ei știința nu poate fi izolată de celelalte domenii de activitate socială : ,,Într-o epocă în care domenii și probleme complexe estompează granițele din-

[16] *Ibidem*, p. 219—220.
[17] *Ibidem*, p. 241.
[18] *Ibidem*, p. 247.
[19] C. W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems*, New York, Basic Book, 1971, p. 158.
[20] Ian I. Mitroff, *op. cit.*, p. 125.

tre discipline, cu atît mai puțin ne putem permite să avem experți izolați în știință, etică, politică" [21].

Viziunea interdisciplinar holistică a lui Mitroff se concretizează și în deschiderea unei noi și fertile perspective asupra evoluției paradigmelor științifice. Recunoscînd meritul lui Kuhn care a satisfăcut nevoia unei abordări de tip istoric față de știință — depășind astfel anistorismul și empirismul cercului de la Viena — Mitroff aduce o serie de critici esențiale punctului de vedere al acestuia. Printre obiecțiile avansate de Mitroff se disting : a. tratarea identică de către Kuhn a nivelului micro-social cu cel macro-social al științei ; b. lipsa unor mijloace adecvate de analiză psihosocială a muncii oamenilor de știință ; c. Kuhn acordă omului de știință individual un rol mult prea pasiv.

Conform concepției lui Mitroff știința nu evoluează doar prin apariția ideilor pure ci și prin opoziția oamenilor de diferite convingeri, știința nefiind un joc abstract al ideilor pure. „În acest sens oamenii nu *adoptă* și învață numai paradigmele intelectuale generale ale vremii, în termenii lui Kuhn, ci ei învață, de asemenea, de la colegii lor și adoptă paradigme (stiluri, dacă se preferă) psihologice și sociologice pentru a face știință. Aceste paradigme sociologice și psihologice sînt în opoziție sau revoluție la fel de mult ca și cele intelectuale. Dacă fiecare revoluție intelectuală este în strînsă legătură cu personalitățile liderilor ei, atunci devine foarte important să ne întrebăm nu cine are prioritate, ci cum îl ajută și-l influențează pe celălalt" [22].

Dacă T. S. Kuhn încearcă surprinderea *evoluției reale a ideilor* științifice,[23] el nu spune nimic sauaproape nimic despre evoluția proceselor sociale și psiho-sociale care acționează în intimitatea procesului de cunoaștere științifică. Aceasta este o primă deschidere pe care o oferă Mitroff în analiza dinamicii activității științifice. De asemenea, Mitroff acordă un spațiu important transferului de valori care se produce între comunitatea științifică și contextul social privit în ansamblul său. Acest transfer este analizat în raport cu însuși statutus-ul spiritual al activității științifice, activitate care „niciodată nu există în sine și pentru sine", ea desfășurîndu-se în interiorul unui anumit mediu cultural și social [24]. Chiar dacă activitatea oamenilor de știință poate fi determinată în multe cazuri doar de o motivație intrinsecă, și deci recompensată doar de însăși activitatea de cunoaștere științifică, studiul științei nu poate eluda care sînt semnificațiile umane ale acestei activități pentru celelalte activități sociale și mai ales pentru ceilalți oameni. Deosebit de sugestivă pentru exemplificarea transferului de valori existent între știință și societate este relatarea părerii unui subiect asupra utilității studiului experimental întreprins de Jan I. Mitroff : „Studiul (cel realizat de Mitroff) ar trebui să fie cunoscut de toți cei ce se pregătesc să intre în lumea științei... o lume a concurenței în care succesul nu depinde în mod necesar de cît de bun ești ca om de știință... Ar fi interesant pentru studenți să afle mai mult despre politica științei... Oamenii vor să-și vîndă punctul lor de vedere, să-l impună în raport cu al celorlalți, pentru a obține mai multă glorie, mai multă satisfacție egoistă, mai mulți bani". Știința nu poate rămîne „imună" în raport cu contextul valorilor sociale și politice în care există. Într-o societate în care „totul este marfă", și producția științifică suportă în grade diferite influența tablei de valori structurată după criteriul profitului.

Mecanismele sociale și psiho-sociale acționează chiar în structurarea consecințelor unor activități „pur" științifice cum este, de exemplu, activitatea teoretică și activitatea experimentală. Fără a intra în amănunte, subliniem doar că rezultatele obținute indică o dependență mai mare a prestigiului științific de activitatea teoretică desfășurată decît de cea experimentală.

Dincolo de toate aceste probleme importante, Mitroff se preocupă de analiza critică a scopurilor științei. Mai întîi el consideră că opinia conform căreia natura este o „forță ostilă împotriva căreia trebuie dusă o luptă continuă și care eventual trebuie supusă (cucerită)" trebuie să fie complet revizuită. Știința este o creație a omului și dacă ea este împotriva naturii „probabil în ultimă instanță este împotriva omului" [25].

Forța critică a științei trebuie utilizată chiar în studiul structurii, obiectivelor, metodelor și funcțiilor ei. Scopurile științei pentru Mitroff sînt tot atît de variate ca și „spectrul aspirațiilor umane" [26]. Această varietate nu contravine însă caracterului unitar al științei. Împlinirea științei și a omului de știință presupune o viziune holistică asupra științei. Știința nu se poate împlini doar prin căutarea adevărului în afara idealului *estetic* și *etic* [27]. A dezvolta activitatea științifică în absența corespondentelor ei economice, politice, etice și estetice înseamnă a perpetua și mări decalajul între dezvoltarea intelectuală și cea morală, între forța de acțiune și valoarea și sensul

[21] *Op. cit.*, p. 123.
[22] *Op. cit.*, p. 250.
[23] T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 2.
[24] I. I. Mitroff, *op. cit.*, p. 265.
[25] *Ibidem*, p. 268.
[26] *Ibidem*, p. 267.
[27] *Ibidem*, p. 271.

uman al acțiunii atît în plan individual cît și social.

Interesul profund pentru, și adeziunea explicită a autorului la o viziune holistică și, în același timp, umanistă [28] asupra științei nu se realizează cu prețul supralicitării rolului elementelor extra-raționale în știință. În acest sens, deosebit de semnificativă apare declarația lui Ian Mitroff : „Nu doresc să fiu etichetat ca un avocat al interpretării iraționaliste sau subiectiviste a științei. Aceasta este o problemă cu care se confruntă oricine studiază latura subiectivă a oricărui domeniu". Structura, regulile și dinamica activității științifice nu „pot fi înțelese fără o încorporare fundamentală a laturii emoționale a științei" [29].

Premisele teoretice de la care pornește Ian Mitroff, concepția sa fertilă asupra științei nu sînt valorificate pe deplin. Un important potențial teoretico-metodologic rămîne neutilizat în demersul întreprins de autor. Astfel, deși Mitroff concepe activitatea științifică în strînsă conexiune cu valorile social-politice și morale nu încearcă o depistare, ierarhizare a unor indicatori ai structurilor sociale obiective. Dimensiunile obiective ale spațiului social nu apar în mod explicit în mecanismul de explicare a activității științifice. Aceste caracteristici obiective apar explicit doar prin convertirea lor în elemente psihosociale. Acest gol explicativ ne apare cu atît mai paradoxal cu cît premisele fundamentale ale concepției lui Mitroff fac posibilă deplasarea de la micro-social la macro-social și invers în studiul științei.

Modul de desfășurare a acestei investigații evidențiază o serie de probleme extrem de importante. Unele dintre ele sînt enunțate sau sugerate de Mitroff, iar pentru altele studiul său reprezintă un factor catalizator. În acest sens putem enumera probleme cum ar fi : factorii care generează încrederea în știință la omul de știință și la nespecialist ; relația dintre evoluția structurii interne a *cunoașterii științifice* și *dinamica funcțiilor* sociale ale științei, motivele specifice care generează și susțin activitatea științifică ; relația dintre evoluția științifică a oamenilor de știință (maturizarea lor teoretică) și evoluția lor morală ; concepția oamenilor de știință asupra naturii umane și predilecția acestora pentru o anumită strategie de cunoaștere a ei ; raportul optim între sistemul progresului cunoașterii științifice și *ritmul cotidianizării* acesteia ; trăsăturile comune investigației științifice, experimentului științific și elaborării teoriilor științifice, pe de o parte și cele ale cunoașterii obișnuite, ale experimentării spontane și a teoretizărilor care însoțesc comportamentul cotidian al tuturor oamenilor, inclusiv al celor de știință pe de altă parte ; care este raportul dintre subiectul epistemic colectiv al diferitelor comunități științifice și nivelul de cunoaștere realizat de diferite grupuri și categorii socio-profesionale neangajate într-o activitate de cercetare științifică sistematică și instituționalizată etc?

Iată doar cîteva probleme care ne semnalează fertilitatea acestui demers și reprezintă un factor motivator pentru noi demersuri științifice în cîmpul problematic oferit de raportul cercetare științifică — context social.

[28] Mitroff acordă un spațiu important tipologiei omului de știință în care „cercetătorul" *umanist* este abordat în profunzime.

[29] *Ibidem*, p. 100.

ASPECTE ALE RESPONSABILITĂȚII CREAȚIEI ȘTIINȚIFICE ÎN LUMEA MODERNĂ

DE

ANGELA BOTEZ

Știința care a încercat o vreme să se separe și să se dezică de orice meditație filozofică, este nevoită acum, paradoxal, dar tocmai datorită puterii, extinderii și menirilor ei uriașe, să apeleze la filozofie și morală pentru legitimarea axiologică a demersului său. Devine tot mai evident azi că se poate acționa eficace într-o sferă limitată și raportată la un scop apropiat fără valorizarea umanistă a cuceririlor științei și tehnicii, dar se poate acționa just, în perspectiva intereselor omenirii, numai prin prisma acestor

valori. Știința, în general, dar mai ales în aspectele sale de creație, presupune autoangajare personală, responsabilitate socială, conștiință morală.

Numeroși epistemologi, eticieni și oameni de știință preocupați de noua situație a științei în societățile contemporane caută să clarifice poziția acesteia în sistemul de valori ale civilizației moderne. Astfel, recenta lucrare a biologului german H. Mohr, *Lectures on Structure and Significance of Science*, definind operațional știința o cercetează în perspectiva progresului cunoașterii, a acțiunii teleologice, a eticii și axiologiei. Punctînd de la început „obligația morală a omului de știință de a contribui la sănătatea cunoașterii autentice în orice circumstanțe.... de a reduce ignoranța, prejudecățile și superstițiile cu privire la natură și inclusiv la om" [1], Mohr concepe știința ca o tentativă disciplinată și sistematică a minții omenești de descifrare a realității. El precizează menirea științei de a susține și demonstra superioritatea adevărului științific obiectiv față de orice fel de prejudecată și ca atare exclude din statutul etic al științei posibilitatea vreunei interdicții a cunoașterii propriu-zise.

Într-o epocă în care inovația științifică și tehnică nu se mai înfăptuiește aleator, ci funcționează ca lege a progresului, procesul ei de creație se cere privit într-o perspectivă dinamică, probabilistă, într-o lume de alternative plurale. Într-o astfel de viziune știința apare ca subsistem al unor sisteme sociale și în ultimă instanță al ecosistemului, structurată complex și multidimensional, investigarea sa necesitînd atît abordări gnoseologice, cît și praxiologice, sociologice, axiologice. Îmbinate dialectic aceste unghiuri de vedere pot deschide o perspectivă teoretică în care interacțiunea libertate-responsabilitate-creație semnifică intervenția constructivă a socialului în cunoașterea științifică, zona de potențare reciprocă a gnoseologicului cu valoricul. Fiind una din relațiile caracteristice „științei în progres", interacțiunea menționată capătă în condițiile revoluției științifice actuale o pondere deosebită nu numai în concepțiile eticienilor și ale oamenilor de știință, ci și în vederile unor discipline care au eludat-o vreme îndelungată, cum ar fi epistemologia sau logica științei.

Să ne amintim doar că întrucît a conceput cunoașterea științifică prin natura sa ca proprietate comună a unui grup social, epistemologul Thomas Kuhn a cercetat caracteristicile sociale ale comunităților științifice, producînd în filozofia occidentală a științei o adevărată răsturnare a modalităților specifice de a concepe dezvoltarea științei. Ideile lui asupra necesității îmbinării descriptivului cu normativul, a gnoseologicului cu axiologicul într-un model explicativ al comportamentului științific, argumentate prin sublinierea faptului că orice încercare de descriere a modului cum funcționează eficient știința are implicații normative asupra activității savantului și introduce aspecte ale responsabilității creației științifice în teoriile asupra științei, prin abordarea succesului unui savant în raport cu normele și regulile paradigmei împărtășite de comunitatea din care face parte, au fost receptate ca teze antipozitiviste, antiempiriste, ca noutăți epistemologice declanșatoare ale unor intense dispute și discuții[2].

Pe aceeași linie, unii din adepții poziției lui Kuhn au ajuns la extinderea zonei de interacțiune a științificului cu ideologicul, axiologicul și eticul mergînd pînă la suprapuneri cvasitotale. Astfel, Feyerabend critică demarcațiile de tip pozitivist ale științei, întrucît ar fi transformat această instituție într-o „raționamie" dezumanizată, stabilind pentru gîndirea și activitatea științifică un set de reguli de creștere stricte, atemporale, fixe, ce îngrădesc libertatea creației umane și imprimă științei o atitudine dogmatică, inflexibilă, superspecializată.

Sesizînd, pe bună dreptate, natura contradictorie a implicațiilor sociale ale dezvoltării științei, faptul că aceasta progresează în mod real numai cînd extinde potențialul de control al omului asupra destinului său, Feyerabend relevă necesitatea valorizării ei în scopuri umaniste, împotriva mitizărilor și mistificărilor scientiste care au înstrăinat știința de om. Convins de existența unei determinări exclusiv social-istorice a demersului științific, el pierde însă din vedere determinarea obiectivă a libertății de creație, impusă de legitățile necesare ale obiectului științei și aspectele responsabilității creației științifice legate de aceasta [3].

Cu toate că alte discipline ca filozofia culturii, praxiologia, viitorologia sau etica au preocupări mai pregnant referitoare la aspectele socio-morale ale științei, ne-am referit la părerile a doi epistemologi contemporani în dorința de a releva în ce mod concepte ca „încredere", „convertire", „decizie", „control", „creație", „comunitate științifică" au fost în sfîrșit acceptate, sub presiunea realităților procesului de creștere a științei, ca fiind apte pentru definirea și descrierea

[1] H. Mohr, *Lectures on Structure and Significance of Science*, Springer-Verlag, New York—Heidelberg—Berlin, 1977, p. 2.

[2] Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.

[3] F. Feyerabend, *Against Method*, N.L.R. Books, London, 1975.

dezvoltării științei în esența și structura sa interioară. Raportată astfel la creativitatea științifică, izvorîtă din libertatea subiectului investigator față de obiectul de cercetat și a individului creator față de comunitatea științifică din care face parte, *responsabilitatea* nu mai apare doar ca o condiționare externă, auxiliară a științei, ci funcționează chiar în esența dezvoltării acesteia. Ea nu se mai referă doar la aplicarea descoperirilor științifice, ci și la mișcarea științei ca sistem dinamic constitutiv al conexiunii lumii naturale și sociale.

Aceste „inovații principiale", salutare dealtfel, ale epistemologiei contemporane nu sînt însă absolut originale. În lucrările lui Marx și Engels existau deja tezele asupra esenței sociale a științei, asupra ființării științei ca instituție socială sau ca forță productivă, ca o condiție a realizării libertății umane în activitatea practică creatoare. Încă întemeietorii marxismului concepuseră progresul științei în succesiunea etapelor cumulative cu salturi revoluționare, pentru ca gnoseologia marxistă contemporană să contureze aceste idei dezvoltîndu-le creator într-o luptă teoretică susținută împotriva orientărilor scientist-neopozitiviste sau iraționalist-criticiste. Voga contemporană a conceptelor de revoluție științifică, comunitate științifică, responsabilitate și creație științifică reprezintă și o confirmare a temeiniciei punctului de vedere materialist-dialectic în problemele dezvoltării științei. Chiar atunci cînd este contestată în vorbe, nevoile cunoașterii o impun în fapt.

Procesul descoperirii științifice ca premisă a acțiunii practice, transformatoare a omului, ca una din expresiile tendinței sale intrinseci și necesare spre evoluție continuă, potențată de condiția sa ontologică de ființă liberă și de forța dezalienatoare a creației umane conturează contextul de manifestare a responsabilității sociale a creației științifice. Întrucît se referă la răspunderea „cuiva" față de „ceva" sau „cineva" pentru o anumită acțiune asumată în cadrul unor determinări dialectice care îi dau posibilitatea unor opțiuni, *termenul responsabilitate* se prezintă și în acest caz sub *aspect relațional*. Este vorba de responsabilitatea *factorului uman* în ipostazele sale de : om de știință ca personalitate individuală, comunitate științifică, instituție cultural-științifică, organism social, masă de oameni ce constituie opinia publică, *pentru asigurarea :* 1. unui climat favorabil creației științifice ; 2) a condițiilor obiective și subiective optime pentru desfășurarea procesului de descoperire științifică ; 3) a aplicării eficiente și în timp util a inovațiilor științifice ; 4) a integrării științei noi între valorile progresist-umaniste ale lumii contemporane. Într-un cuvînt, responsabilitatea se manifestă *pentru* realizarea și aplicarea creației științifice la cele mai înalte cote posibile, *față de* umanitate, de națiunea din care savantul face parte, față de colectivul de lucru, față de propria conștiință.

Dintre posibilele combinații ale acestor elemente ne vom opri la aspectele responsabilității omului de știință care deși au avut și înainte o remarcabilă importanță pentru buna funcționare și aplicare a cercetării științifice, devin în condițiile revoluției tehnico-științifice teme centrale ale dezbaterilor filozofice asupra științei.

Cunoașterea și, mai ales, cunoașterea științifică a legităților naturii și societății este primul pas al procesului de manifestare a libertății umane, condiționarea gnoseologică a oricărei acțiuni transformatoare, creatoare a omului asupra naturii și asupra lui însuși. Angajarea omului în această avangardă care este știința presupune, în primul rînd, *responsabilitatea cunoașterii adecvate în vederea succesului acțiunii*, răspundere pe care savantul și-o asumă în mod conștient, depășind îndoielile asupra propriilor puteri și a capacității reale de a aduce descoperiri folositoare umanității. Știința în dezvoltare a lărgit continuu cîmpul de manifestare a libertății omului pînă cînd în secolul XX a pus în fața deciziei sale conștiente alternativa supraviețuirii sau distrugerii întregii civilizații omenești. În această împrejurare, știința îl angajează astăzi pe savant dincolo de granițele eticii cunoașterii, la răspunderea socială pentru *destinele umanității*, impunîndu-i responsabilitatea morală pentru rezultatele activității sale științifice, dar și pentru consecințele posibilei sale inactivități social-politice.

Prima normă a creației științifice — deziderat stăpînirii naturii în calitate de aliat prin păstrarea armoniei între om și mediul său, iese astăzi cu mai multă pregnanță în evidență, amintindu-ne de cuvintele lui Engels : „Faptele ne amintesc la fiecare pas că nu putem stăpîni natura așa cum stăpînește un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca *cineva situat în afara naturii* (s.n.) căci, dimpotrivă, îi aparținem prin carnea, prin sîngele și creierul nostru... Stăpînirea noastră constă în posibilitatea pe care o avem, spre deosebire de celelalte ființe, de a-i cunoaște legile și a le aplica în mod adecvat" [4].

Omul de știință își raportează libertatea sa de creație și *la cerințele și normele societății și statului din care face parte*, pentru care știința a devenit azi principală forță de pro-

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 478.

gres. Ca posesor principal al regulilor și modalităților de dezvoltare a creației în domeniul său, el este coparticipant la stabilirea strategiei și tacticii cercetării în vederea succesului științei sale. Savantul este la acest nivel dublu angajat, avînd o *dublă responsabilitate: ca autor și organizator al științei*.

Într-o anumită situație de cunoaștere, ca autor al creației științifice el are libertatea unui comportament inovator ce prezintă însă și riscul alegerii unei căi eronate. Decizia adoptării unui anumit tip de ipoteză sau de metodă de cercetare este rezultatul opțiunii sale între problemele, normele și regulile metodologice existente și a capacității sale de a imagina alternative de rezolvare și de a găsi căi noi de cunoaștere. În această zonă de libertate, limitată de necesități intrastiințifice, omul de știință își asumă prin atitudinea sa activă, creatoare, responsabilitatea succesului sau a eșecului de cunoaștere.

Șansele succesului în știință fiind însă dependente și de condiționări extrastiințifice, alături de alți factori sociali, poartă și o anumită *responsabilitate organizatorică pentru creația științifică*. Posibilitatea alegerii între modalități diferite de asigurare și optimizare a condițiilor cercetării ce se pot dovedi adecvate sau nu, face ca responsabilitatea lui să funcționeze în strînsă legătură cu: cunoașterea științifică a necesităților; decizia de a susține anumite măsuri de îmbunătățire a condițiilor procesului de descoperire științifică; acțiunea perseverentă pentru înfăptuirea lor. Vorbind despre condițiile creativității științifice, ne referim la: *necesitatea unui climat favorabil inovațiilor*, bazat pe o *atitudine filozofică* materialist dialectică, determinist-probabilistă și constructivistă față de cunoașterea și acțiunea umană, pe un *sistem de valori* compatibil cu spiritul creației științifice și, de asemenea, la necesitatea detectării și educării persoanelor cu aptitudini creatoare, a stimulării lor în procesul creației științifice.

Cerință de mare răspundere a întregii societăți, concretizată la nivelul unor factori și instituții economice, sociale și culturale, grija pentru stimularea creației științifice revine, nu în ultimul rînd, savantului, în postura sa de organizator și conducător al echipelor și institutelor de cercetare, de mentor și educator al viitorilor oameni de știință.

Responsabilitatea pentru finalitatea (succesul) cercetării este mereu sporită, prin creșterea posibilităților de impulsionare a ritmurilor evoluției științei și a direcționării planificate a căilor ei. Descoperirea unor regularități euristice în devenirea științei creează premise teoretice favorabile pentru stabilirea conștientă a unei strategii și tactici optime a cercetării. Amplificarea cunoștințelor asupra condițiilor ce favorizează sau nu creația științifică și asupra modalităților de desfășurare a procesului descoperirii impune utilizarea lor în deciziile și acțiunile asupra organizării cercetării, sub semnul marii răspunderi ce le incumbă acestora nu numai pentru destinele științei, ci și pentru progresul național, material, social și cultural potențat de știință.

Acțiunea de a face știință și a organiza știința (partea ce-i revine savantului din această organizare) se desfășoară într-un cîmp vast de posibilități. *Față de colectivitatea de cercetare* omul de știință are răspunderi organizatorice în consolidarea unor structuri stimulatoare pentru creație. Ca focalizator al interesului și conduitei științifice a grupului de cercetare, savantul-conducător poartă responsabilitatea pentru stabilirea compoziției optime a colectivității de cercetare, pentru ușurarea comunicării între membri ei, pentru performanța creatoare a acestora. El este dator să sesizeze momentul cînd o structură formală a comunității științifice se dovedește depășită de timp și să acționeze pentru înlocuirea sa cu o structură operațională, dînd astfel dovadă de imaginație organizatorică. Deschiderea lui față de probleme, față de noutate trebuie să se realizeze și în direcția organizatorică, de aceea acest aspect al responsabilității sale se cere conștientizat la același nivel de profunzime ca și celelalte.

Responsabilitatea *aplicării rezultatelor științei* a devenit una din cele mai dezbătute probleme ale contemporaneității, datorită forței uriașe de bine și de rău ce o poate declanșa știința în funcție de prisma socială prin care este ea pusă în practica productivă sau socială. Știința poate fi integrată social și cultural, aceasta depinzînd numai de tipul de orînduire socială, de esența și de țelurile acesteia. Într-un fel se pune problema responsabilității omului de știință în societatea socialistă și în altfel în societatea capitalistă. Dacă participarea scăzută a savantului autentic la decizia politică cu privire la aplicarea științei în societatea capitalistă îi poate reduce acestuia responsabilitatea imediată pentru consecințele descoperirilor sale, aplicate de forțe străine comunității științifice, el nu poate fi absolvit de responsabilitatea generală față de umanitate, în momentul opțiunii între a-și pune știința în slujba unor pături privilegiate și implicit împotriva altora oprimate sau de a lupta pentru un ideal social înalt, de a se pune în serviciul păcii și progresului omenirii.

În societatea socialistă, participarea oamenilor de știință la deciziile privind conducerea științei constituie o angajare care impune responsabilitatea directă pentru toate consecințele politicii științei pe plan național și mondial. Concepția partidului nostru asupra dezvoltării și aplicării științei aduce și în

acest domeniu al responsabilității creației științifice soluții și puncte de vedere viguroase prin științificitate, generoase prin umanism, revoluționare prin perspectiva de progres pe care o deschid.

Planificarea economico-socială face din actualul nostru cincinal o etapă care va introduce larg în economie și viața socială cuceririle științei și tehnicii moderne. Partidul Comunist Român subliniind în programul său politic că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii.

Programele complexe de cercetare, dezvoltare și progres tehnic, de integrare a cercetării cu învățămîntul și producția înscriu România în rîndul statelor ce caută să obțină emancipareа, independența tehnologică și dezvoltarea economică superioară, prin afirmarea puterii de creație a științei autohtone. În această perspectivă, responsabilitatea omului de știință pentru progresul cercetării capătă o dimensiune patriotică cu atît mai mult cu cît condițiile optime pentru dezvoltarea științei sînt create printr-un plan de măsuri în vederea reorganizării novatoare a învățămîntului și cercetării. Astfel, prin integrarea cercetării cu învățămîntul și producția apare cadrul instituțional optim pentru manifestarea libertății omului de știință, în alegerea zonelor fecunde de cercetare și de aplicare a ideilor științifice, în selectarea încă din procesul de învățămînt a cadrelor înzestrate pentru munca științifică. Cerința ce se pune azi în fața cercetătorilor din țara noastră de a persevera pînă la aplicarea soluțiilor științifice descoperite, creează nu numai posibilitatea dar și obligația urmăririi creației științifice în toate etapele, ceea ce duce la impulsionarea materializării descoperirilor științifice în timp util și în modalitatea cea mai potrivită pentru evitarea eventualelor lor implicații ineficiente sau nocive.

Responsabilitatea pentru perspectivele cercetării științifice, pentru orizonturile pe care știința și aplicarea ei le pot deschide în fața omenirii este din ce în ce mai sporită și mai drastică, de aceea angajarea tot mai intensă a creatorului de știință în revoluționarea cunoașterii, acțiunii și chiar a structurii personalității umane, răspunderile și misiunea sa prometeică, reclamă cu tot mai mare acuitate atenție pentru avertismentul dat de L.D.Broglie : „În opera științei omul a dovedit forța inteligenței sale ; dacă el vrea să supraviețuiască propriilor succese trebuie acum să dovedească înțelepciunea voinței sale".

PERSPECTIVA UMANĂ ÎN ABORDAREA ISTORIEI ȘTIINȚELOR EXACTE

DE

LIVIU SOFONEA

1. ASPECTE CU CARACTER DE REALIZARE

Istoria științelor exacte fiind studiul evoluției unei anumite gîndiri, se supune unor normări specifice : ele impun o anumită stringență, necesitînd totodată expresii specifice.

Cercetarea istorică a acestui obiect nu se poate rezuma la o colecționare de fapte specifice : empirice, teoretice (descoperiri, date, biografii), metodologice (inventar de ustensile materiale sau spirituale, concretizate de metode și procedee). O asemenea comasare nu poate fi satisfăcătoare nici dacă acestea sînt, eventual, cromatizate prin cîteva reflecții (psihologice, istoriografice, metodologice, chiar anecdotice). Refuzînd dispersarea în fapte fără o prea consistentă legătură, dar dispuse, eventual, într-o cronologie neinterpretată, istoria științelor exacte nu se reduce nici la o simplă sumă de problematici (și de probleme circumscrise acestora) care au avut o anumită actualitate și chiar au iradiat o influență pe o anumită arie. Istoria științelor exacte deși se sprijină pe precizia documentară nu se reduce nicidecum la o muncă de arhivare, fie ea și a unor evenimente deosebit de remarcabile. Acuitățile analitice ale acestei discipline, deși investighează atent și uneori chiar cu o anumită predilecție fazele critice (de diversificate confruntări), nu se mărginesc la anchetări de situații conflictuale. (Dealtfel, prin unilateralizări, acestea ar risca să devină pătimașe). Deschise pe toate aspectele cer-

cetării, „expertizele" vor decanta situațiile ce necesită o anumită justițiere (priorități, paralelisme, coincidențe, diferende de publicare, plagieri, subtile imitări, falsuri crase, diferite situații polemice etc.) păstrînd resurse și pentru alte aspecte (de fond, de formă), mai ales pentru cele de largă și esențializată cuprindere. Neconfundînd rigoarea cu austeritatea frustă, abordarea istorică a științelor nu va ocoli cîtuși de puțin detaliile semnificative (biografice, economice, geografice, politice etc.), nici acel ansamblu de factori care formează „atmosfera de epocă" (avataruri, vogă, șanse, boomuri, „crahuri", „capete de afiș", „repertorii de succes", ingrate uitări, diferite competiții mai mult sau mai puțin onorabile), chiar aspectele insolite (acțiuni, intrigă, jocuri de culise, profesări, „hoby"-uri, carierism, diletantism, teribilism, butade, absurdități, zvonuri, anecdote). Mesajul demersului (analiză-sinteză; istoriografie-istoriologie) recunoaște în toate aceste notații și conotații doar modalități de stilizare care-i servesc țelurile. Acceptînd programatic specifice restricții și liberalități, cunoașterea multilaterală a trecutului gîndirii științifice, deși se referă la un ciclu al evoluției sale, nu este privită într-un mod îngust, static: ea nu se reduce la atmosfera unui „muzeu de figuri de ceară" învăluită într-o lumină mată, fără reverberări de întuneric și iluminații. Un asemenea imobilism, o asemenea claritate, chiar dacă pot apărea în jurul acelor situații considerate ca „puse pe punct" (clasate, notorii, clasice: chiar antologice; cu detalii fixate pînă la pietrificare) sînt puțin interesante chiar și pentru aceste situații, căci și în aceste cazuri mai pot surveni necesare lărgiri ale documentării (prin descoperirea de noi surse; prin descifrări) sau lămuriri ale unor aspecte mai ciudate, chiar enigmatice; dar mai ales sînt meritorii stabilirile de filiații, interpretări — reinterpretări și, în special, valorizări în perspective istorico-epistemologice cît mai cuprinzătoare. Efectuate sub semnul plenarității, istoria realizărilor gîndirii științifice păstrează astfel un specific și permanent *caracter deschis*.

2. ASPECTE CU CARACTER DE DEVIERE

Gîndirii umane fiindu-i însă proprie și *greșeala* (rătăcirea, de loc simplă, dimpotrivă foarte complexă, în zonele vaste ale erorii), dar și *corectarea critică* (învățarea, perfectibilitatea, autocorectarea, corectarea prin verificări externe), în programul istoriei științelor exacte intră și cercetarea acestor forme de e xistență. Însuși mesajul final al istoriei științei fiind degajarea mersului stadializat al gîndirii de la eroare spre adevăr, insuficiențele științifice sînt permanent element de referință, căci nu poate exista o idilică „via regis" spre lămurirea de esență. Această non-suficiență (de formă sau de fond) a posibilităților științei, permanentă ca prezență și resimțită acut ca limitare, este mereu micșorată prin chiar tranzitul generațiilor, încît ea poate fi numită de tip „superior": ea tonifică elanul științific, mărește mijloacele acestei specifice combativități umane.

Față de această superioară și statornică stare de „non-suficiență" există numeroase situații negative, unele de-a dreptul acute, dar firești și avînd o anumită frecvență. Intră, astfel, în preocupările persistente ale disciplinei considerate sesizarea, decantarea, exprimarea și interpretarea și a situațiilor care trebuiesc numite *deviate*: „prostie-relevantă", „eroare-științifică" (adică acea inadecvare de diferite grade, începînd cu mici inexactități pînă la forme aberante, — care, spre deosebire de aproximație, este prezentă în mod nerecunoscut, în gîndirea și atitudinea științifică a unei epoci-arii determinate).

Aceste stări negative ale gîndirii de tip științific au naturi și forme de manifestare complexe. Astfel „eroarea științifică" (insuficiență a demersurilor efectuate strict potrivit normărilor științifice în vigoare la un loc și moment dat), ilustrată abundent de istoria științei (uneori în formele neașteptate ale erorilor marilor capacități sau a fericitelor „erori-geniale"), sau acele greșeli săvîrșite inconștient (sistematic sau accidental: prin omisiunea unor comandamente ale rutinei sau din lipsa unor astfel de reguli de îndreptare) care au permis, într-o anumită conjunctură, sesizarea *ex abrupto* a unor importante fapte sau consecințe, sînt excepțional de semnificative. De asemenea complexul și îndelungatul fenomen cultural al astrologiei a avut importante contacte cu știința: preocuparea are chiar unele aparențe ale științei, principiul său ultim fiind cel al unui anumit determinism (legătura statornică, necesară, activă, care este admisă a exista între unele fapte siderale și comportări umane), care, — deși necorespunzător prin modul concret în care este enunțat și aplicat, — admite totuși că pretutindeni unde intervin aceleași cauze trebuie să se producă aceleași efecte.

Aceste raporturi (opoziții, dar și unele aderențe deosebit de strînse mai ales în epoca de „copilărie" și „adolescență" a științei) au contribuit, în mod specific, la dezvoltarea cunoașterii științifice, încît trebuiesc descrise și mai ales interpretate ca atare (aspecte dăunătoare: de retardare, de aberare; dar și recunoașterea faptului însoțită de critica corespunzătoare, că predicțiile magice, — ca

unele dintre cele practicate în Mesopotamia antică, în rostirile delfice, în Renaștere, — au premers prezicerii științifice, iar alături de pure profetizări s-au făcut și unele observații utile, obiective). Există însă și alte forme deviate care, deși nu sînt direct legate de depășirea unor impasuri, constituie autentice situații de care se interesează istoria științei : unele forme generale și tipice de ignoranță, unele manifestări colective de atitudine obscurantistă, dogmatică.

Cercetarea și, în final, valorizarea tuturor fenomenelor și produselor gîndirii științifice sau apropiate acesteia („pozitive" — „negative") se impune a fi făcută în strînsă legătură cu epoca-aria în studiu : prin apropiere de specificitățile acesteia, printr-o „co-trăire" mai intimă a timpului-istoric (a cauzelor, proceselor și efectelor ideației în contextualitatea lor existențială). Numai astfel obiectele de cercetare vor fi autentice din punctul de vedere al demersului întreprins, iar nu niște simple antichități mortificate, adesea surse de perplexitate, erezii, aberații.

Fenomenalitățile negative sînt, deci, interesante atît în sine (ca puncte care nu pot fi omise de pe o hartă cuprinzătoare a itinerariilor omenescului) cît și pentru genetica celor pozitive, asupra cărora pot exercita uneori importante urmări (frînări : opacizări, obstrucții : stimulări : exercitarea ripostei, lăsarea unor urme, moșteniri spre care ideația s-a întors ulterior, dialectic și cu real profit). Lărgind astfel interesul cercetării pentru întreg registrul activității acestei forme de gîndire (evenimentele superioare, dar și cele comune, inferioare, negative ; chiar și unele credințe populare și opinii curente) istoria științelor exacte se apropie de istoria altor manifestări omenești (a medicinii, a tehnicii, a instruirii și a educației, a artelor, a moravurilor ș.a.).

Istoria devenirii spiritului științific prin vremi nu va neglija deci cercetarea pistelor greșite, chiar unele falsități crase dar interesante, mecanismele dogmatizărilor (făcîndu-le rechizitoriul pe baza motivațiilor multilaterale și mereu „sine ira et studio"), în măsura în care acestea nu sînt singulare, ci dimpotrivă pline de un real interes pentru cinetica generală a istoriei : nu interesează astfel obtuzitățile, oricărui dascăl, platitudinile oricărei mediocrități universitare sau din administrație, rătăcirile oricărui grandoman, rostirile pe ton eliptic de oracol ale oricărui pretins vizionar, închistările fiecărui grămătic, logoreea oricărui glosator, debitările oricărui șarlatan sau novice, — ci numai acele forme ciudate care *au exercitat influențe :* frînînd progresul, ocultînd ori deviind căile de limpezime, sau, prin reacțiune, contribuind la eliberarea minții.

3. DIRECȚII UMAN-SEMNIFICATIVE ALE CERCETĂRII ISTORICE A GÎNDIRII ȘTIINȚELOR EXACTE

Pentru istoria științelor exacte este important a *„stăpîni"* cît mai numeroase și mai semnificative aspecte ale procesualității gîndirii științifice, care, pentru unitatea lor în diversitate, îi definesc domeniul și mesajul. Obiectivele parțiale ale istoriei științelor exacte sînt astfel multiple.

A) Este de primă importanță (principial, practic) pentru istoria științelor exacte a „stăpîni" ceea ce, factual, *s-a petrecut strict* în gîndirea științifică și a putut fi *consemnat* într-o formă deplină, care nu mai lasă loc la dubii. În acest caz (care trebuie considerat ideal), ține de rigoarea științifică a examina starea respectivelor consemnări, a o păstra, chiar a optimiza și, mai ales, a face exegeza critică adecvată a gîndirii științifice. Această examinare este recomandabil a se face din perspective disciplinare cît mai semnificativ diversificate : a istoriei științei în cauză (a altor faze ale evoluției acesteia : cu referiri, uneori, și la celelalte științe din această clasă, respectiv la alte științe neînvecinate, sau, după caz, la alte activități majore) ; a istoriei generale sau specializate ; a filozofiei : examinări din incidența ontologiei, gnoseologiei, logicii, a metodologiei, a praxiologiei (necesități-contingențe, imperfecțiuni de formă, de fond, grad de eroare, neglijență, optimizare, limite obiective și subiective, aspecte randamentale ș.a.). Eventual poate fi oportună o raportare, în termeni euristici, la status-ul corespunzător al unor necesități și posibilități concrete ale condiției umane, cristalizat în jurul unor anumite valori indicate de „cursorul timpului" sau efectuarea altor referențializări de autentic interes. Totodată, pe lîngă cercetarea situației ca atare (examen intrinsec) este de datoria istoriei științei a lămuri și interpreta complexitatea tuturor aspectelor și într-o largă perspectivă procesuală (examen extrinsec) : factori de impulsiune (actuali, potențiali), de defavorizare (piedici, avataruri), alte aspecte ale trecutului ideativ.

Cercetarea unor asemenea situații (ideale) devine astfel istorico-epistemologică.

B) Este de asemenea foarte important pentru istoria științelor exacte a stăpîni ceea ce s-a petrecut strict faptic în *procesualitatea* cogitației științifice, dar, din diferite motive, *nu a putut fi* decît parțial (uneori chiar foarte parțial) *consemnat*. În acest caz este indicat a cerceta pe lîngă starea existentă a consemnării și a calității acesteia (fidelitate, completitudine, reproductibilitate etc.) și posibilitățile ce ar mai exista spre a optimiza documentarul (alte surse, conjecturi, ipotetizări profitabile, modele elocvente ș.a.). În

caz de reușită s-ar lărgi astfel cîmpul de atestări, obținîndu-se o mai mare plauzibilitate, iar în privința unor aspecte chiar fermitate (faptică-interpretativă). Prin aceasta cercetarea aspiră și reușește a fi istorico-epistemologică.

C) Prezintă o anumită importanță pentru istoria științelor exacte și dobîndirea unei anumite stări de cunoaștere și despre ceea ce nu s-a petrecut în mod efectiv (consemnat, consemnabil), dar care totuși (cel puțin estimativ, plauzibil) ar fi putut să se petreacă : *ceea ce era posibil* pentru o anumită epocă-arie de gîndire.

În acest caz este necesar a se cerceta împrejurările și întreaga condiționare istorico-epistemologică în care s-au făcut încercări parțial eșuate dar semnificative, respectiv ratări totale dar relevante ; de mare interes este disecarea și reconstruirea sub semnul dialecticii potențial-actual, a acelor zone „de flamă și aură" ale problematizării și metodologiei (detaliind chiar pînă la stadiul procedeelor) căci aici se ivesc, se leagă și pier, scintilațiile ideative. Pentru obținerea unor concluzii care să aibă un anumit gir (o autoritate cu tărie, care să fie cel puțin cea a plauzibilității) este indispensabil a putea aprecia dacă anumite întrebări (chiar păreri, idei, enunțuri, formulări), soluționări și concluzii „pluteau" (distinct, vizibil) în „Zeit-Geist", sau dacă nu cumva ele ar fi putut să se profileze nebulos în zarea acestui spațiu-cultural, putînd fi astfel bănuite, intuite, poate chiar vag formulabile ; sau poate chiar au fost formulate *într-o formă incipientă, parțial consistentă*, recunoscută sau nu ca precursorală.

Această lărgire a zonei obiectivelor parțiale ale istoriei științelor exacte nu este artificială, căci este adesea interesant a putea afla nu numai pînă unde s-a mers, dar chiar și *pînă unde s-ar fi putut merge* cu elementele noetice și instrumentale disponibile (actual ; potențial ; în regim ideal, de maximalitate relativă) ale unui „Gestalt" cultural considerat. Există pentru aceste manifestări specifice ale condiției umane unele asemănări cu spectacolul oferit de jocurile cu cuburi și bețișoare ale copiilor de o anumită vîrstă ; și într-un caz și în altul interesele pot fi complexe atît integral cît și sectorizat : bio-psihologic (intuitivitate, imaginație, raționalitate, invenție, descoperire ș.a.), pedagogic, sociologic, cognitiv (euristic, logic), metodologic, praxiologic, dar chiar estetic (literar, umoristic ș.a.). Vecțiunile gîndirii științifice sînt astfel considerate nu numai ca efectivități, dar și în proiecția *posibilizării*.

D) Prezintă o importanță cu caracter complementar pentru istoria științelor exacte a preciza și ceea *ce nu se putea petrece nicicum* în epoca-aria culturală considerată, dar care totuși prezintă legături reale (netriviale, neartificiale) cu frămîntările și sensurile acesteia, încît realizarea acestui obiectiv contribuie la o cunoaștere mai bună (de relief, tensională) a respectivelor zonări. În acest caz este necesar a preciza caracterul de imposibilitate (chiar gradul de himeric) al problemei, sau în situații mai bine (cristalizate a unor pretinse soluții (consemnate ; potențiale), chiar dacă acestea făceau parte doar dintr-o utopie ce acționa în epocă ori ținea de viziuni sau veleități mai particulare ale epocii. Considerarea procesualității științifice sub specia posibilizării este astfel extinsă atît pe partea „pozitivă" cît și pe cea „negativă" a respectivei „axe".

Examinarea într-o asemenea deschidere a științificului este semnificativă antropologic și de ținută filozofică, deoarece toate formele condiției umane (de viețuire ; aspirațiile, proiectele, angajările în diferite întreprinderi) stau permanent sub semnul posibilului și în fiecare „zodie-axiologică" (pentru fiecare arhetip, sau tip derivat al speciei homo), inclusiv în atitudinea pur științifică, aceasta dobîndește sensuri și exercită implicații specifice.

POSIBIL ȘI REAL ÎN DEVENIREA UNIVERSULUI

DE

CĂLINA MARE

Reactualizarea problemelor de ontologie în ultimele decenii a deschis noi direcții de investigare, pe lîngă cele de ontologie generală, tradițională, și anume : ontologiile regionale sau de ramură, în care un loc aparte ocupă *interrelația dintre abordarea ontologică și cea epistemologică*, sub aspectul încercărilor de a întemeia cu noi argumente dreptul de

a trata problemele generale sau regionale ale existenţei.

Un caz particular îl constituie interrelaţia dintre ontologia generală şi cosmologie, iar, în cadrul acesteia, *problema relaţiei dintre posibil şi real*.

Interrelaţia dintre filozofie şi cosmologie apare pe două planuri :

a) ca impregnare filozofică a abordărilor cosmologice şi

b) ca depăşire a domeniului abordat de cosmologie.

În ambele cazuri este vorba de *plonjare în zona posibilului* şi de argumentare a întemeierii acestei plonjări prin corelarea cu zona realului, aşa cum este ea abordată de cosmologia ştiinţifică şi de filozofie.

Argumentarea filozofico-ştiinţifică este rezultatul unei întrepătrunderi între ontologie şi epistemologie, cu evidenţierea specificului calitativ al investigaţiei cosmologice şi al concluziilor cosmologice.

În acest caz, pe fondul dezbaterii aspectelor ontologico-epistemologice generale, apare nevoia de a evidenţia specificul calitativ al relaţiei la nivelul cosmologic, unde — cum arătam mai sus — mişcarea gîndului este preponderent constructoare în zona posibilului. Este vorba de construcţii ipotetice încărcate din ce în ce mai mult de argumente de întemeiere, provenind din intersecţia unor principii ontologice şi epistemologice cu date şi interpretări pluri- şi interdisciplinare, date şi interpretări care îşi mută accentul dinspre aspectele astrometrice spre cele astrofizice, realizînd o sinteză de *astrofizică geometrică*.

Cosmologia este văzută fie ca o ştiinţă (sui generis) a colţului de Univers accesibil cercetării noastre [1], fie ca o ştiinţă (sui generis) a Marelui Univers, abordat din unghiul de vedere al structurii şi comportamentului său geometrico-fizic [2,3]. Dintre cele două modalităţi de a înţelege cosmologia ca ştiinţă, ponderea de ştiinţificitate este — evident — mai mare în primul caz decît în al doilea, care lasă deschise zone foarte largi pentru extrapolări posibile cu caracter filozofic. În ambele cazuri, însă, filozofia nu numai că impregnează abordările cosmologice, dar le şi depăşeşte.

Specificul argumentării actuale şi în cadrul filozofiei materialist-dialectice constă în îmbinarea argumentelor ontologice cu cele epistemologice, în efortul de a găsi o sprijinire reciprocă. Mai mult decît atît. Problematica acestei întrepătrunderi necesită soluţii sui generis : după cum întrebările sînt de factură deosebită, şi răspunsurile sînt de factură deosebită [4,5].

Argumentele ontologice, cel mai des invocate, le constituie afirmarea existenţei unor *principii de invarianţă* a proceselor, de constanţă în timp a legilor, de acţiune a lor într-un spaţiu în esenţă omogen şi izotrop, precum şi de convingerea unităţii dintre invarianţă şi variabilitate în timp şi spaţiu, dintre omogenitate, izotropie şi neomogenitate, anizotropie [6,7].

Argumentele epistemologice constau în corelaţia dintre fenomenele observate şi interpretarea lor teoretică, în corelaţia dintre reflectarea umană şi capacitatea de reconstrucţie teoretică a realului, precum şi de *construcţie* în zona posibilului, ca retrodicţie, ca explicaţie ipotetică şi ca predicţie ipotetică. Argumentarea *plonjării în posibil* (ca trecut presupus şi viitor presupus) în construcţia modelului cosmologic este *noninfirmabilitatea* extrapolărilor şi a generalizărilor, corelate cu analogia şi sinteza.

Şi aici intervine sprijinul reciproc, extrapolarea este clădită fie pe *ipoteza* uniformităţii de esenţă a legilor fundamentale ale fizicii, fie pe ipoteza analogiei de comportament în Universul fizic precum şi pe presupunerea că este posibil tot ce nu este opus legilor generale ce acţionează în Universul astro-fizic, deci tot ce nu este *infirmabil* [8].

Astfel, noninfirmabilitatea, condiţie esenţială a extrapolărilor şi chiar a universalizării ontologice, este şi piatra unghiulară a construcţiei *modelelor cosmologice contemporane*.

Astăzi este acceptat de către marea majoritate a cosmologilor modelul Universului în expansiune, model în care sînt integrate convergent o serie de fapte de observaţie astronomică, de calcule matematice, de ipoteze interdisciplinare compatibile între ele. Este vorba de o paradigmă împărtăşită de mulţi cosmologi pentru caracterul convingător al sintezei alcătuite în acest model cosmologic, prin

---

[1] V. A. Ambarţumian, *Filosofskie voprosi nauki o Vselennoi*, Erevan, *1973*.

[2] F. N. Naan, V. V. Kaziutinski, *Fundamentalnie problemi sovremennoi astronomii*, în *Dialektika i sovremennoe estestvoznanie, 1976*.

[3] A. Tursunov, *Concerning foundations of cosmology*, London-Ontario, *1975*.

[4] T. Toró, *Fizică modernă şi filozofie*, Timişoara, Edit. Facla, *1973*.

[5] A. Tursunov, *op. cit.*

[6] O. Onicescu, *Mecanica invariantivă şi cosmologia*, Bucureşti, Edit. Academiei, *1974*.

[7] Liviu Sofonea, *Some aspects of the concept of infinity in cosmology*, în „Revue roumaine des sciences sociales, Série de philosophie et logique", nr. 1, 1977.

[8] A. M. Mostepanenko and V. M. Mostepanenko, *The problem of Existence in Quantum Physics and Cosmology*. The 5-th International Congress of Logic, methodology and philosophy of science, London-Ontario, *1975*.

îmbinarea datelor de observație astronomică directă și indirectă cu cele provenind din interpretarea proceselor microfizice, pe fondul unei prelucrări matematice adecvate.

Cu toate acestea, sinteza atît de convingător alcătuită lasă sub semnul întrebării o serie de probleme, care nu își găsesc o explicație organică în modelul acceptat, cum este *problema referitoare la „starea de singularitate", precum și cea referitoare la stabilitatea roiurilor de galaxii*[9]. Momentan aceste întrebări nu tulbură prea mult pe adepții interpretării acceptate, întrucît ansamblul faptelor explicate le pare mai convingător. Crucială se dovedește pentru aceasta interpretarea deplasării spre roșu corelată cu radiația remanentă, pe fondul teoriei generale a relativității, care toate pledează pentru modelul Universului nestaționar, în expansiune, avînd ca moment al genezei o explozie, provenind dintr-o stare supradensă și supra fierbinte. Modelul acceptat azi, ca expresie a cunoștințelor contemporane, cuprinde un *tronson* spațio-temporal, o zonă a evoluției materiei cosmice, accesibile interpretării noastre științifice, lăsînd deschisă cu deosebire problema „singularității", a așa-zisei faze „inițiale" care nu poate fi egală cu un zero spațio-temporal și cu o unicitate substanțial-energetică, lipsită de organizare[10,11].

E mai adecvat, poate, să considerăm că explicația unitară oferă un tablou relativ mulțumitor al unei sinteze locale între date astrofizice și structurile geometrice. Și zicem, relativ mulțumitoare, întrucît în cadrul ei se mențin ca semne de întrebare, în afara problemelor legate de starea de singularitate a „Universului", și cele privind formarea galaxiilor, echilibrul lor dinamic, corelate cu teza unității dintre omogenitate și neomogenitate, izotropie și anizotropie, entropie și negentropie.

De aceea, modelele cosmologice ne apar mai firesc ca *interpretări sintetice temporare*, care urmăresc o maximă corelare, compatibilă, în domeniul cosmologic, cu trei niveluri: filozofic, interdisciplinar și cosmologic[12]. Reconstrucția, conform datelor, este legată de o construcție ideală, în care se integrează aceste date necontradictorii, cu maximă plauzibilitate. Pe măsură ce cunoașterea va înainta, aspectele care constituie astăzi zone de „cutie neagră", neanalizabile, vor dobîndi o importanță din ce în ce mai mare științifică, bineînțeles *pe fondul unei interpretări filozofice date.*

Or, aici, trec pe prim plan, în teoria generală a existenței, probleme ca *relația dintre organizare și dezorganizare în Univers, unitatea dintre trecător și etern, dintre finit și infinit*, probleme ce se concentrează în fond în două întrebări: dacă putem vorbi despre Marele Univers ca despre un sistem și dacă putem susține infinitatea Marelui Univers — cu alte cuvinte dacă putem atribui Universului, Marelui Univers nota de sistemicitate și pe cea de infinitate[13,14].

În ontologia materialist-dialectică, atributele principale ale existenței sînt gîndite în unitate contradictorie, cuplurile de atribute permițînd o deschidere mai largă spre cunoaștere.

În acest sens, Universul este conceput ca unitate între ordine și dezordine, între necesar și întîmplător, între continuitate și discontinuitate, între repetabilitate și irepetabilitate, între reversibilitate și ireversibilitate, între posibil și real, între finit și infinit. Fiecare cuplu de categorii poate fi dezvoltat cu interesante explicitări[15].

Dacă ne oprim asupra Universului ca unitate între posibil și real, atunci, din punctul de vedere al cerințelor multilateralității dialectice, se impune ipostazierea unui posibil mult mai bogat decît realizatul, întrucît unele posibilități s-au stins și se sting fără să se realizeze vreodată și întrucît eternitatea înseamnă deschidere temporală spre alte și alte posibilități inedite. Pe de altă parte, dacă Universul este gîndit infinit spațial și etern temporal, atunci el nu poate avea nimic exterior și anterior lui. În acest caz, Universul ca sistem unic nu poate fi element al altui sistem și ceea ce eventual s-ar putea discuta ar fi, pe de o parte, organizarea, structura lui internă, pe de altă parte, istoria sa, devenirea sa spațio-temporală[16,17].

Extinderea de la colțul nostru de Univers la Marele Univers ar fi în acest caz un salt calitativ, ca de la nelimitat dar finit spațial la nelimitatul infinit, de la trecător la etern[18].

În general, rămîne valabilă constatarea lui Engels, potrivit căreia *contradicțiile iscate de ideea infinitului*, născut din finit, sînt mai puțin grave decît cele ivite din respingerea totală a ideii de infinit, în corelația sa cu finitul.

---

[9] I. B. Zeldovici, I. D. Novikov, *Sovremennie tendenții v kosmologhii*, în „Voprosî filosofii", 1976, nr. 6.

[10] Liviu Sofonea, *op. cit.*

[11] T. Toró, *lucr. cit.*

[12] P. J. E. Peebles, *Physical Cosmology*, Princeton U.P., *1971.*

[13] A. A. Sinowjew, *Logik und Sprache der Physik*, Akademie Verlag, Berlin, *1975.*

[14] Liviu Sofonea, *op. cit.*

[15] A. A. Sinowjew, *op. cit.*

[16] Liviu Sofonea, *op. cit.*

[17] A. Tursunov, *op. cit.*

[18] F. N. Naan, V. V. Kaziminski, *op. cit.*

În îmbinarea complexă a soluţiilor, putem, de aceea, propune cosmologilor să discute conceptul de Univers infinit în toată complexitatea sa, angajîndu-se într-o dispută filozofică, fără să-l respingă total, ţinînd seama de sublinierea engelsiană — şi acum actuală — că respingerea conceptului de infinit duce la încurcături şi mai mari decît acceptarea lui. Întrebarea principală este atunci următoarea : cum anume putem delimita concluziile modelelor cosmologice de tezele fideismului, incompatibile cu spiritul ştiinţific şi cu cel filozofic, clădit pe ştiinţă. Altfel, *ne aflăm exact acolo, unde se găseau* şi se găsesc adepţii pozitivismului, care propagă neutralitatea faţă de misticism.

Or, contraargumentul vine din întrepătrunderea ontologicului cu epistemologicul : mişcarea gîndirii în zona posibilului, precum şi reconstrucţia unităţii dintre posibil şi real este incomparabil mai încărcată de valenţe de plauzibilitate, de pe poziţiile materialismului dialectic, decît cea clădită pe temeiul neutralităţii faţă de spiritualism.

Oscilaţiile ivite în cadrul modului cosmologic de gîndire nu vor putea anula marile principii ontologice şi epistemologice, testate parţial prin confirmare şi, mai general, prin noninfirmare, de-a lungul întregii existenţe umane conştiente de demersurile sale cognitive. Aceste principii au o pondere de autenticitate mult mai mare decît ipoteze care lasă porţi deschise spiritualismului[19].

Delimitarea, prin principiul materialităţii de esenţă a existenţei universale, îmbinat cu cel al dinamismului universal, se integrează eforturilor explicative ale ştiinţei, lăsînd deschisă pentru o investigaţie ulterioară lămurirea zonelor de „cutie neagră".

Nu e de prisos aici reamintirea unei atitudini principiale a lui Engels referitoare la ipoteza morţii termice a Universului.

Şi astăzi este posibilă şi necesară menţinerea şi dezvoltarea acestei deschideri spre multilateralitate.

---

[19] W. Stegmüller, *Die Evolution des Kosmos*, în *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band II, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

FUNCŢIA ATEISTĂ A COSMOLOGIEI

DE

ION CORVIN SÎNGEORZAN

Am convingerea că valoarea supremă a celui mai complex capitol al astronomiei — cosmologia — constă în mesajul ei ateist ! Tratînd probleme filozofice în legătură cu Cosmosul, în esenţă concepţia omului despre cer şi Univers, cosmologia a însemnat aproape întotdeauna de-a lungul dezvoltării ei un cîmp de luptă al ideologiilor opuse. Milenara şi complexa evoluţie a acestei discipline a conturat preocupări multiple, care, în condiţiile actuale ale ştiinţei, au devenit trei mari direcţii de investigaţie cosmologică :

a) Timpul şi spaţiul la nivelul megacosmic.

b) Structura „de ansamblu" şi dinamica generală a Megacosmosului.

c) Raportul dintre fiinţa gînditoare (în particular omul de pe Terra) şi Universul cosmic.

Faţă de această problematică de bază, cosmologia tinde să se transforme într-o ştiinţă de sine stătătoare cu un pronunţat caracter epistemologic, multidisciplinară, aşadar o ştiinţă de frontieră care se serveşte nu numai de rezultatele fundamentale ale astronomiei, dar foloseşte deopotrivă cercetările teoretice şi experimentale ale mecanicii, geometriei, fizicii, biologiei, arheologiei şi istoriei, antropologiei etc. Cosmologia este în atenţia atît a filozofilor, cît şi a teologilor. Dar şi invers, fără a ţine seama de filozofie cosmologii sînt simpli funcţionari ai empirismului sau a modelării matematice formale şi, uneori, furnizori de materie primă necesară modernizării tezelor teologice.

Deseori în literatura de informare ştiinţifică şi, cîteodată, chiar şi în lucrările de specialitate cu referire la cosmologie se fac grave confuzii în ceea ce priveşte conceptul de *Univers*. De aceea trebuie să precizez de la început că prin *Univers*, *Lume* sau *Cosmos* în contextul unor probleme aparţinînd direcţiilor de investigaţie cosmologică *a*) şi *b*)

citate mai sus, înțeleg *existența naturală*, obiectivă, inepuizabilă, primară în raport cu orice tip de ființă rațională. Esența acestei existențe corespunde, bineînțeles, materiei în mișcare care, la nivelul cosmologiei actuale se manifestă sub forme concrete, cum ar fi, în primul rînd, galaxiile și sistemele de galaxii, apoi materia intergalactică sub diferitele ei forme. În acest sens, Universul este o „structură în principiu perfect definită" iar cosmologia o „știință care posedă un obiect specific și bine definit : Universul"[1]. La fel, un filozof ca René Poirier prin „cosmologic" înțelege „ceea ce este relativ la structura de ansamblu a lumii, a universului fizic, și nu pur și simplu relativ la mărimea sau forma sa"[2]. Se pune, azi, în general, semnul egalității între *Univers, ca existență naturală*, și *universul fizic*, care include, ca un domeniu mai restrîns *universul astronomic*, adică universul observabil direct prin multiplele mijloace tehnico-științifice ale astronomiei, astronauticii etc. Confuziile în cosmologie se produc, după părerea mea, tocmai datorită extinderii universului fizic actual la nivelul Universului ca existență naturală. Am în vedere faptul că metoda modelării matematice din cosmologia actuală este axată aproape în întregime pe marile teorii ale fizicii curente, iar universul astronomic actual cu rezultatele sale observaționale este deseori considerat ca suficient pentru a face judecăți de valoare cu privire la întreaga existență naturală. Un exemplu în acest sens este extinderea nejustificată a cunoscutei teorii Big-Bang la nivelul ansamblului existenței naturale și nu numai local — în Metagalaxie — unde ar fi, din multe puncte de vedere, verosimilă. Extindere nejustificată deoarece „nu există nici o garanție că legile fizice cunoscute nouă, care se referă atît la domeniul clasic cît și la domeniul fizicii cuantice pot fi aplicate fără rezerve și fără limite în cosmologie"[3]. Desigur că, în starea actuală a științelor particulare și între limitele acestora, universul fizic pare imposibil de depășit : de aceea el este confundat cu Universul „în ansamblul său". Or, printr-o confruntare obiectivă și severă, permanentă și sistematică cu filozofia s-ar putea obține cu mult mai mult. În exemplul citat mai sus cu privire la „marea explozie inițială" *(big-bang)*, englezul E. A. Milne, „*credinciosul* originii singulare a Universului căreia i-a dat sensul teologic al *Creațiunii*"[4], a preferat pentru acest eveniment termenul de *singularitate inițială ;* apoi, lipsa de interes pe care o manifestă în general cosmologii față de filozofie a făcut ca ulterior cuvîntul „singularitate" să fie admis în limbajul cosmologiei, cu toate că termenul corect este de „stare particulară" (sau „particularitate") ; deoarece, chiar și soluțiile teoretice ale cosmologiei relativiste, ca și rezultatele observaționale actuale (care, totuși, se referă încă la un domeniu prea restrîns din Univers) — fără a lua, deci, în seamă constrîngerile posibile ale filozofiei — nu pot prezenta cu certitudine absolută acest eveniment (adică „marea explozie") ca unic în istoria Universului. De aceea trebuie să fiu de acord cu filozoful francez citat mai sus, René Poirier, care militează, alături de alți gînditori, pentru „strînsa legătură dintre ipotezele cosmologice ale științei și cosmologia filozofică în tot ce poate avea ea mai neautonom și nedogmatic"[5]. Cosmologia trebuie să fie atît un capitol al științelor particulare cît și o disciplină filozofică !

Pentru a cunoaște Universul „în ansamblul său", cu maximă obiectivitate posibilă, nu numai că este necesară o confruntare între ipotezele cosmologice ale științei și cosmologia filozofică, dar, experiența social-istorică umană — încă în mare măsură geocentristă —, nu mi se pare suficientă în abordarea acestei chestiuni, deoarece Pămîntul, cu toată complexitatea structurilor și a dinamicii lui, nu oferă cosmologiei condițiile cele mai prielnice. Abia în secolul nostru, știința, cu mijloace de investigație ultraspecializate (teoria relativității, cibernetica și teoria cuantelor), încearcă în domeniul cosmologic să-l debaraseze pe om de mentalitatea geocentristă. Dacă teoria relativității și teoria cuantelor au pus în discuție nongeocentristă primele două direcții de investigație cosmologică (*a* și *b*) și dinamica generală a Universului, cibernetica — prin încercarea de a introduce o viziune relativistă, nongeocentristă și în biologie — are evidente implicații în direcția de investigare *c*). Ernest H. Hutten, profesor la Universitatea din Londra, într-o lucrare de mare prestigiu, afirmă același lucru : „Cosmosul și particulele elementare reprezintă fără îndoială cele două frontiere principale, de mult stabilite. Ambele sînt determinate de dimensiune, și primele de care s-a ciocnit fizicianul. În anii din urmă au apărut însă

[1] J. Merleau-Ponty, B. Morando, *Les trois étapes de la cosmologie*, Laffont, Paris, 1971, p. 184.

[2] René Maheu etc., *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969, p. 189.

[3] V. L. Ghinzburg, *Astrofizica contemporană*, București, Edit. enciclopedică română, 1972, p. 34.

[4] J. Merleau-Ponty, B. Morando, *op. cit.*, p. 231.

[5] R. Maheu etc., *op. cit.*, p. 198.

la orizont frontiere noi" [6]. Nu numai *dimensiunea* spațială și temporală, dar și *starea* materiei în mișcare îi impune cosmologului și fizicianului frontiere. Toate acestea sînt determinate de faptul că Pămîntul este o planetă, iar *starea de planetă este particulară în Univers și, în consecință, fenomenul social-uman corespunde acestei stări*. Planeta noastră nu oferă decît frînturi din cîmpul marilor deschideri actuale ale cercetării științifice și a reflexiei filozofice corespunzătoare, dacă ne referim la cosmologie: *macrocosmosul* și *microcosmosul*. Sînt deschideri necesare, dar nu și suficiente. Informații hotărîtoare despre esența existenței naturale, trebuie să obținem de la *megacosmos*, acel domeniu al cunoașterii concrete care conține nu numai cele mai mari valori ale dimensiunilor spațiale și temporale investigate prin mijloacele științelor particulare, dar include și forme ale materiei în mișcare la stări extreme: de densitate, de temperatură etc. Desigur, nu se pot face delimitări exacte între cele trei sfere ale cercetării — microcosmos, macrocosmos și megacosmos — ele nefiind concentrice, ci într-o intersecție variabilă. Oricum, esențială în această discuție mi se pare *poziția omului și a societății umane în raport cu aceste domenii*, poziție determinată în primul rînd de condiții antropologice și sociale. Dacă luăm în considerare aprecierea cunoscutului cosmolog Fred Hoyle, după care, în medie, materia unei galaxii echivalează cu 10 miliarde mase solare [7]; dacă, de asemenea, luăm în considerare că cele mai multe stele sînt de clasa spectrală M — roșii, pitice, puțin luminoase — (după O. Struwe, din 3 000 stele apropiate de Soare 2 900 sînt de clasa spectrală M), că masa medie a unor stele pitice roșii este 0,64 mase solare (după Lavrov) și, în plus, așa cum rezultă din considerațiile teoretice ale lui H. N. Russel, confirmate observațional (Dr. Luyten, G. M. Idlis), că corpurile cerești care au masa sub 0,04 mase solare sînt planete [8], asociind fiecărei stele pitice-roșii cîte o planetă gigantă (de 40 ori mai masivă decît Jupiter, aceasta avînd masa de 0,001 din masa Soarelui), rezultă că într-o galaxie *substanța planetară* ar fi de 10%. Dacă însă fiecărei mase solare, într-o galaxie de masă medie, îi asociem cîte o planetă pe 40 ori mai masivă decît Jupiter, calculele conduc la un procent de 4% pentru substanța planetară. Avînd în vedere estimările lui I. S. Sklovski și ale altor cercetători cu privire la substanța stelară și substanța difuză dintr-o galaxie [9], ajungem la următoarea distribuție medie într-un astfel de sistem cosmic, considerat ca unitate (punct material) sub aspect cosmologic:

87,0% *substanță stelară fierbinte;* cu temperaturi cuprinse între 2 500° K (suprafața stelelor roșii) și cîteva miliarde de grade Kelvin (interiorul stelelor neutronice etc.)

0,1% *substanță interstelară fierbinte;* cu temperaturi cuprinse între 8 000°K *și* 10.000°K *max.* 10,0% *substanță planetară;* în medie la temperatura 273°K (= 0°C)

2,9% *substanță interstelară foarte rece;* mai ales hidrogen la temperatura de cîteva grade Kelvin.

Întrebuințînd termenul de *Metagalaxie* pentru *ansamblul galaxiilor și sistemelor de galaxii identificate în prezent în Univers* (nu există azi nici o dovadă convingătoare că Metagalaxia ar fi ea însăși un suprasistem cosmic, deși unii astronomi susțin acest lucru printr-o extrapolare), adică într-un anumit sens pentru *universul astronomic actual*, putem trage concluzia, pe baza celor arătate mai sus, că cel puțin 90% din substanța Metagalaxiei se află într-o stare care nu corespunde dezvoltării condiției umane. Așadar *starea generală (normală) a universului astronomic actual și, foarte probabil, a Universului „în ansamblul său" corespunde unor condiții de existență neprielnice existenței umane!* Dar nu numai sub aspectul temperaturii, ci și al densității, al compoziției chimice (hidrogenul este cel mai abundent element în Galaxie!), al vitezei etc. Aceste situații corespund, aproape în totalitatea lor, condițiilor microcosmosului și megacosmosului; omul, ca *ființă macrocosmică*, pentru a cunoaște Universul „în ansamblul său" trebuie să se servească de „transformatori" din punct de vedere practic-observațional și „dicționare" din punctul de vedere teoretic rațional. Or, greutatea constă în primul rînd în realizarea practică a „transformatorilor" (aparatele de măsură pentru microcosmos și megacosmos); cel puțin azi, această realizare pare a fi principial imposibilă dacă dorim rezultate absolut certe; am aici în vedere *incertitudinile* de care s-a izbit Heisenberg în cunoașterea microcosmosului și Einstein în cunoașterea megacosmosului. În ceea ce privește „dicționarele", acestea evident sînt necesare dar și realizabile în principiu; de pildă Niels Bohr, avînd în vedere poziția macrocosmică a omului, susține că „oricît de mult ar depăși unele fenomene domeniul explicațiilor clasice ale fizicii, exprimarea tuturor rezultatelor trebuie făcută

[6] E. H. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Edit. enciclopedică română, 1970, p. 142.

[7] F. Hoyle, *Frontierele astronomiei*, Edit. științifică, București 1971, p. 353.

[8] Popovici C., *Stelele*, București, Editura tehnică, 1958, p. 50, 103, 109—110.

[9] De ex. W. Sullivan, *We are not alone*, McGraw-Hill, New York, 1964.

în termeni clasici"[10]. Astfel, este greu de conceput că întreaga substanță echivalînd cu trei sau mai multe mase solare poate fi concentrată într-un volum de ordinul centimetrilor cubi (starea de *„black-hole")*; această afirmație însă este „traducerea" în termeni macrocosmici a unei stări frecvente în megacosmos, ea fiind doar un *suport intuitiv* al fenomenelor megacosmice. Este important de subliniat, deci, că, spre deosebire de macrocosmos (creierul omenesc este „modelat" pentru a funcționa în condiții macrocosmice !), *megacosmosul și microcosmosul comportă un mod de cunoaștere mai ales discursiv.* În aceasta rezidă și marea importanță pe care o are colaborarea dintre cosmologi și filozofi, dacă în ultimă instanță vrem să cunoaștem cît mai veridic posibil existența naturală nu numai la nivelul uman, dar și la nivele nonumane.

Din datele cosmologiei se pot desprinde unele *atribute generale ale universului accesibil* pentru care nu există nici un motiv ca să nu poată fi extinse la Universul „în ansamblul său". De asemenea, ele sînt comune tuturor teoriilor cosmologice actuale și primesc confirmarea tuturor rezultatelor observaționale. Toate aceste atribute se înscriu între limitele filozofiei materialist-dialectice și, ca urmare, toate au caracter ateist[11]. Proeminent dintre ele, ca funcție ateistă, mi se pare *contradicția universală*, în opoziție cu *armonia universală* promovată de cosmologia antică. Existența contrariilor determină o anumită *simetrie;* distribuția contrariilor în cadrul simetriei poate defini anumite „stări de echilibru" pe care le denumim *legi ale naturii.* Privite astfel, legile Universului nu mai pot fi considerate mărturii ale armoniei universale.

Un paragraf anumit al cosmologiei actuale se referă la discuțiile care au loc în legătură cu ființele gînditoare în Univers. Deși „febra" din ultimii ani cu privire la „Obiectele zburătoare neidentificate" și la „paleoastronautică" nu are nici-o justificare din punctul de vedere al cosmologiei, totuși ea a impulsionat investigațiile în această direcție. Nu este desigur o soluție nici pe departe științifică a susține ateismul „de la dreapta", printr-o interpretare „paleoastronautică" dată anumitor texte biblice fără a avea în vedere cadrul social-istoric în care ele au apărut și s-au transmis. Dacă într-o galaxie cel mult 10% din substanță se află în stare planetară, nu înseamnă că pe toate aceste planete există viață și, cu atît mai puțin, ființe raționale. După Fesenkov[12] numai o planetă dintr-un milion de stele (dintre care multe posedă sisteme planetare) ar putea avea viață la suprafața ei. Conform evaluării lui Fesenkov în întreaga Galaxie ar exista deci, circa 150 000 planete „locuite". Ținînd seama de dimensiunile Galaxiei rezultă că densitatea medie a planetelor cu ființe raționale trebuie să fie extrem de mică și deci, după toate probabilitățile, legăturile directe între două civilizații de același tip biochimic sînt imposibile ; chiar și pentru un nivel tehnologic foarte ridicat, mediul interstelar fiind greu de străbătut. În zona galactică în care se află Soarele nu se întrevede speranța existenței unor ființe raționale extraterestre de tip biochimic uman. În privința vieții la baza căreia să nu fie carbonul ca element constitutiv fundamental există încă multe controverse în rîndul specialiștilor. Oricum, marile telescoape și, mai ales, gigantele radiotelescoape de pe Terra încă nu au captat nimic (deși există preocupări speciale în acest sens) care să ateste existența în apropierea noastră a unor ființe inteligente extraterestre de orice tip ar fi ele. Altfel însă se poate discuta, în cadrul de față, direcția *c* de investigație cosmologică : raportul dintre ființa gînditoare și Univers.

Mai întîi, trebuie să observăm că această orientare a cercetării depășește oarecum, prin obiectul ei, cadrul strict al existenței naturale : alte civilizații din afara Pămîntului trebuie în mod necesar să formeze și ele *societăți de ființe gînditoare cu legi specifice,* care, așadar, depășesc cadrul strict natural avînd funcție conștient-creatoare, deci care treptat și sistematic *subiectivizează zona din Cosmos în care există* (propria lor planetă pentru civilizațiile de *tipul I,* sistemul planetar respectiv pentru *tipul II* și galaxia respectivă pentru *tipul III,* conform cu aprecierile care au rezultat în urma discuțiilor sovieto-americane de la Biurakan, acum cîțiva ani). În lumina acestor raționamente este necesar să extindem sfera *existenței sociale* și la Univers în general, iar cosmologia trebuie să aibă în vedere, în contextul acestei direcții de investigație, întreaga *existență obiectivă.* Lucrul este important, deoarece, tocmai acest teren este susceptibil de interpretări subiective : Universul fiind infinit, nu poate conține oare o infinitate de existențe sociale a căror mulțime — de asemenea infinită — să constituie conștiința universală ? Dacă, de exemplu, neotomistul francez Étienne Gilson susține că „universul pînă în cele mai mici particule ale sale, participă la rațiunea su-

[10] N. Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană,* București, Edit. științifică, 1969, p. 56.

[11] I. C. Sîngeorzan, *Știința și religia despre structura Universului,* București, Edit. științifică, 1973, p. 78 și urm.

[12] A. I. Oparin, V. G. Fesenkov, *Jizn vo Vselennoi,* Moscova, ANSSSR, 1956, 222.

premă, care este Dumnezeu"[13], atunci cu atît mai mult în problema *socialului cosmic* (înțeles în sensul arătat mai sus) vor exista speculații care să justifice din punctul de vedere al cosmologiei anumite doctrine teologice. Și aici funcția ateistă a cosmologiei își poate spune cuvîntul! Îmi permit să aduc în discuție celebrul vers eminescian:

„căci e vis al neființii universul cel himeric". S-a subliniat de atîtea ori că acest vers este schopenhauerian[14]. Desigur că, formal, da; dar nimeni pînă acum nu a sesizat că acesta (și, de asemenea, corespondentul lui din *Împărat și proletar*) are și un alt sens cu mult mai pregnant: *viziunea ateistă asupra Universului „în ansamblul său" ca neființă, ca realitate obiectivă care este în general inconștientă*, căci, desigur, prin „univers himeric" Mihai Eminescu înțelege aici universul subiectiv al eu-lui, iar prin *„neființă" lipsa de viață și nu nonexistența*. Pentru că, versul la care mă refer apare într-un anumit context cosmologic, iar *Scrisoarea I-a* are o cosmologie bine definită, aceea a lui Eugen Dühring[15]. Dacă astronomii apreciază azi că, în medie numai 0,0001% din masa unei galaxii ar reveni condițiilor de existență a *ființei*, adică a substanței vii — cea mai superioară formă de organizare a materiei în mișcare, constatată pînă acum în Univers — este de la sine înțeles că, sub acest aspect, *cel mai probabil, Universul „în ansamblul său", sau esența lui — materia inepuizabilă în permanentă mișcare — este în general neființă (în sensul: lipsit de viață), adică inconștient, deci fără o conștiință de sine, conștiința cosmică constituind doar cazuri particulare.*

După această privire generală a problematicii cosmologiei de azi sînt necesare cîteva precizări privind anumite aspecte de detaliu.

1. Astronomia străveche și gîndirea magică

Nu pot fi abordate problemele cosmologiei fără riscul de a le „rezolva" într-o manieră îngustă și dogmatică, dacă nu avem în vedere *istorismul* concepțiilor despre Univers. În cosmologie, poate mai mult decît în marea majoritate a științelor naturii, *universul subiectiv* al cercetătorului are o influență determinantă asupra interpretării rezultatelor teoretice și observaționale.

Istoria științei este în măsură să demonstreze că, dintre cercetătorii naturii care au manifestat în mod deliberat un ateism militant, o mare pondere au astronomii și biologii. Este lesne de înțeles acest fapt: argumentele astronomiei sînt favorabile desființării *creatorului Lumii*, iar argumentele biologiei pot pleda pentru desființarea *lumii de dincolo*; or, *creatorul Universului* și *lumea de dincolo* sînt elemente ideologice fundamentale ale oricărei religii. Dar, cu toate acestea, au existat și există și oameni de știință care evită să se pronunțe asupra acestor probleme sau care sînt în mod direct susținători ai religiei. Explicația este legată atît de factura psihică cît și de condițiile social-istorice și ideologice. Oricum, marile etape prin care s-au dezvoltat ideile cosmologice din antichitate și pînă azi au dat exemple strălucite de propagatori ai ateismului prin argumentație cosmologică. Nu poate fi înțeleasă însă adecvat această problemă, dacă nu se ia în considerare specificul vieții materiale și spirituale a omului preistoric; căci prima cosmologie își are rădăcinile, fără îndoială, în epoca de piatră a dezvoltării societății omenești! Ca *sistem de idei* privitoare la existență, *prima cosmologie* corespunde, desigur, epocii bronzului, în timp, și Sumerului, aflat în pragul sclavagismului, în spațiu. În acest sens, S. N. Kramer, pe baza unor investigații solide conchide: „Avem destule temeiuri să presupunem că, în decursul mileniului al treilea î.e.n., a apărut un grup de gînditori și de profesori care, pentru a da un răspuns acestor probleme, au pus la punct o cosmologie, și o teologie atît de inteligente și de convingătoare, încît au creat autoritate într-o mare parte a vechiului Orient Apropiat"[16]. Dar și în Europa, oamenii epocii bronzului aveau, cu siguranță, nu numai o mitologie a firmamentului, dar și preocupări cosmologice, din moment ce, de pildă, pe teritoriul Suediei, există mărturii ale mileniului I î.e.n. cu „reprezentări ale Soarelui și stelelor dintre care cele mai multe sînt întîlnite *în asociație cu figuri de zei sau ambarcațiuni*"[17]. Dar într-o epocă și mai timpurie, a bronzului pe pămîntul României (1800 î.e.n. — 1200 î.e.n.) întîlnim o abundență — ieșită din comunul european — a unui „motiv solar prin excelență"[18]. Rolf Müller, la rîndul său, aducînd în discuție un monument arheologic descoperit la Skielmoor (Danemarca) și considerîndu-l „stîlp al Lumii" adică „un mijloc de adorație și un semn al punctului de rotație al cerului"[19], se în-

[13] E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1948, p. 318.

[14] L. Rusu, *Eminescu și Schopenhauer*, București, Editura pentru literatură, 1966, p. 26.

[15] I. C. Sîngeorzan, *Eminescu și Universul*, în „Familia", 1, ian. 1966.

[16] S. N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, București, Edit. științifică, 1962, p. 135—136.

[17] R. Müller, *Der Himmel über dem Menschen der Steinzeit*, Springer-Verlag, Berlin, 1970, p. 134 (subl. ns.).

[18] V. Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 298.

[19] R. Müller, *op. cit.*, p. 138.

treabă, de fapt, dacă nu cumva cosmologia a apărut încă în epoca de piatră. La noi, o construcție tot din epoca de piatră (cultura neolitică *Boian*, faza de Tranziție) — sanctuarul de la Căscioarele — „una dintre cele mai importante descoperiri din acest domeniu din preistoria europeană" [20] a fost interpretată în același sens de către Romulus Vulcănescu, susținîndu-se, chiar, că în acest sanctuar ar fi reprezentate „cele 7 astre simbolice ale cosmogoniei primitive" [21]. Poate nu este o exagerare dacă avem în vedere că în Europa au fost atestate observații astronomice — prin existența unui sistem de notare exactă a fazelor Lunii — încă în paleoliticul mijlociu, „transmise" pe bucăți de os, datînd de acum 30 000 ani [22].

A venit deci timpul ca în cărțile de astronomie, înaintea capitolului despre astronomia Antichității și a concepțiilor antice despre Univers, să introducem un nou capitol cu privire la astronomia preistorică și la nașterea cosmologiei. Pentru că, de fapt, în acest nou capitol ar fi locul să precizăm lucrurile de la început și să explicăm în detaliu procesul complex de separare, din același mugur gnoseolgic uman, a astronomiei și cosmologiei științifice (ateistă), a mitologiei astrale (teistă) — preluată sincretic de către religii — și a astrologiei. La baza acestei separări stă apariția modului de gîndire științific paralel sau pe fondul modului de gîndire magic. Cînd a avut loc această separare? Este o întrebare dificilă deoarece funcția practic-economică a astronomiei (nevoia orientării în spațiu și în timp) s-a manifestat, după cum am văzut, încă cel puțin din paleoliticul mijlociu; urmărirea exactă a fazelor Lunii, de exemplu, fiind strîns legată de economia pescuitului, randamentul acestuia fiind diferit în nopțile cu lună plină, în raport cu nopțile întunecoase cînd Luna nu se află pe cer. René Taton consideră că „astronomia s-a perfecționat în neolitic, cînd practica agriculturii a făcut necesară împărțirea și previziunea timpului" [23], recunoscînd, deci, că rădăcinile acestei științe trebuie să fie cu mult mai vechi. Sau, cum afirmă printr-o generalizare cunoscutul antropolog Claude Lévi Strauss: „Omul din neolitic sau din protoistorie este așadar moștenitorul unei lungi tradiții științifice" [24]. Împărtășesc întru totul părerea acestui antropolog — practician și teoretician —, conform căreia „între magie și știință deosebirea ar fi... că una postulează un determinism global și integral, pe cînd cealaltă operează prin diferențierea nivelurilor, dintre care numai unele admit forme de determinism, considerate ca inaplicabile la celelalte niveluri" [25]. Numai în acest spirit putem răspunde corect la întrebări cu privire la locul *astronomiei și cosmologiei primitive*, a *mitologiei astrale* și a *astrologiei* în preistorie. Am arătat la cel de-al IX-lea Congres al Uniunii Internaționale de Științe Preistorice și Protoistorice, care a avut loc la Nisa în septembrie 1976, că la Cernica (lîngă București) răsăritul Soarelui era observat de către purtătorii fazei I-a a culturii neolitice Boian încă acum peste 6000 ani, în cadrul unui ritual de înmormîntare legat de o formă primară de cult solar [26]. Descoperită în anul 1961 de către regretatul arheolog și profesor Gheorghe Cantacuzino, necropola de la Cernica — amplasată pe marginea lacului cu același nume și în apropierea pădurii Căldăraru — se numără printre necropolele neolitice „cele mai vaste și mai cuprinzătoare din Europa și din lume" [27], fiind, în același timp, unul dintre cele mai vechi cimitire preistorice cunoscute pînă astăzi. Printr-o serie de calcule astronomice confruntate cu măsurătorile efectuate pe teren, am dovedit că 314 dintr-un total de 327 schelete măsurate, adică 96,03%, se încadrează între limitele riguroase de oscilație anuală a răsăritului Soarelui în azimut; așadar la Cernica, în perioada cuprinsă între anii 4400 î.e.n. și 4200 î.e.n. se practica deja o formă de *magie solară*. Îngroparea morților se făcea dimineața, în momentul solemn al răsăritului Soarelui, cadavrul fiind orientat în direcția astrului răsăritor în așa fel ca, la înhumarea sa, fața să-i fie luminată de Soare. Întrebarea, însă, care ne-o punem aici este următoarea: de ce la Cernica omul neoliticului admitea legături între cel mort și prezența Soarelui pe orizont, nu și într-o altă poziție pe bolta cerească sau, altfel spus, de ce înmormîntările se făceau în momentul răsăritului Soarelui? Rezolvarea acestei probleme nu se poate face fără a lua în considerare condițiile antropologice și sociale ale omului din neolitic, precum

[20] V. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 478.

[21] R. Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Edit. Academiei, 1972, p. 87.

[22] H. Friedman, *The Amazing Universe*, National Geographic Society, Washington, 1975, p. 11.

[23] R. Taton, *Istoria generală a științei*, I, București, Edit. științifică, 1970, p. 18.

[24] C. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Edit. științifică, 1970, p. 155.

[25] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 151.

[26] I. C. Sîngeorzan, *L'orientation des tombes de la Nécropole néolitique de Cernica*, în „Actes du IXe Congrès de l'Union Internationale des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques", Nice, 1976.

[27] G. Cantacuzino, *Necropola preistorică de la Cernica și locul ei în neoliticul românesc și european*, în „Studii și cercetări de istorie veche", tom 18, nr. 3, 1967, 379.

și sistemul său posibil de gîndire, legat, mai ales, de raportul dintre *magie* și *știință* în sensul lui C. L.-Strauss arătat mai sus. Astfel răspunsul la întrebarea pusă constă în faptul că *Soarele, precum și alți aștri au la orizont o culoare predominant roșie și — admițind un fetișism al culorii roșii în contextul unor ritualuri magice — se identifica culoarea roșie a Soarelui-răsare cu roșul singelui, simbol al vieții.* Conceptul de simbol are aici înțelesul pe care i-l dă Lévi-Bruhl: „Aborigenii consideră simbolul ca o realitate... convinși fiind că acționează asupra lucrurilor reprezentate prin aceste simboluri" [28]. Venerarea Soarelui — în scop magic — conduce inevitabil și la *cunoștințe de astronomie*, atît de necesare neoliticului în scop practic-agrar. Dealtfel, se confirmă documentar că toate fazele culturii Boian fetișizau culoarea roșie; uneori direct în legătură cu fenomenul morții [29]. Din cercetările mele, comunicate la Nisa în 1976, mai rezultă faptul că toți purtătorii culturii Boian, în toate fazele acestei culturi neolitice, practicau în mod incontestabil o anumită formă a magiei solare legată de înmormîntări (deci nu numai la Cernica!). În localitatea Boian, două dintre scheletele umane descoperite, aparținînd fazei ultime a culturii Boian — faza de tranziție spre cultura Gumelnița (cultură în care motivele solare pe obiecte de cult sînt evidente!) — respectă atît orientarea cu craniile lor spre Soare-răsare cît și faptul că la înhumare „oamenii din faza de tranziție obișnuiau să vopsească cu culoare roșie fața bărbaților decedați înainte de a-i înmormînta" [30].

M-am oprit asupra culturii Boian pentru a demonstra că există toate motivele să admitem că încă în neolitic cunoștințele de astronomie erau suficiente pentru apariția unui calendar solar, atît de necesar scopurilor agrare; ținînd însă seama de existența paralelă a unor forme incipiente de religie solară, nu este exagerat a susține că *o anumită cosmologie* era deja născută încă în epoca de piatră. Oare este întîmplător faptul că purtătorii culturii Boian venerează atît de timpuriu Soarele? Nu cumva Cîmpia Română, de la nordul celui mai mare fluviu de pe continent și avînd ca frontieră naturală paralela de 45° ar putea fi numită semnificativ *„Cîmpia Soarelui" european?* Pentru că, după cum se știe, atît Cîmpia Nilului cît și Cîmpia Mesopotamiei au creat, independent una de alta, religii solare în epoci istorice similare; dar și una și cealaltă au născut cîte o astronomie, o cosmologie și o mitologie specifice. În acest sens, rezultatele pe care le-am obținut privind atestarea *magiei solare* pe pămîntul României încă în neolitic, au o importanță și în legătură cu *geneza unor zei europeni.*

Aplicînd metoda matematică în arheologie, prin calcule astronomice exacte, confruntate cu măsurătorile de pe teren, profitînd desigur și de împrejurarea că cultura neolitică Boian ne oferă azi un bogat material documentar, am putut imprima rezultatelor cercetării un *înalt grad de certitudine.* Dacă Gheorghe Cantacuzino consideră că „prin aceste cercetări... sîntem îndrituiți a conchide că credințele populației neolitice de la Cernica admiteau legături între omul mort și Soarele răsăritor" [31], un alt specialist în materie, Mircea Petrescu-Dîmbovița, subliniază importanța europeană a faptului: „Cercetările au arătat că originile cultului solar din spațiul carpato-dunărean coboară, în timp, pînă în neolitic, în vreme ce, în Grecia, acest cult abia dacă este remarcat înainte de perioada mormintelor de la Micene" [32]. Se înțelege, astfel, de ce „originea lui Apollo este tracă și, potrivit legendei, s-a născut în ținuturile hyperboreene, la nordul Dunării de jos" [33]. Dar Iordanes în *Getica* lui (553 e.n.) aminteste și preocupările de practică astronomică efectivă pe care le aveau dacii sub Buerebista și Deceneu. Cred că, în acest sens, discul solar din andezit de la Sarmizegetusa-Regia constituie o mărturie în plus. În ceea ce privește *continuitatea în timp* a tuturor constatărilor existente azi legate de apariția și evoluția religiei solare la nordul Dunării de Jos, se poate spune că tocmai „răspîndirea semnelor solare pe întreg teritoriul românesc, într-o mare varietate de forme geometrice și, mai ales, în aproape toate domeniile artei populare, se explică prin continuitatea acestui străvechi fond de reprezentări tradiționale" [34].

Este necesar a spune aici un cuvînt și despre *astrologie;* această îndeletnicire trebuie să-și tragă seva tot din perioada neolitică, pentru că, în esența ei, ea nu este altceva decît o formă de *magie a firmamentului.* Important însă în discuția noastră este de observat că de-a lungul mileniilor astrologia a fost un temut adversar al religiei. Ea era încurajată, mai ales în Europa medievală,

[28] L. Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Paris, 1938, p. 226.

[29] E. Comșa, *Istoria comunităților culturii Boian*, București, Edit. Academiei, 1974, p. 93, 96, 194, 196, 222, 232.

[30] *Idem*, p. 178.

[31] G. Cantacuzino, *op. cit.*, p. 381—382.

[32] M. Petrescu-Dîmbovița, etc., *Lumea tracilor în aria marilor lumi ale antichității europene*, în „Magazin istoric", 1, ianuarie 1977, p. 34.

[33] I. C. Drăgan, *Noi, Tracii*, Craiova, Scrisul Românesc, 1976, p. 93.

[34] P. Petrescu, *Motive decorative celebre*, București, Edit. Meridiane, 1971, 30.

de către aristocrația laică. Astrologii erau angajați la curțile unor suverani care-și revendicau independența politică și economică, în vreme ce „împărații creștini au deschis lupta în contra lor. În anul 357, Constantin interzice, printr-un edict, consultarea astrologiei... împăratul Honorus a dat un edict, poruncind arderea acestui fel de cărți... sfîntul Ioan Hirsostomul se ridică împotriva acestei literaturi... Sfîntul Nicetas, episcop de Remesiana (380—420), a alcătuit pentru tinerii care doreau să îmbrățișeze creștinismul o carte îndreptată contra horoscopului individual (liber adversus genethialogiam)" [35]. *Determinismul astral* are la bază conjunctura firmamentului, înțeleasă în termeni absoluți, și nu voința divină. De aceea trebuiesc semnalate și aspectele pozitive ale astrologiei. Printr-un empirism milenar, eliberată de prejudecata religioasă, astrologia a reușit să constate statistic existența a cel puțin 12 tipuri psiho-temperamentale umane, corespunzătoare zodiilor, pe care le-a caracterizat ca atare. Or, o cît de sumară analiză statistică conduce la concluzia că în peste 60% din cazuri se confirmă o legătură între portretele temperamentale tipice, ale lui Hipocrat, și anotimpuri : colericul-primăvara, sangvinicul-vara, melancolicul-toamna și flegmaticul-iarna. Astrologia a subîmpărțit această tipologie făcînd-o să corespundă fiecărui tip, lunar, poziția anumită pe care o are Pămîntul *în raport cu Soarele*, cu tot accentul eronat pe care astrologii îl pun, în interpretările lor, mai ales pe planete. De aici, rezultă și interpretarea „temei natale" [36]. Deși știința azi nu a pus încă prea bine la punct lucrurile în această privință, putem considera că la naștere copilul (fătul) devine un sistem autonom, independent, nașterea constituind deci un salt calitativ. Condițiile de mediu, radiativ și ondulatoriu (de cîmp), imprimă evident o anumită dezvoltare (o anumită fiziologie etc.) sistemul autonom în cauză reglîndu-se automat la un anumit nivel (tipul psihotemperamental viitor).

Este ceea ce susține și Norbert Wiener : „Procesul reproducerii, așa cum este cunoscut azi, desigur nu reprezintă complet desfășurarea acestui fenomen. Trebuie să existe o comunicație între moleculele genelor și reziduurile ce se găsesc în lichidul nutritiv, iar această comunicație trebuie să aibă o dinamică proprie. Orientarea fizicii moderne ne îndreptățește să credem că *fenomene de natură radiantă oferă terenul pentru dinamica unei asemenea comunicații*" [37]. În felul acesta, anumite revendicări astrologice ar avea o portiță de trecere în știință. Desigur, însă, nu se pune problema absolutizării influenței cosmice, din moment ce factorii ereditari și cei ce țin de mediul natural apropiat și de cel social — după cum adeseori se constată — au, în această privință, un rol bine conturat.

2. Contradicția, spațiul și timpul la nivele non-umane.

Două aspecte teoretice esențiale sînt în prezent mult discutate în cosmologie, ambele proiectînd gîndirea cercetătorului deopotrivă în microcosmos și în megacosmos :

a). *Problema distanțelor extreme*

b). *Problema densităților extreme*

Prima admite faimoasa teorie a *expansiunii Universului*. Cea de-a doua admite teoria *big-bang*, fie într-o formă „radicală" (singularitatea inițială) fie într-o formă „moderată" (Universul pulsatoriu cu „singularități" periodice), precum și cazuri „restrînse" de densitate extremă : *stele neutronice* și *„black-hole"*, Suportul observațional al tuturor ipotezelor de mai sus se rezumă, deocamdată, la următoarele descoperiri principale :

1. Decalarea spre roșu a liniilor spectrale, caracteristică tuturor galaxiilor suficient de îndepărtate de noi.
2. Quasarii
3. Fondul continuu de radiație corespunzînd temperaturii de 2,7°K.
4. Radiosurse speciale (pulsari etc.)
5. Surse cosmice discrete de radiație X și γ.

Teoria big-bang însă, include teoria expansiunii Universului. Există și ipoteze care se ridică împotriva „marii explozii", dar care și ele includ fenomenul dilatării Cosmosului : *teoria Universului staționar*.

S-ar putea ca în secolul următor istoricii cosmologiei să trateze teoria expansiunii Universului ca o simplă prejudecată a secolului al XX-lea. Există azi cosmologi care apără din răsputeri această idee, în vreme ce alții, mai circumspecți, vorbesc despre o „expansiune a Metagalaxiei" [38] sau despre o „fază de supercomprimare a Metagalaxiei în trecutul ei" [39], acceptînd deci existența reală a acestor fenomene dar numai local, într-o zonă restrînsă a Universului în care se află și Pămîntul. Dar există și cosmologi care resping atît teoria expansiunii Universului cît și teoria big-bang. Cercetătorii s-au ocupat,

---

[35] N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, I, 218—219.

[36] C. Arginteanu, *Astrologia*, București, Editura „Universul", 1945, p. 19.

[37] N. Wiener, *Dumnezeu și Golem, S. A.*, București, Edit. științifică, 1969, p. 46—47 (subl. ns.).

[38] T. A. Aghekian, *Stele, galaxii, Metagalaxia*, București, Edit. științifică, 1974, 249.

[39] G. Dautcourt, *Relativistische Astrophysik*, Akademie-Verlag, Berlin, 1972, 57.

în acest sens, de galaxii care par asociate cu quasari și de grupuri de galaxii legate fizic între ele. Măsurîndu-se decalările spre roșu ale liniilor spectrale, în multe cazuri cunoscuta lege empirică a lui Hubble a dat distanțe enorme, inadmisibile între componente presupuse a fi asociate : Halton Arp, de exemplu, „observator reputat, devenit campion al decalărilor spre roșu anormale", a găsit pentru galaxiile Markarian 205 și N.G.C. 4319 o diferență de viteză de 21 000 Km./s. în expansiunea lor, deși pe fotografii a dovedit „existența unei punți de materie între cele două obiecte" [40]. La fel, astrofizicianul Geoffrey Burbidge a măsurat între galaxia N.G.C. 3561 și un quasar ce-i părea asociat acestei galaxii, o distanță de mai multe miliarde de ani-lumină. Arp crede că rezultatele sale „pun serios la îndoială interpretarea clasică a deplasării spre roșu" ca efect Doppler-Fizeau, iar Burbidge afirmă că chiar „dacă datele despre galaxiile normale s-ar potrivi cu acelea despre quasari, *nici atunci n-am putea ști dacă Universul este în expansiune*"[41]. De fapt încă înainte ca Edwin Hubble să descopere fenomenul care, interpretat ca efect Doppler-Fizeau, stă la baza legii sale privind depărtarea galaxiilor în expansiune, celebrul Albert Einstein vorbea deja de *„deplasarea spre roșu a liniilor spectrale"* [42] *ca efect nu al unor distanțe extreme, ci al unor densități extreme;* stelele neutronice și „black-hole"-urile sînt modele de densitate extremă. Dar dacă azi se constată — teoretic — că prăbușirea gravitațională a unei stele masive, care are cel puțin o cantitate de substanță echivalentă cu trei mase solare, conduce spre un „black-hole" (cazul probabil al sursei Cygnus X—1) este firesc ca galaxiile, în zona centrală, să îndeplinească astfel de condiții : decalările spre roșu ar putea fi rezultatul efectului gravitațional Einstein. Oricum, pînă nu se vor cunoaște și eventualele *mișcări proprii* (într-un plan perpendicular pe raza vizuală) ale galaxiilor îndepărtate — fapt care azi pare imposibil de realizat — problema expansiunii Metagalaxiei (cu atît mai puțin a Universului !) va rămîne la nivelul unei ipoteze neverificate, dacă nu vor fi descoperite și alte fenomene, de tipul celor arătate mai sus, care să decidă asupra adevărului sau falsității acestor concepții. Există totuși un numitor comun al tuturor teoriilor cosmologice și al faptelor observaționale actuale : *recunoașterea contradicției în Univers, la toate nivelele de cercetare.* Nu numai teoria „marii explozii" — chiar și interpretarea singulară care i s-a dat — are la bază faptul că *Universul este contradictoriu în esența sa,* dar și constatarea că „procesele explozive de diferite proporții s-au dovedit a fi foarte răspîndite în Univers.." ele fiind „o legitate în evoluția Universului" [43]. Este firească această observație deoarece, filozofic vorbind, *prima mare contradicție este contradicția dintre materie (esența existenței) și modul ei de existență, mișcarea;* materia imprimă lucrurilor un caracter static — contribuind la permanența structurii — în vreme ce mișcarea avînd caracter dinamic, transformă în permanență structura ; această contradicție primă generează toate celelalte contradicții. De aceea, în realitatea obiectivă nu există structuri și evenimente (fenomene) perfecte. Ele există numai în realitatea subiectivă, prin idealizarea intuitivă. În Univers ar exista perfecțiune dacă el ar fi format dintr-un singur punct material sau cel mult din două puncte materiale. Pentru a scoate în evidență *importanța ateistă a recunoașterii efective a contradicției la nivel cosmologic,* afirm și demonstrez, pe scurt, următoarea teză : numai două corpuri din Univers pot fi ale lui Dumnezeu ! Dacă în mod ipotetic cele două particule (corpuri) alese din Univers se atribuie divinității, toate celelalte, *în mod necesar,* sînt ale Satanei deoarece ele constituie forțe perturbatoare care abat sistemul celor două corpuri de la legități perfecte. Existența a mai mult de două corpuri în Univers proiectează perfecțiunea în Idealitatea umană, lăsînd în Realitatea obiectivă întotdeauna o *imperfecțiune relativă.* La baza acestei teze stă, de fapt, demonstrația pe care a făcut-o în mecanica cerească Henri Poincaré *(Méthodes nouvelles de Mécanique céleste,* 1892—1899) conform căreia nu există într-un sistem de trei corpuri, în interacțiune gravitațională, legități perfecte de mișcare ; acestea sînt posibile numai în „problema a 2 corpuri" sub forma cunoscutelor legi ale lui Kepler. *Contradicția* însă, presupune existența a cel puțin două corpuri sau fenomene ; forțele de atracție (sau de respingere) a două corpuri vor fi și ele contradictorii, legile lui Kepler reprezentînd deci o unitate dialectică, adică o stare de echilibru dinamic. La fel, se știe că antinomiile lui Kant (caracterul finit sau infinit al Universului etc.) pot fi depășite numai prin recunoașterea caracterului contradictoriu al întregei existențe. În acest sens, o altă legitate generală a cosmologiei, cu un pronunțat caracter ateist — *conservarea materiei și a mișcării* — poate fi extinsă : „Simetria este o proprietate « mai abstractă »

[40] F. Closets, *Le spectre des quasars,* „Sciences et Avenir", 318, août 1973, *p.* 775—776.

[41] H. Friedman, *op. cit.,* 176, 180. Sublinierea îmi aparține.

[42] A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie,* Sammlung Vieweg, Heft 38, Berlin, 1921, *p.* 88—91.

[43] T. A. Aghekian, *op. cit., p.* 248.

decît conservarea sau invarianța"[44]. Or, cosmologia confirmă că Universul dispune de cîteva simetrii fundamentale: materie-mișcare, continuu-discontinuu, ordine-dezordine (negentropie-entropie).

Simetria finit-infinit însă, aplicată spațiului și timpului produce complicații la nivele nonumane, adică în microcosmos și megacosmos. De aceea este de preferat a afirma că *Universul este inepuizabil*, în raport cu afirmația obișnuită a infinității Universului în spațiu și timp. Pentru că, dacă considerăm modelul big-bang „timpul în apropierea «originii» își pierde accepția cunoscută și deci nu putem vorbi despre caracterul lui finit sau infinit fără rezerve speciale"[45], iar în microcosmos „cu mult mai puțin evidentă este concluzia ireversibilității timpului pentru particulele elementare, în cazul cărora interacțiunile sînt vădit simetrice în raport cu schimbarea semnului timpului, iar cerința de invarianță a tuturor proceselor față de o asemenea transformare este una dintre tezele fundamentale ale teoriei moderne"[46]. La fel în problema spațiului la nivele nonumane: „Recunoașterea uneia dintre geometrii ca fiind cea valabilă în spațiul real s-a arătat de asemenea a fi irealizabilă. În toate cercetările empirice e vorba de etaloane de lungime și cîmpuri de forțe, însă niciodată de spațiul însuși și de geometria valabilă în el. O decizie empirică între geometriile euclidiene și neeuclidiene este din această cauză de asemenea imposibilă"[47]. Astfel, de pildă, Octav Onicescu demonstrează că la legea empirică a lui Hubble se poate ajunge și pe o cale euclidiană: „Nu este ușor de acceptat ideea că Universul galaxiilor este finit, deși mecanica invariantivă o sprijină..."[48]. Evident că „în ansamblul său" Universul nu este matematizabil! Orice model reprezintă numai o oarecare aproximare a realității obiective.

[44] E. H. Hutten, *op. cit.*, *p.* 138.

[45] V. L. Ghinzburg, *op. cit.*, *p.* 109.

[46] V. Barașenkov, *Posibilitatea unor procese cu viteze superluminice*, „Forum", 8 august 1976, p. 82.

[47] P. Mittelstaedt, *Probleme filozofice ale fizicii moderne*, București, Edit. științifică, 1971, p. 86.

[48] O. Onicescu, *Mecanica invariantivă și cosmologia*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1974, p. 75.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 3/1977

Din sumar: J. LARGEAULT, Dificultatea de a explica ce este logica; J.-P. SIMÉON, Maurice Merleau-Ponty și idealismul; A. STANGUENNEC, Dialecticul, dialectica, dialecticile la Hegel; R. GUILEAD, Conceptul de lume la Husserl.

Nr. 4/1977

Din sumar: M. H. MILLER, Jr., Logica implicită a cosmogoniei lui Hesiod; J. LARGEAULT, Cîteva observații cu privire la analitic și sintetic; G. HOTTOIS, Filozofia limbajului și filozofia argumentării; A. de MURALT, Noțiunea de act bazată pe raporturile dintre rațiune și voință în *LogischeUntersuchungen* de Husserl; S. JUKA, Umanul și Absolutul în *Les Iles* de Jean Grenier; P. FRUCHON, Pentru o hermeneutică filozofică.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

MAESTRUL ȘI BARBARIA

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Prin analogie cu titlul romanului lui Mihail Bulgakov *Maestrul și Margareta*, cartea în care Bernard-Henry Lévy sintetizează programul derutant al „noilor filozofi"[1] s-ar fi putut intitula „Maestrul și Barbaria".

Simetria este aproape perfectă. Celor două *personaje* simbolice care conturau, cu *mijloacele specifice artei*, un univers fantastic, unde patronajul unei imaginate Puteri diavolești făcea ca viitorul să repete aidoma trecutul, le corespund acum două *concepte* care configurează, cu mijloacele specifice filozofiei, un univers similar, guvernat însă de o reală Putere pămîntească, mai tiranică decît prima.

Chiar și asimetria este revelatoare. În lumea de circ a lui Bulgakov parodia era transparentă iar rîsul putea avea efect cathartic, alungînd umbrele fantastice. Acolo, cuplul personajelor simbolice „Maestrul-Margareta" oferea o alternativă a *posibilității* de a te sustrage unei Puteri oculte, fie printr-un crez imun la înstăpînire, fie prin capacitatea iubirii de a apela chiar la forțe vrăjitorești pentru a trasa, purificator, o posibilă legătură între putere și valoare. Acum, la B.-H. Lévy, imaginea fantastică a lumii dobîndește gravitate și tragism, devine o hecatombă, un cimitir al oricăror speranțe, iar cuplul conceptelor „Maître-Barbarie" oferă doar o alternativă a *imposibilității* de a te sustrage Puterii politice, care ar fi, oricînd și oriunde, „consacrată servitudinii și nenorocirii"[2].

Reprezentînd cei doi „pivoți" pe care B.-H. Lévy încearcă să-și sprijine fragila construcție teoretică, noțiunile *„Maestrul"* și *„Barbaria"*, scrise cu majuscule, se situează în perimetrul unei modalități de conceptualizare caracteristică pentru Glucksmann, Némo, Jambet, Lardreau și toți cei care se auto-intitulează „noi filozofi". Este vorba despre tentativa de a gîndi realitatea socială, în globalitatea ei, cu ajutorul unor concepte dualiste cu o sferă logică extrem de largă, lipsite de articulație fină (deci pre-galileice) și anistorice (deci pre-hegeliene). Sub acest raport, fără false complexe în fața unei originalități paralizante pentru demersul teoretic, Gilles Deleuze menționa că „gîndirea lor este nulă, deoarece ei folosesc concepte mari, la fel ca dinții găunoși: Legea, Puterea, Îngerul, Lumea, Rebelul, Credința etc. Ei pot face astfel amestecuri grotești, dualisme sumare: «Legea și Rebelul», «Puterea și Îngerul». Prin aceasta stingheresc munca"[3]. Dualismul «Maestrul-Barbaria», nu face excepție.

Speculînd dubla semnificație a cuvîntului *„maître"* din limba franceză, B.-H. Lévy se referă cînd la „maeștrii gînditori" care nu acceptă că Puterea este „coeternă societății" și „revoluția este, în sens propriu, un imposibil"[4], cînd la Stăpînul (*„le Maître"*) care simbolizează Răul implacabil al oricărei puteri politice, independent de conținutul ei de clasă. De fapt, atunci cînd cuplul *„Maître-Barbarie"* este traductibil prin bizara pereche de categorii *„Stăpînul-Barbaria"*, el vizează ipostazele unei Puteri mefistofelice care ar conferi un timbru tragic condiției umane.

Întrucît orice luptă împotriva Puterii ar alimenta o nouă Putere, care își schimbă „chipul" fără a-și modifica natura esențialmente represivă, B.-H. Lévy susține că orice proiect revoluționar ar fi iluzoriu, deoarece promite o nouă putere, superioară celei precedente, dar obține mereu Puterea (cu majusculă!). Dacă, în genere, un proiect revoluționar nu poate scăpa de „imperiul Identicului... care face *Stăpînul* necesar"[5], atunci — în interpretarea lui B.-H. Lévy — tentativa revoluției socialiste de a lichida structura de clasă a societății și a realiza deplina *emancipare umană* de orice organizare a puterii politice bazate pe „dominația Stăpînului" ar fi, tocmai prin „chipul uman", generatoare a unei puteri care nu se mai contrapune societății. Aceasta din urmă este calificată drept „barbară", utilizîndu-se termenul „barbarie" într-o accepție peiorativă.

[1] Bernard-Henry Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. B. Grasset, Paris, 1977.

[2] *Op. cit.*, p. 35.

[3] *Gilles Deleuze contre les nouveaux philosophes*, în „Le Monde", 19—20 juin 1977, p. 16.

[4] B.-H. Lévy, *op. cit.*, p. 39; 43.

[5] B.-H. Lévy, *op. cit.*, p. 35.

cu un sens similar aceluia prin care în antichitate grecii considerau „barbare" populațiile străine, care aderau la alte sisteme de valori.

Apelînd la cuplul de categorii „*Maître-Barbarie*", Lévy susține că amurgul inevitabil al capitalismului este un „crepuscul al unei nopți fără aurore" [6], deschizînd omului zilelor noastre doar o tragică alternativă a alegerii între două variante ale Răului: *Stăpînul* (Puterea alienantă care se separă de societate și reclamă o neputincioasă contestare) sau *Barbaria* (Puterea care „dilată propriul său corp la dimensiunile societății... și nu tolerează cea mai mică diferență fără a o zdrobi sau absorbi" [7]).

Invocarea moștenirii spirituale a lui Rousseau pentru a așeza în fața luptei împotriva privilegiilor vechiului regim spectrul dezarmant „inutilitate sau barbarie" amplifică mistificarea. Departe de peroratiile lui Lévy despre o fantasmă globală a Puterii care ar constitui „Răul fără surse", Rousseau a subliniat mereu că „prima sursă a răului este inegalitatea" [8], iar inegalitatea este generată de proprietatea privată. Tema proprietății, eludată de Lévy, este în centrul gîndirii lui Rousseau, care critică nu o himerică Putere (cu majusculă!), ci puterea politică alienantă generată de proprietatea privată. Comentînd pasajul din *Contractul social*, în care se reclamă „ca nici un cetățean să nu fie atît de opulent pentru a putea cumpăra un altul și nimeni să nu fie atît de sărac pentru a fi constrîns să se vîndă" [9], J. -L. Lecercle subliniază că „criticile lui Rousseau împotriva societății nu se îndreaptă împotriva *oricărei* societăți, ci numai împotriva aceleia în care el trăiește, a societății unei mari monarhii, în care bogații... trăiesc din munca poporului" [10]. Dincolo de ambiguitățile de limbaj (apelul la distincția vagă „bogați-săraci") și de încrederea utopică în exemplaritatea micii proprietăți țărănești bazate pe muncă proprie, Rousseau asociază alienării „exploatarea săracilor de către bogați", „scopul său fiind de a împiedica exploatarea omului de către om" [11].

Revendicîndu-l pe Rousseau drept precursor al cuplului categorial „*Maître-Barbarie*", care blochează orizontul libertății umane, Lévy transformă opera autorului lui *Émile* într-o „mașină de război împotriva «Progresului» lui Condorcet, a «Perfectibilității» lui Turgot, a «Libertății» lui Voltaire și Diderot" [12]. Nimic mai fals. Subliniind că în societatea timpului său, în condițiile ascensiunii capitalismului am spune noi, fiecare progres al civilizației este și un „progres" al inegalității, Rousseau îl critică pe Condorcet pentru ideea de progres *liniar*, dar el nu contestă noțiunea de progres, ci o dialecticizează, surprinzîndu-i caracterul contradictoriu. Rousseau nu respinge perfectibilitatea *in genere*, ci doar pe aceea care ar miza exclusiv pe disponibilitățile rațiunii, detașate de sensibilitate și afectivitate, întreținînd clivajul între „être" și „paraître". Autorul tulburătoarei propoziții „omul s-a născut liber, dar pretutindeni este în lanțuri" [13] nu contestă libertatea, ci minciuna libertății așezate *pe temeiul inegalității*. Făcînd subtila distincție între inegalitatea naturală de aptitudini și vocații (a cărei cultivare reprezintă o condiție a libertății) și inegalitatea convențională, socială (care se cere suprimată prin legislația statului), Rousseau pledează pentru un egalitarism concomitent anti-nivelator și eliberator, scriind: „Dacă s-ar cerceta în ce anume constă binele cel mai important dintre toate, care trebuie să constituie scopul oricărui sistem de legislație, concluzia ar fi că el se reduce la două obiective principale, *libertatea și egalitatea;* libertatea, pentru că orice dependență particulară înseamnă tot atîta forță răpită statului ca întreg, și egalitatea, pentru că libertatea nu poate subsista fără ea" [14]. Ceea ce îl distinge pe Rousseau de Voltaire și de enciclopediști este refuzul unei egalități umane „pur morale" și, implicit, „a noțiunii de «*Liberté d'entreprise*», adică al libertății de a exploata munca celuilalt... Dezbaterea între Rousseau și detractorii săi constă în a ști dacă libertatea este compatibilă cu posibilitatea exploatării omului de către om" [15]. Prin modul cum abordează tema alienării umane (inițiată în istoria filozofiei de autorul *Discursului asupra inegalității*...) și prin promovarea unui umanism care întrevede posibilitatea istorică a dezalienării în întemeierea libertății pe echitate socială, filozofia lui Marx se constituie ca o legitimă „continuatoare a problematicii egalitare rousseauiste" [16].

---

[6] B.-H. Lévy, *op. cit.*, p. 131.

[7] *Ibidem*, pag. 167—168.

[8] Guy Besse, *De Rousseau au communisme*, în „Europe", nr. 391—392, nov. -dec., 1961, p. 171.

[9] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959—1970, vol. III, p 392.

[10] Jean-Louis Lecercle, *Jean-Jacques Rousseau*, Libr. Larousse, Paris 1973, p. 78.

[11] *Ibidem*, p. 76; 180.

[12] B.-H. Lévy, *op. cit.*, p. 37.

[13] J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, ed, cit., vol. III, p. 82—83.

[14] *Ibidem*, p. 391.

[15] J. -L. Lecercle, *op. cit.*, p. 175.

[16] Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx et autres écrits*, Bernard Grasset, 1974, p. 55.

În fond, problematica criticii rousseauiste a crizei civilizaţiei este aceea a instaurării unei ordini sociale inedite, în care egalitatea socială să constituie garantul libertăţii reale. Rousseau ştia că este vorba de un proces anevoios, nu lipsit de posibile dificultăţi, rătăciri şi erori, dar îl considera singurul apt să recupereze umanitatea omului prin alegerea unei noi practici istorice. Rousseau este, prin excelenţă, iniţiatorul unui nou tip de demers filozofic, care întrevede că „tocmai în alegerea unei practici istorice ce depăşeşte practica stabilită constă, în esenţă, libertatea umană. Iar această libertate... este sinteza radicală care se află la originea marilor mişcări progresiste ale istoriei în reforma populară, revoluţia franceză, revoluţia socialistă" [17].

Revendicarea lui Rousseau drept precursor al pesimismului istoric este exprimată sintetic de Lévy în formula : „...partida este jucată ; Barbaria viitoare va avea pentru noi occidentalii... chipul uman al unui socialism..." [18]. A-l invoca însă pe Rousseau pentru un baraj psihologic în faţa forţei de atracţie a *umanismului practic* contemporan constituie o profanare a memoriei sale. Şi a-i atribui o asemenea întrebuinţare trivială a termenului de „barbarie" reprezintă o impostură. La autorul *Contractului social* termenul „barbarie" n-a fost niciodată utilizat (aşa cum procedează B.-H. Lévy) cu pretenţii conceptuale şi în accepţiune peiorativă, pentru a blama pe cei care racordează proiectele individuale de viaţă la un ideal colectiv de propăşire umană. În puţinele împrejurări cînd a recurs la el, Rousseau a folosit termenul „barbarie" numai în sens *metaforic* şi doar pentru a valoriza negativ acea „stare de societate", istoriceşte configurată, în care se regăseşte funcţionînd principiul atribuit de Hobbes unei presupuse „stări de natură" a umanităţii : „*homo homini lupus*" („omul este lup pentru om"). Sacralizarea unei asemenea lumi a exploatării şi inechităţii sociale în numele pseudo-alternativei lui Lévy „*Stăpînul sau Barbaria*" ar fi fost cu siguranţă asociată de Rousseau apologiei filozofice a lui „ancien règime", căreia îi reproşa că îşi autoignoră servitudinea şi creează spaime neîntemeiate în faţa noului care o jenează sau o periclitează. Moştenirea filozofică a lui Rousseau este prezentă în opera tuturor celor care, chiar dacă nu împărtăşesc decît în parte vederile lui Marx, înţeleg că „istoria impune alegerea : *socialism sau barbarie*, fiecare dintre ele avînd diferite forme" [19].

[17] Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 455.

[18] B. -H. Lévy, *op. cit.*, p. 178.

[19] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 454.

PENTRU O ALTĂ ONTOLOGIE DECÎT CEA TRADIŢIONALĂ ŞI CEA NOMINALISTĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

După ce i s-a luat tot filozofiei, ea a rămas cu o singură problemă : *fiinţa* (în sens elaborat, cu vorba lui Engels : *dialectica*). Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul.

Că i s-a luat tot filozofiei, este limpede. Simplul fapt că ştiinţele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate, a deposedat-o de ele. Despre timp şi spaţiu s-au aflat lucruri de o subtilitate care a pus în minorat gîndirea filozofică ; despre obiect, întreg şi parte, relaţie, sistem, cauzalitate, la fel. Ea nu a fost în măsură să conceapă această extraordinară idee de „funcţie" a culturii ştiinţifice moderne, întîrziind la modesta deosebire dintre substanţă şi atribute. Infinitul filozofic păleşte pe lîngă cele ale teoriei mulţimilor ; ideea de cosmos, fie finit fie infinit, apare grosolană în comparaţie cu ideea unui univers elastic sau în expansiune, a ştiinţei. Principiul filozofic al identităţii este naiv, faţă de cel al substanţei cu mai mulţi izotopi (un fel de Unu multiplu, care l-ar fi făcut pe Platon să-şi rescrie *Parmenide*-le). Dacă filozofia a păstrat oarecare stăpînire asupra „valorilor", atunci şi acestea, în frunte cu binele, frumosul şi chiar adevărul, sînt pe cale să fie replantate în alt sol, spre a nu mai vorbi de : suflet, individ, societate.

Nici măcar imaginație speculativă, așadar, n-a dovedit să aibă gîndirea filozofică. Ea nu pare să posede, în rezervele ei încă nefolosite, nici un fel de concepte și viziuni utilizabile, pentru noutățile ce au și apărut dar nu-și găsesc încă nume. Cît despre *limbaj*, nespus mai mult folosește ea, reflexiunea filozofică, de la invențiile lexicale din matematici, fizică și biologie, decît restul culturii de la torturatele vocabule filozofice, adesea fără acoperire.

De un singur concept nu s-a putut apropia cultura științifică, de conceptul *ființei*. Căci ființa nu poate fi redusă la *lege* și nu poate fi făcută străvezie legii, nici asimilată, mîncată la propriu — după vorba lui Fichte — cum s-a dovedit că face cunoașterea, ce știe să reducă totul la rapoarte, simboluri și structuri. Așa cum orice materie hrănitoare se transformă, pînă la urmă, într-una din cele patru substanțe fundamentale ce pătrund în sînge, la fel obiectul cunoașterii trece, reconvertit, în sîngele spiritului, astfel că peste tot, cu orice ființă regională, cunoașterea practică „ontofagia". Dar pentru ființa însăși, cunoașterea nu are organ de asimilare.

Dacă este limpede că filozofiei i s-a luat tot, afară de conceptul ființei, este ceva mai puțin limpede, la prima vedere, felul cum ar regăsi totul filozofia cu acest singur concept. S-ar putea spune, firește, că în timp ce științele conduc la cunoștințe, filozofia duce la *înțelesuri;* s-ar putea deci admite, la rigoare și nu fără îndulgență, că înțelesurile învăluie și pun în ordine, sau măcar într-o ordine, cunoștințele, odată acestea obținute, și că astfel filozofia regăsește oarecum, cu înțelesurile ei libere și cu concepțiile ei despre lume, tot ce pierduse pe linia cunoștințelor. Dar cum să se admită că orice „înțeles" ține, pînă la urmă, sau oglindește pe *cel al ființei?*

Acest lucru încercăm să-l dovedim; dacă nu, să-l arătăm, sau măcar să-l sugerăm. Și primul fel de a-l arăta este de a spune că lucrul nu conține în el nici o noutate: așa a sugerat întotdeauna filozofia, chiar pe vremea cînd se străduia sau se vedea obligată (în lipsa științelor) să dea și cunoștințe. Nu numai că o știință a ființei, ontologia să-i spunem în continuare, susține tot ce este disciplină filozofică — de la cea mai formală, logica, pînă la cea mai legată de conținut, hermeneutica — dar tot ontologia, sau cel puțin limbajul ființei, dă „înțeles" oricărui domeniu de realitate sau de idealitate, ca și cunoștințelor corespunzătoare.

Nu este însă vorba de ființa monolitică a lui Parmenide sau de cea — oricît de mlădiată — a ontologiei declarate de totdeauna, inclusiv ființa invocată de Heidegger, o ființă, care la Parmenide tace de la început și care la Heidegger sfîrșește la tăcere. Este în joc ființa ontologiei *nedeclarate* și active în sînul oricărei filozofii. Ființa aceasta nu este monolitică, ci — spre a denumi de la început caracterul ei — este trinitară Deși Hegel abia i-a dat în felul său expresie, cu triplicitatea sa (relevîndu-i urmele și căutarea în *toată* istoria filozofiei), conceptul acesta al ființei se afirmase într-altă speculație decît cea a filozofiei de școală, dar tot una filozofică, în speculația asupra ființei absolute. Este semnificativ că o asemenea ființă „absolută" a trebuit să se spargă în trei ipostaze. Aici apărea în puritatea ei, travestită însă istoric, ființa întreită, ca general individual și determinație, toate inerente ființei, care e una totuși. Cu o asemenea viziune a ființei absolute, speculația a putut, fără să știi, exprima ceva din esența gîndirii filozofice.

Hegel a înțeles că așa este, făcînd mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci cînd și-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea: *Allgemeinheit, Besonderheit* (care reprezintă determinațiile) și *Einzelnheit*. Totul la el este în fond, adică în ființă, desfășurarea acestei triplicități (defectuos prezentată ca: teză, antiteză, sinteză). Dar este la Hegel o *desfășurare* și nu o înfășurare, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfășurării rămîne la el ceva: spiritul, ca și monolitic. Poți spune că „ființa" este aici tocmai desfășurarea (întîiul concept real este în fapt „devenirea", declară Hegel singur la începutul *Logicii*) sau, dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul monolitic. În amîndouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el: ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot", deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decît ca „moment", neputînd fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie sau cînd se încheie se reia.

Singura ființă *înfășurată* ne pare a da modelul ființei, prezent și activ în tot ce este realitate. Că acest model ar avea și o subzis-

tență în el însuși, a fost un simplu adevăr de credință. Că însă el operează pretutindeni, este adevărul filozofiei, vom spune. Din acest adevăr au trăit toate filozofiile. Unele au plecat de la *general*, altele de la *individual* altele de la *determinații* (fenomene, manifestări); căci există epoci sau situații de gîndire ce reclamă să se pună în lumină fie un termen, fie un altul. Cîteva filozofii au refăcut *întreg* modelul (dar într-un singur fel, ca Hegel însuși, cu ordinea: general-determinații-individual); alte filozofii au rămas descoperite, prin carența cîte unui termen, dar tocmai de aceea deschise și stimulatoare. Dacă saturația modelului duce, nu la ființa statuară ci la acea ființă împlinită, pe care o vom înțelege drept „devenire întru ființă" și de unde, abia ni se pare că începe desfășurarea dialectică, în schimb *tendința* către saturație este fermentul lumii și resortul vieții spirituale ea însăși. De aceea vom îndrăzni să spunem că ontologia nu întemeiază numai toate disciplinele filozofice, cu cei trei termeni ai ei și cu exercițiul lor, ci exprimă în fondul ei viața spirituală, cu înțelesurile acesteia oricum manifestate (în cunoaștere, în artă, în comportare), semnificînd, direct sau indirect, tot ce este procesualitate reală ori ideală.

Dar acestea sînt simple alegații, în clipa de față. Una singură se cere acceptată de pe acum, chiar dacă și ea sub beneficiu de inventar, anume că tema filozofiei este ființa. S-a spus: filozofia nu are o tematică unitară, în numele ei fiecare vorbind despre altceva și luînd lucrurile de la început. Numai a doua jumătate a întîmpinării este adevărată, cum că fiecare ia totul de la început. Pentru prima jumătate, cum că filozofia n-ar avea o tematică unitară, răspunsul e simplu: nu numai că are una, în fond, dar are chiar o unică temă, *atunci cînd este filozofie*. În schimb *accesul* la această temă este diferit, neexistînd cale regală pentru a ajunge la ființă, așa cum există — în ciuda vorbei celebre — cale regală în geometrie. Calea rațiunii matematice este una pentru orice ființă rațională și de aceea se poate numi cale regală, iar aceeași rațiune de cunoaștere este calea regală și în orice știință. În schimb căile rațiunii filozofice sînt, în comparație cu această cale, simple poteci, greu croite de fiecare, cînd nu sînt căi ce se înfundă, „Holzwege", cum spunea Heidegger. Capătul de drum este totuși unul singur: ființa.

Vorbim despre tot felul de lucruri, în filozofie, dar nu mai vorbim deschis despre ființă; și există tot felul de tratate, în filozofia modernă, dar unul singur de ontologie: cel al autorului de definiții Wolff. Ființa pare de obicei ceva de la sine înțeles, sau dincolo de înțeles și de noi, ceva unic și masiv, prins într-o mișcătoare sau nemișcătoare veșnicie. Dar ființa aceasta unică și sacră nu explică nimic din ce *este*. Strivește totul, în schimb, și îl degradează. Așa cum este, ființa ontologiei tradiționale *s-ar putea lipsi de lume* — la această situație se ajunge. Și atunci, lumea însăși a sfîrșit prin a se lipsi de tematica ființei. La fel, toată cultura se lipsește, din păcate, de ceea ce ar susține-o cu adevărat, de ontologie.

De ce se întîmplă așa? Poate pentru că nu s-a văzut în sînul realității altceva, în trecut, decît *substanțe*, cu manifestările lor, iar în timpurile noi *funcțiuni*, cu relațiile și structurile lor. (E semnificativă în acest sens lucrarea mai veche a lui E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*). Totuși, *între* substanțe — fie și unele generale, cum vrea Aristotel — ce reprezintă o realitate prea densă, și funcțiuni, care au o realitate prea rarefiată, există altceva, anume *elementele*, iar cu o teorie a conceptului de element (de realitate mai vastă, ca speciile sau relațiile de producție) ar merita să se regîndească problemele ontologiei.

Ființa ea însăși trebuie, atunci, regîndită-și în fapt este regîndită, dar numai în chip implicit. În orice caz ea trebuie secularizată. Ontologia tradițională a făcut, poate, aceea ce i s-a imputat pe nedrept lui Platon: *a dublat* lumea. Ființa nu mai poate fi una de tip parmenidian, una a destinderii și păcii, dar nici una în sensul heracliteian, a conflictului gol. Este în schimb una a *tensiunii*, datorită *termenilor* ei, care sînt în act și în precumpănire sau slăbire. Ea e arborescentă, orchestrată și polifonică. Cultura poate să n-o invoce, filozofiile ele însele pot s-o ascundă, totuși ființa, cu articulațiile și acțiunea ei, este cea care *cuprinde* totul (de la *comprehendere*, *comprendre* în limba franceză). Numim filozofie această cuprindere, respectiv comprehensiune a lumii. Iar dacă, regîndită filozofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că „este" — în măsura în care este — atunci filozofia ar merita să dispară din lume.

NOTE ASUPRA TIMPULUI ÎN GÎNDIREA ȘI ARTA MODERNĂ

DE

GEORGETA TODEA

1. IPOSTAZE ALE TIMPULUI

Spre deosebire de filozofia bazată pe fizica prerelativistă ce postula existența unui timp absolut universal și independent de obiectele în mișcare, în concepția contemporană timpul apare intim legat de mișcare, anunțînd atîția timpi locali cîte mișcări și cîte spații există.

În funcție de natura proceselor și evenimentelor în care își manifestă prezența, timpul îmbracă o multitudine de ipostaze, dintre care amintim conceptualizările cele mai frecvente :

— *timpul astronomic*, în cadrul căruia se diferențiază un *timp universal*, dat de mișcarea de rotație a Pămîntului în jurul Soarelui și care ne dă perioada de un an, și un timp al *efemeridelor*, dat de mișcarea de rotație a Pămîntului în jurul axei sale și ne dă perioada de o zi ;

— *timpul biologic*, caracteristic întregii lumi vii se referă la durata, periodicitatea și ritmul proceselor biologice, probate de ceea ce cercetători ai domeniului numesc „ceasornic biologic". Această ipostază evidențiază existența unei mari diversități de ritmuri biologice specifice, ce anunță ritmurile diferite de maturizare constituite ca modalități de apărare și supraviețuire. Ritmurile biologice ce acționează ca orologii interne sînt dependente atît de buna funcționalitate a mecanismelor biologice și neurofiziologice specifice omului, de condiția socială a existenței umane, cît și de ritmurile externe siderale. Corelația dintre ritmurile interne și externe modifică permanent tonusul vital al ființei umane, fapt care și explică afirmația profesorului Franz Halberg de la Universitatea din Minnesota că „un om nu este același la orele 10 dimineața și la 10 seara" ;

— *timpul social-istoric*, specific existenței umane, care nu mai este o determinare abstractă, omogenă, un cadru exterior de existență, ci o determinare internă, concretă, o dimensiune fundamentală a modului de ființare a sistemelor sociale. Ca atare, constatăm aici, la acest timp, un rol deosebit al factorului subiectiv și al „subiectivității" umane care, în limitele obiectivității, poate interveni în organizarea și direcționarea ritmului și intensității proceselor sociale. În acest context, am putea vorbi, folosind unele expresii ale lui Mc Luhan (în *Understanding Media*), de un timp social „dilatat", ce vizează ritmul lent și fragmentar, specific forțelor sociale în declin și un timp social „comprimat", ce desemnează evenimente care se desfășoară într-un ritm rapid și unitar, caracteristic forțelor progresiste. Timpul social prezintă o diversitate de ritmuri și circuite specifice fiecărui nivel structural, fapt care atestă structura sa deosebit de complexă ;

— *timpul psihologic* desemnează o succesiune de stări sufletești, care se derulează la mare adîncime, sînt unice și irepetabile, se înlănțuiesc, formînd o structură integrală continuă ;

— este de natură subiectivă, pentru că depinde de structura psihică a fiecărui individ ; el nu are existență în sine, ca formă pură a sensibilității și intelectului, ci se raportează permanent la realitatea exterioară, fapt care atestă obiectivitatea trăirilor psihice. Această ipostază este condiționată de ritmurile externe siderale, de buna funcționalitate a organismului, a mecanismelor neurofiziologice, dar și de factorii social-istorici la care se raportează:

— pulsația trăirilor subiective nu poate fi măsurată cu ajutorul ceasornicului, elasticitatea sa fiind influențată de semnificația evenimentului trăit ; ea se măsoară cu bătăile inimii — cu ceasornicul experienței sufletești, al intensităților emoționale. Rădulescu-Motru afirma în acest sens că, pe cadranul ceasornicului minutele sînt egale și de aceeași natură, în orice stare sufletească s-ar găsi acela care poartă ceasornicul ; în timpul trăit, însă, minutele tragice sînt altele decît cele de simplă contemplație, minutele din tinerețe altele decît cele din bătrînețe. Constatăm astfel că nu există întotdeauna coincidență între vîrsta biologică și vîrsta psihică, că mulți oameni tineri sub aspect fizic sînt bătrîni psihic și invers.

Posibilitatea de a ne mișca pe coordonatele timpului de la prezent spre trecut, de la viitor spre prezent, evidențiază caracterul reversibil al timpului psihologic. Subiectul are posibilitatea de a rememora unele evenimente din trecut, fapt care evidențiază tensiunea emoțională a evenimentelor. Un fapt petrecut la timpul trecut poate să ne apară mult mai apropiat decît oricare alt fapt petrecut în prezent. Proiecția în trecut pentru a-l permanentiza și actualiza, anticiparea viitorului fac ca timpul să depindă de noi și să ne apară mai puțin copleșitor.

Ca modalitate specific umană de raportare la realitate, timpul psihic este o condiție de constituire a ideilor, sentimentelor și

trăirilor omeneşti Este un timp al fiinţării umane, din care arta îşi extrage seva spirituală a marilor ei zidiri.

2. INTERPRETĂRI FILOZOFICE MODERNE ALE CONCEPTULUI DE TIMP

Avem în vedere aici îndeosebi acele interpretări filozofice care, într-un fel sau altul, au pus în valoare ipostaza subiectiv psihologică a timpului.

Astfel, Immanuel Kant interpretînd timpul ca una din formele pure, apriorice ale sensibilităţii, premisă necesară a cunoaşterii, a dezvoltat ideea existenţei unui timp interior psihic văzut drept condiţie de constituire a ideilor, sentimentelor, reprezentărilor şi trăirilor omeneşti.

Distincţia făcută de el între o *lume fenomenală*, subordonată naturii exterioare, care menţine fiinţa în zona empiricului, şi o *lume inteligibilă*, în care omul se apleacă asupra propriei sale subiectivităţi, ne aminteşte de structura existenţei autentice şi neautentice din filozofia heideggeriană. G. Călinescu a relevat convingător modul în care marele nostru poet Eminescu a valorificat artistic transcendentalismul kantian al unui timp dependent de structura subiectivă a cunoaşterii noastre.

Henri Bergson, decepţionat de metafizica tradiţională ce reducea particularul la valoarea universală, de ştiinţa care nu putea surprinde esenţa temporalităţii, cerea definirea timpului prin *ceea ce este el în sine*, nu în raport cu spaţiul. El reducea timpul în general, ca formă a oricărei existenţe, la timpul psihologic, analizat în zonele cele mai intime ale interiorităţii sale. Timpul trăit, pe care îl desemna prin noţiunea de *durată*, îl considera format dintr-o succesiune de stări sufleteşti aflate în devenire veşnică, întocmai ca un bulgăre de zăpadă care în rostogolirea sa devine avalanşă.

Durata bergsoniană nu are însuşirea de a se spaţializa, dar are în schimb proprietatea de a se dilata, de a crea forme noi care ţişnesc în jerbe, făcînd imposibilă previzibilitatea pentru că, „timpul este invenţie sau nu este nimic". Durata este analizată de el în legătură cu devenirea şi semnifică „invenţia, creaţia de forme, elaborarea continuă de noutate absolută". Ipostaza psihică, în urma unei sondări de mare profunzime a propriei interiorităţi, devine creatoare de perpetuă noutate sau, zicem noi, o condiţie a creaţiei.

Durata pură nu poate fi cunoscută cu ajutorul ştiinţei, căreia îi scapă esenţa procesului psihologic, ci numai al intuiţiei, susţine Bergson, care e singurul mod de cunoaştere adaptat timpului trăit. Ceea ce nu putem defini conceptual apare ca o participare intimă, transpunere iraţională în vîltoarea trăirilor psihice.

Făcînd distincţie între „eul superficial" şi „eul fundamental" H. Bergson vrea să descopere, cu ajutorul intuiţiei, sub logica aparentă a eului convenţional, „care nu este decît umbra adevăratului eu", autenticitatea individului. Realitatea adevărată nu se află în aparenţă, ci în adîncime şi nu este cu adevărat al nostru decît ce scoatem din întunericul ce sălăşluieşte în noi. Opera bergsoniană este în acelaşi timp o invitaţie la „regăsirea acestui eu fundamental" care duce viaţa subteran, dedesubtul suprafeţei de contact a eului cu lumea.

Analiza aprofundată la care Bergson a supus timpul psihologic explică contribuţia sa remarcabilă şi relevantă pentru o întreagă direcţie de evoluţie a artei moderne

Martin Heidegger, dorind să descifreze statutul ontologic al existenţei umane, modul său de a fi, afirmă că fiinţa sa inautentică este aruncată în lumea lucrurilor, în virtutea misterului existenţial. Prinsă de exterioritate, supusă unei presiuni continue care o privează de timpul necesar pregătirii de sine, fiinţa se descoperă periclitată şi ameninţată. Anunţînd o tendinţă umanistă, nerealizată şi contradictorie, M. Heidegger îşi asumă sarcina, în cadrul filozofiei, ca şi Gabriel Marcel, de a ajuta fiinţa umană să-şi găsească sensurile şi semnificaţiile existenţei sale. În *Sein und Zeit* el face distincţie între fiinţa brută, lipsită de sens, şi fiinţa pentru sine, cărora le corespund *timpul existenţei neautentice* şi *timpul existenţei autentice*.

Deplîngînd uniformitatea, Heidegger desprinde pe drept cuvînt o situaţie reală. Extrapolînd-o şi ridicînd-o la rangul de condiţie metafizică a existenţei umane, filozofui german este infirmat pe de o parte de condiţiile social-politice, care demonstrează că situaţia existentă într-o anumită parte a lumii nu poate fi ridicată la rangul de adevăr absolut, pe de altă parte, însuşi progresul tehnic, asociat cu cel social şi spiritual creează condiţiile unei diversităţi fără precedent atît în domeniul culturii materiale cît şi al celei spirituale.

Ipostaza autentică a existenţei anunţă trăirea intimă, personală, cufundarea în zona subiectivităţii, departe de lucrurile exterioare. Distanţat de lumea înconjurătoare care i-ar destrăma şi banaliza personalitatea, eul se cufundă în sine şi printr-o „gîndire existenţială" păşeşte către ipostaza de viaţă originară. Teza strecoară de fapt tendinţa de sustragere a omului de la viaţa social-istorică, etichetată ca o existenţă neautentică. Izolarea în solipsismul subiectiv oferă posibilitatea să se conştientizeze perspectiva morţii, pentru că

a exista autentic înseamnă de fapt, după M. Heidegger, a exista cu moartea în perspectivă, *Sein zum Tode*. „A muri de moartea mea este singurul lucru pe care nimeni nu poate să-l facă pentru mine". Existența, deși este alta în fiece clipă, nu este una spontană și creatoare ca la H. Bergson, ci una care distruge și destramă totul pentru că „istoria unei vieți este istoria unui eșec". Considerăm însă că umanismul „negru" nu este singurul *antidot filozofic* la *umanismul „roz"* cu care Heidegger s-a războit programatic.

3. IDEEA DE TIMP ÎN ARTĂ. CONSIDERAȚII ASUPRA TIMPULUI ÎN ROMANUL MODERN

Ideile și concepțiile indicate sumar mai sus, modul de a gîndi problema timpului la H. Bergson, M. Heidegger, într-un orizont problematic specific, devin funcționale în planul artei, dobîndesc alte conotații și ne ajută să înțelegem nu atît suprastructurile conștiente, cît substructurile psihice, subterane și convulsionate ale unui univers uman inedit conceput și transfigurat artistic.

În cele ce urmează vom încerca să degajăm, ținînd seama și de cele spuse mai sus asupra conceptului de timp, cîteva trăsături caracteristice ale modului cum se manifestă temporalitatea în domeniul artei, mai exact spus, într-o anumită orientare estetică și ideologic-artistică a *romanului contemporan*. În această perspectivă subliniem :

1. Apariția și intensificarea neconcordanțelor între *timpul ontic* (social-istoric) și *timpul psihologic* în romanul secolului XX, ceea ce a avut drept rezultat o *conștiință tragică* a neadaptării și singularizării, o criză acută a vieții sufletești. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, romancierul nu se opunea în mod explicit timpului său, privit drept orologiu al epocii, iar personajele, prin durata lor psihologică, nu se opuneau celorlalte. Timpul psihic și timpul social nu erau prezentate ca două durate eterogene, iar discursul interior urma linia timpului social-istoric, întrucît noțiunile de anterioritate și posterioritate erau de resortul cauzei și efectului. Azi, romanul psihologic, metamorfozînd timpul, merge pe linia destrămării coerenței logice a evenimentelor, a adîncirii temporalității și a refugiului în zonele intime ale subiectivității. Conceptul de timp sfărîmat permite o delimitare între durata interioară închisă, privilegiată și cea din afara noastră, degradată și falsificată.

2. *Evoluția conștiinței artistice spre interioritate*, spre zonele interne, frămîntate, pline de angoase ale subiectivității care se sustrage sau are iluzia de a se detașa de cîmpul social al existenței, *contaminat de dezumanizare*, frustrare și despiritualizare. Este vorba, firește, în aceste creații nu de un timp istoric dens și concentrat de realizări și împliniri, ci de un timp psihologic al destrămării energiilor, al neputinței de a acționa. Întoarcerea conștiinței artistice spre zonele subiective interne ale autenticității umane apare ca o reacție împotriva unei realități exterioare opresive și dezumanizante față de care artistul se simte neputincios. Retrași în trăirile lor psihice, scriitorii ne-au dat în schimbul renunțării la fenomenele exterioare, imaginea acestora văzută din interiorul unei conștiințe sfîșiate. Neputincioși, condamnați la retragere în interioritate, ei fac dovada incapacității de „convertire a gestului în act" într-o societate care și-a pierdut axa istorică

Abundența acestei literaturi se explică și prin aceea că este derivația unei filozofii care meditează în exclusivitate asupra timpului psihologic și tocmai acest fapt reprezintă punctul de plecare al procesului de descifrare a tabloului social-istoric. Încercînd să găsească soluții care să scoată din impas societatea și individul, filozofia burgheză oscilează între dizolvarea eului în lucruri, în exterioritatea mută, într-un timp neutru, impersonal și cufundarea în zonele obscure ale conștiinței, atît timp cît nu mai găsește adevărul în dialogul activ al eului, al conștiinței, cu lumea și cu sine însuși.

3. Raportarea timpului psihologic la cel social-istoric evidențiază nu puterea subiectivității asupra socialului, ci măsura în care socialul distruge subiectivitatea. Eforturile omului de a se integra în viața colectivă, de a participa la istorie, rămîn zadarnice într-o societate ostilă individului. Durata subiectivă concretă care are iluzia realizării sale, se pierde, se macină pînă la pieire tragică în raport cu mașina socialului. Contradicția dintre discontinuitatea „timpului originar" al existenței individuale și curgerea continuă a timpului social-istoric distruge mitul duratei bergsoniene. Oamenii apar ca prezențe discontinue, simultane, fără durată interioară, într-un prezent continuu, dizolvat sub presiunea timpului social-istoric. Timpul apare și mai copleșitor întrucît nu permite proiectarea viitorului, iar prezentul nu oferă bucuria autenticității.

4. Existența anumitor rămășițe de *comportament mitic la omul contemporan*, probată prin tendința de a ieși din timpul propriu și de a se transpune într-un timp auxiliar, imaginar, într-un alt ritm temporal, de a rememora trecutul pentru a retrăi la o altă scară de valori un anumit eveniment. Romanul modern cunoaște, astfel, *obsesia începuturilor*, a paradisului pierdut, problema refacerii

sufletului şi a vieţii sociale prin întoarcerea la origini. Încursiunea în timp pe calea memoriei ţinteşte recuperarea întregului pierdut, redobîndirea perfecţiunii iniţiale dar şi revelarea tainelor pe care le ascunde timpul. În acest caz, timpul este „trăit în întreaga sa pozitivitate" şi apare ca „protector al fiinţei umane".

5. În atenţia romanului contemporan se află şi *timpul destin*, timpul vital ontic care-şi urmează cursul neiertător şi căruia, cu tot efortul fizic, omul nu-i poate scăpa. Există un tragism al ireversibilităţii timpului, spune Lucian Blaga, care trece peste noi ca un tăvălug, provocînd destrămarea. Suferind de limitele sale, omul încearcă să scape totuşi de acţiunea adversă a timpului, pentru a surprinde eternitatea şi pentru a-şi salva existenţa.

Firește că asemenea încercări de „a ieşi din timp", de a depăşi ireversibilitatea timpului, pot fi rezultatul unor concepţii pesimiste, a unor nelinişti existenţiale, dar şi indici de superioritate morală, afirmarea unei conştiinţe ironice sau a uneia încrezătoare în forţa demiurgică a spiritului. Dacă sub raport fizic omul nu se poate sustrage acţiunii nemiloase a timpului, sub raport spiritual, ca rezultat al dezvoltării vieţii sufleteşti, omul încearcă noi forme de stăpînire, de dominare prin actul de cultură care îi dau posibilitatea să treacă de la un nivel sărac, puţin semnificativ, la un nivel mai substanţial, avînd densitate şi profunzime umană în semnificaţii. Sugestivă în acest sens pentru unele modalităţi de confruntare cu timpul este — în filozofia noastră — concepţia lui Lucian Blaga referitoare la cele trei dimensiuni ale timpului, denumite metaforic, timpul cascadă, timpul fluviu, timpul havuz.

6. Cele stabilite mai sus în legătură cu conceptul de timp în romanul modern, cu sensurile şi semnificaţiile temporalităţii pot fi ilustrate şi probate prin analiza estetică nuanţată a unor personaje din literatura lui M. Proust, V. Woolf, John Dos Passos, W. Faulkner, J. Joyce.

M. Proust, de exemplu, admirator al filozofiei bergsoniene, nu rămîne la o atitudine de spectator impasibil faţă de tezele acestuia, ci le corectează, le epurează de limitele existente, dezvoltîndu-le în stilul său propriu. Astfel, *la H. Bergson, durata are o valoare metafizică*, ea fiind o succesiune de stări care se derulează la un anumit nivel de adîncime, iar la *M. Proust durata are valoare psihologică;* ea este formată dintr-o pluralitate de euri aflate în necontenită agitaţie, aşa încît oricînd un eu al unor straturi vechi poate să se ridice la suprafaţă. Ca şi H. Bergson, M. Proust acordă subiectivităţii o funcţie deosebită în ceea ce priveşte depistarea zonelor nefalsificate ale interiorităţii noastre, ascunse sub haina convenţionalităţii şi artificialităţii. Măreţia artei constă în a descoperi această realitate aflată sub logica aparentă a faptelor, în a sfîşia pînza abil ţesută de eul convenţional, pentru a ţîşni la lumină adevărata viaţă. Numai prin artă putem ieşi din noi înşine pentru a şti ceea ce vede un altul din acest univers care nu este identic cu al nostru.

Tot cu ajutorul artei M. Proust demistifică şi aduce la viaţă trecutul mortificat, amorf al unei existenţe inautentice, închise şi superficiale. *În căutarea timpului pierdut* ne apare ca o *cronică psihologică a mediului artificializat, mistificat*, falsificat al burgheziei franceze. Pe lîngă atîtea diagnostice sociologice, economice atestînd boala fără leac a unei clase condamnate, M. Proust i-a pus la rîndul său, cu ajutorul artei, cel mai cutremurător diagnostic psihologic. Paradoxul artei sale constă în aceea de a fi dat cel mai bogat tablou, artisticeşte vorbind, cea mai densificată imagine a unei existenţe spirituale înstrăinate. Dar oricît s-ar deosebi de la o ţară la alta acest *mediu* de existenţă *inautentic* instaurat de domnia burgheziei, el este în ultimă analiză *acelaşi*, aşa cum se vede şi din literatura lui A. Huxley *(Punct şi contrapunct)*, V. Woolf *(Doamna Del loway)*, Dos Passos *(S.U.A.)*, W. Faulkner *(Cătunul, Oraşul, Casa cu coloane)*, F. Kafka *(Castelul, Procesul)*, N. Sarraute *(Portretul unui necunoscut)*. Alienarea individului într-o lume adversă şi absurdă se corelează în aceste creaţii cu imposibilitatea de a găsi căi de salvare în hăţişul relaţiilor sociale. Condiţiile vitrege de existenţă determină retragerea în propriul univers sufletesc, bîntuit de mari disperări, ca singură modalitate de distanţare de această lume degradată.

7. *Structură şi timp.* Orientarea spre descoperirea structurilor reprezintă de asemenea una din tentaţiile artei moderne atît la nivelul criticii şi interpretării operei de artă, cît şi la nivelul creaţiei

Structura poate fi ea însăşi, în raport cu timpul, o mortificare, o încremenire a acestuia sau un moment relativ stabil în fluxul temporal, un concentrat sincronic de experienţă şi cunoaştere, de timp individual şi social universalizat şi istoricizat. Dar structura nu este pur şi simplu identică cu staticul şi sincronicul, ci este un moment de tranziţie de la static la dinamic, de la sincronic la diacronic, *incluzînd* deci *temporalitatea* şi schimbarea.

În această perspectivă, opera de artă poate fi înţeleasă ca o existenţă autonomă, cu structură proprie, delimitată, sieşi suficientă, cu condiţia de a o integra în cele din urmă în

suprastructuri şi totalităţi mai cuprinzătoare de ordin cultural şi social. Fără această ultimă condiţie, care în fond înseamnă *racordarea ei la un timp istoric*, opera de artă ar fi redusă la o algebră a cărei semantică s-ar subordona în chip radical sintaxei.

În ceea ce priveşte activitatea însăşi de creaţie artistică, praxisul creator propriu-zis, structuralismul nu poate să joace în acestea decît rolul pe care-l au în genere, în actul de creaţie, factorii teoretic-raţionali, metodele de creaţie şi ideologiile. Natura acestui rol depinde de talentul artistului. Considerat în ipostaza de concepţie cu veleităţi filozofice, de ideologie şi de atitudine axiologică, structuralismul nu este străin de climatul spiritual în care şi din care se dezvoltă unele tendinţe ale creaţiei contemporane.

Corelarea acestor tendinţe cu structuralismul, deşi nu poate fi demonstrată cu evidenţă ştiinţifică, nu poate fi însă nici contestată în multe privinţe, fiindcă sînt destul de numeroase similitudinile între caracteristicile unor orientări mai noi ale creaţiei artistice şi caracteristicile structuralismului ca „Weltanschauung", ca ideologie.

În literatură, „noul roman" francez se integrează în atmosfera spirituală a epocii şi a mediului său cultural, dezvăluind o serie de trăsături în consonanţă cu ideologia structuralistă. Putem afirma că prezentarea sincronică a realităţii în detrimentul diacroniei, principiu teoretic structuralist, se transformă, în parte, în tendinţa de prezentare spaţială dar atemporală a realităţii. Timpul scos din temporalitatea sa şi redus la clipa prezentă nu mai apare ca o curgere de momente omogene şi egale, nu mai reprezintă simbolul mişcării, ci al imobilităţii şi atemporalităţii. Personajele suportă acţiunea de transformare ca şi obiectele în care se pierd şi cu care se identifică. A. Robbe-Grillet, de exemplu, a distrus în mod deliberat structurile temporale obişnuite, lăsînd în locul lor „imaginea timpului ca absenţă". Timpul calendaristic, înregistrat de orologiu, dispare, nu mai există o ordine firească a faptelor şi orice încercare de stabilire a duratei evenimentelor duce la impas. În asemenea condiţii nu se mai poate trăi după un ritm cronologic normal. Spaţializarea timpului creează un univers labirintic în care totul se împotmoleşte şi se încurcă, ca semn al inaccesibilităţii scopurilor propuse.

Tendinţa spre „obiectivitate" maximă, principiu teoretic structuralist, se traduce în planul creaţiei artistice prin tendinţa spre dezumanizare. Artistul, plecînd de la faptul că orice operă are o structură, redă numai structurile, uitînd sensul, sau sensul pe care-l prezintă este sensul gol al unei ţesături de relaţii şi nu sensul deplin al unei lumi. Astfel, opera de artă se transformă într-un obiect opac, lipsit de mesaj, abstract, dezumanizat.

Arta autentică însă nu-şi păstrează sensul decît dacă este contransformă într-un obiect opac, lipsit de mesaj, abstract, dezumanizat. Dar arta nu-şi păstrează sensul decît dacă este confesiunea unui om care se adresează oamenilor şi care vorbeşte despre lume şi despre dimensiunile ei umane. De aceea este în joc nu numai soarta artei ci şi a omului.

Timpul artistic. Timpul artistic, determinare fundamentală a modului de fiinţare a artei, ne apare ca interferenţă a tuturor ipostazelor temporale, din a căror conlucrare intimă se naşte însuşi specificul acestui timp, *timp imaginar.* Timpul artistic vizează atît *actul de creaţie*, întrucît anunţă capacitatea artistului de *a construi*, pe baza trăirilor sale sufleteşti în faţa realităţii, o lume imaginară, fără de care nu ar exista opera de artă. Trăirile interioare se dilată pînă la punctul creării unei noi realităţi fictive, încărcate cu semnificaţie filozofică, etică, politică.

Timpul artistic implică, pe de altă parte, capacitatea *receptorului* de *„transportare spirituală sufletească în lumea creată ireal de construcţia operei respective"*. Aceasta explică posibilitatea de a trece într-un spaţiu şi un timp imaginar fără de care nu s-ar putea pune în evidenţă însăşi valoarea operei de artă. Această ipostază temporală se referă la geneza actului artistic, precum şi la istoricitatea operei de artă, la modul de integrare şi valorificare, de-a lungul existenţei sale, fapt care explică, după cum sesizează L. Blaga, de ce *opera de artă are doi autori, artistul şi interpretul.*

Sub aspect genetic, desprindem o *infrastructură temporală*, o succesiune de timpi, care anunţă în cadrul operei de artă un *timp condensat* pe care fiecare etapă concret istorică îl descifrează, acordîndu-i noi semnificaţii. În această perspectivă punem în evidenţă multitudinea factorilor care acţionează asupra producerii operei de artă, insistînd în mod deosebit asupra celui antropologic şi socialistoric. Astfel, ţinem seama de teoria arhetipurilor receptată şi aplicată critic, de unele aplicaţii ale acestor consideraţii la realitatea cultural artistică românească, de „matricea stilistică" specifică sufletului românesc, de ideea „spaţiului mioritic" în creaţia enesciană, de specificul spiritual românesc în sculptura lui Brâncuşi.

Sub aspectul interpretării, receptorul decodifică opera, transformînd timpul cuprins în structura sa, *timpul în sine în timp pentru sine.* Faptul că realitatea care a luat naştere este făcută din resurse subiective, incluzînd aici facerea de sine a omului însuşi, explică de ce opera de artă primeşte mereu noi semnificaţii şi dimensiuni, devenind mereu alta în timp.

Densitatea temporală a operei de artă este în funcţie de structura ei, de existenţa în interior a unui timp condensat, dar şi de gradul de sensibilitate şi receptivitate al interpretului, precum şi de idealul estetic existent într-o etapă concret istorică. Numai prezenţa sensibilităţii, a unor trăiri, a unui tumult sufletesc poate să pătrundă transparenţa sau proprietatea operei de a comunica mai mult decît în intenţia artistului. Receptorul raportînd cu necesitate la sine însuşi opera, contribuie la *înţelegerea formei originare într-o perspectivă individuală determinată.*

Umberto Eco în *Opera deschisă*, afirmă că orice operă de artă are o structură închisă în raport cu actul creator care o instituie şi o structură deschisă în raport cu receptorul. Aceste laturi se află în unitate dialectică, iar predominarea absolută a uneia asupra celeilalte duce la nimicirea operei de artă. Deschiderea excesivă, absolută duce la distrugerea oricărei organizări, iar închiderea absolută implică o operă ermetică, neinteligibilă, care nu spune nimic. În acest context, el face distincţie între o deschidere de gradul întîi, caracteristică artei clasice şi o deschidere de gradul doi în care se încadrează unele tendinţe ale artei moderne.

La un prim nivel, opera caracterizată prin polisemantism dă posibilitatea receptorului în timp să-i descifreze pluralitatea de sensuri şi de semnificaţii. Romanele lui Balzac, lucrările lui Beethoven, Hayden, picturile lui Leonardo da Vinci, se înscriu în această perspectivă, în măsura sesizării simbolurilor şi a integrării receptorului în atmosfera spirituală a operei. Gradul doi de deschidere anunţă opera care nu mai oferă imagini încheiate ci porţiuni de imagini cu scopul restructurării lor de către receptor. Se creează asemenea raporturi între părţile constitutive ale operei de către artist, încît se sugerează în conştiinţa receptorului o infinitate de raporturi interne, conform capacităţii acestuia de a construi în abstract. Deschiderea de gradul doi, apărută ca o reacţie împotriva a tot ce este încheiat, certitudine, esenţă imuabilă, îl solicită pe receptor în calitate de coautor.

Într-o lume plină de relativitate şi mişcare, omul nu mai poate fi închistat în esenţe imuabile, nu mai poate fi blocat în propriile sale certitudini. I se solicită spirit de inventivitate, participare sporită la dezlegarea misterelor lumii, iar arta îi oferă posibilităţi semnificative de sondare a realităţii. Deschiderea de gradul doi presupune o creştere a semnificaţiilor posibile, a informaţiei dar şi intensificarea participării intensive şi extensive a receptorului. Chemat să pătrundă în adîncimea realităţii, el sondează nu numai zonele cele mai intime ale realităţii exterioare, ci şi ale sineităţii, descoperind noi potenţe creatoare. Guernica lui Picasso prezintă elemente răsfirate, împrăştiate, corpuri sfîrtecate, cu scopul reconstituirii imaginii de către receptor. Piesa pentru pian 11 a lui Stockhausen, Sonata a III-a pentru pian a lui Pierre Boulez, secvenţa pentru flaut a lui Luciano Berio, prezintă grupuri de structuri pe care interpretul le recompune chiar în momentul valorificării. Receptorului i se acordă o autonomie specială de execuţie, nu numai în ce priveşte adaptarea, potrivit unei concepţii şi a unei adîncimi psihice şi în privinţa formei de compoziţie. Teatrul lui Brecht atrage atenţia asupra lumii ca obiect ce posedă informaţie şi care trebuie decodificată. În *Galilei* întîlnim o multitudine de situaţii, la care omul trebuie să se raporteze şi să aleagă singur soluţia conformă propriilor viziuni.

Solicitarea receptorului la realizarea valorilor estetice este impusă de tendinţa tot mai profundă a spiritului uman spre structurile interne ale realităţii. Acest fapt explică pe de o parte evoluţia receptorului de la poziţia de interpret la cea de coautor, cînd el trebuie să depună un efort creator aproape egal cu cel pe care-l depune artistul, iar pe de altă parte, explică intensificarea densităţii temporale a operei de artă, fapt care-i dă posibilitatea să devină mereu alta în timp. În legătură cu acest ultim aspect, subliniem, odată cu Umberto Eco, că există o categorie de opere care sînt mereu noi în faţa receptorului, întrucît oferă mereu alte imagini. Forma definitivă este construită în aşa fel încît capătă o pluralitate de aspecte, vizibile în mod diferit din perspective diferite. Este cazul statuilor coloane din catedralele gotice, ale căror perspective atrag atenţia asupra imaginii de ansamblu, în raport cu care aspectele de perspectivă sînt complementare sau sculpturile lui Gabo care ne fac să deslu-şim existenţa unor perspective variabile ce se exclud reciproc.

Timpul artistic se constituie astfel ca un *timp condensat*, sensurile şi semnificaţiile sale invitîndu-ne în continuare la meditaţie şi profunzime umană.

INTERPRETAREA FILOZOFICĂ A TIMPULUI ȘI STILISTICA LUI VIANU

DE

PETRU VAIDA

Imaginea lui Tudor Vianu se înalță înaintea noastră exemplară prin năzuința lui spre totalitatea umană, prin neliniștea în fața specializării crescînde, a diferențierii și separării diferitelor discipline în măsura în care acestea ar fi putut implica o fragmentare a omului, o închidere a orizontului său. În opere ca *Filozofia culturii* sau *Filozofie și poezie*, Vianu a încercat o fundamentare filozofică a salvgardării totalității, a accesului spre ansamblul valorilor; totodată el a întruchipat în însăși opera sa, care leagă laolaltă filozofia, estetica, istoria și critica literară, lingvistica, aspirația spre totalitate. Legătura pe care s-a străduit să o făurească Tudor Vianu între filozofie, estetică și lingvistică, demersul interdisciplinar care definește în concepția sa — printre altele și mai ales — stilistica ne apar astfel ca mărturii ale umanismului său.

Întrunirea în aceeași persoană a gînditorului, cercetătorului literar și filologului i-a permis lui Vianu să pună probleme pe care, după cîte știm, nimeni nu le pusese înaintea lui, sau nu din perspectiva din care le-a abordat el. Ne referim aici la relația dintre interpretarea filozofică a timpului, pe de o parte, și limbajul poetic, respectiv stilistica timpurilor verbale pe de altă parte.

Este cunoscută atracția pe care a exercitat-o, într-o anumită perioadă, asupra lui Vianu filozofia lui Henri Bergson. Vianu a consacrat lui Bergson un studiu amplu (1939) inclus în lucrarea colectivă *Istoria filozofiei moderne* editată sub egida Societății Române de Filozofie. Opera lui Bergson s-a înscris în conștiința filozofică europeană mai cu seamă prin teoria sa despre timp, despre „durata pură", și este firesc ca și atenția lui Vianu să fi fost reținută de această latură, cea mai originală și în parte și astăzi valorificabilă a gîndirii bergsoniene. Bergson opune, după cum se știe, „durata pură" ca timp autentic, trăit, propriu „eului profund", „timpului spațializat", care este o construcție simbolică a inteligenței practice și a științelor naturii (în speță a științelor fizico-matematice), care prelungesc demersul inteligenței. Timpul este reprezentat de acestea ca ceva analog cu spațiul, deci divizibil și omogen; „timpul spațializat" poate fi reprezentat ca o linie pe care punctul prezentului se deplasează din trecut spre viitor. Timpul autentic, durata, pe care o putem descoperi scrutînd în adîncime propria noastră viață sufletească, eul nostru profund, este dimpotrivă neomogen și indivizibil. Neomogen, pentru că nu există două stări identice ale conștiinței, fiecare moment al ei fiind încărcat de tot trecutul, devenirea conștiinței înfățișîndu-se deci ca o îmbogățire neîntreruptă; indivizibil pentru că stările succesive ale conștiinței se întrepătrund, se organizează într-o totalitate, ca părțile unei melodii. În durată nu există repetiție; ea înseamnă „invenție, creație de forme, elaborare continuă de absolut nou"[1]. De aceea, formele timpului legate de fenomene ce se repetă ciclic, precum timpul calendaristic legat de mișcarea periodică a pămîntului, sînt, după Bergson, varietăți ale timpului „spațializat".

Miezul valabil al teoriei lui Bergson îl constituie, printre altele, sesizarea unor particularități ale timpului *dezvoltării*, ca proces în care se ivește ceva nou, așa cum se afirmă mai ales în lumea organică și în viața umană, spre deosebire de timpul simplei mișcări. Vianu a elogiat „profunda critică a lui Bergson, care eliberează inteligența omenească de una din iluziile ei cele mai înrădăcinate"[2], fără să se delimiteze, în acea vreme, de spiritualismul bergsonian, clădit tocmai pe ideea „duratei pure" ca mod de desfășurare a spiritului. În cele ce urmează, nu ne vom opri asupra tuturor referințelor la filozofia bergsoniană pe care le putem întîlni în scrierile de stilistică sau cu implicații de stilistică din opera lui Tudor Vianu[3]; ne vom limita la aspectele cele mai relevante.

---

[1] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1934, p. 11—12.

[2] T. Vianu, *Henri Bergson* (extras din *Istoria filozofiei moderne*, vol. IV), București, 1939, p. 14.

[3] Aceste referințe sînt numeroase mai ales în scrierile din 1939 și din anii următori: în *Alegorie și simbol* (1939), Vianu formulează ideea posibilității unei noi teorii a simbolului, întemeiată pe bergsonism; definiția funcției practice a limbajului în *Paradoxul poeziei* (1939) se revendică de la gînditorul francez; în *Simbolul artistic* (1947) el discută, cu referire implicită la Bergson, aptitudinea limbii de a reda continuitatea vieții sufletești; în *Problemele metaforei* (1957), discutînd funcția de cunoaștere a metaforei, Vianu ia în considerare și poziția lui Bergson.

În studiul *Stare poetică și formă poetică* (1946), Vianu postulează două tipuri de poezie și două „estetici" sau arte poetice legate de acestea. Poezia „formelor poetice" este poezia cu formă regulată, caracterizată prin „tipare preexistente" (versul regulat, ritmul prozodic, alternanța periodică a rimelor, succesiunea strofică). Poezia și poetica mai nouă, ilustrată de Vianu prin poemul lui I. Vinea *Pastel marin*, acceptă „dezorganizarea" formelor tradiționale, limitîndu-se la comunicarea unor „stări poetice", care presupun o anumită „transcendență", o anumită independență față de materialitatea textului, dovedită prin menținerea stării poetice și atunci cînd poemul este transpus în proză. Vianu formulează ipoteza că celor două poetici le corespund forme distincte ale timpului. Estetica „formelor poetice" se bazează pe un „sistem de periodicități" [4], pe repetiții regulate : periodicitatea accentelor în interiorul versurilor (ritmul), periodicitatea rimelor, periodicitatea conturării aceleiași figuri strofice, uneori periodicitatea refrenelor. Sentimentul cu care însoțim receptarea unei poezii cu formă regulată este, datorită tocmai periodicității, acela alternativ al așteptării și împlinirii. Cu alte cuvinte, Vianu presupune că poezia cu formă regulată implică numai așteptări împlinite. *Timpul* implicat de acest gen de poezie este, după Vianu, un timp „raționalizat", „spațializat" în sens bergsonian, în vreme ce timpul poeziei noi, a stărilor poetice ar fi „durata" bergsoniană : „Aci timpul nu se mai prezintă ca periodicitate, ci... ca invenție neîntreruptă, și sentimentul cu care o însoțim pe aceasta nu mai este satisfacerea unei așteptări, ci acela al unei îmbogățiri interioare neîncetate, al unor revelații progresive... Vremea noastră, cu aspirația ei de a pătrunde mai adînc în esența timpului, dincolo și mai afund decît forma ei raționalizată, a creat și noua poetică a stărilor, prin care avem impresia a cuprinde straturile fundamentale ale timpului, « durata pură » din teoria bergsoniană" [5].

Simplul fapt că Vianu a pus problema naturii timpului implicat de discursul liric trebuie reținut, căci după cîte știm, nici un critic sau estetician român nu o pusese înaintea lui. Cu un deceniu mai tîrziu, R. Jakobson va observa că „numai în poezie — limbaj cu repetări regulate de unități echivalente — este perceput timpul inerent fluxului vorbirii" [6], fără să se preocupe însă, din perspectivă filozofică, de natura acestui timp.

Ipotezele formulate de Vianu sînt însă amendabile. Mai întîi, afirmația lui că timpul poeziei cu formă regulată este un timp marcat numai de repetiții, sau din unghiul receptării, de așteptări împlinite, se bazează pe considerarea abstractă a tiparului metric. În realitate, așa cum a arătat stilistica structurală, trebuie făcută o distincție între tiparul metric, care este de fapt modelul versului *(verse design)* și concretizarea versului *(verse instance)* [7]. Discursul poetic presupune montarea unei secvențe verbale pe tiparul metric, iar din fuziunea formei discursului cu forma metrică decurg convergențe și divergențe (de ex. coincidența sau necoincidența unui timp tare al metrului cu accentul cuvîntului). Din această cauză, fie și la nivelul sonor, al ritmului, apar așteptări frustrate *(defeated expectancies)*, cărora Jakobson le atribuie, după cum se știe, un rol decisiv în producerea efectelor de stil poetice [8].

Fără a recurge la limbajul tehnic al structuraliștilor, G. Lukács subliniază și el relația dialectică dintre ritmul prozodic și „ritmul concret și particular, legat de conținut *(der inhaltdurchdrängte, konkret-besondere Rythmus)*" [9] al versului. Dealtfel, marii poeți au intuit dintotdeauna această relație : „neglijențele" lor prozodice se dovedesc în lumina analizei moderne drept o manifestare a unei legități a limbajului poetic, în timp ce versificatori minori au respectat cu strictețe dogmatică prozodia. Un Goethe a păstrat, în ciuda criticilor, hexametri „neglijenți" în *Hermann und Dorothea* [10]. Vianu a observat și el, în *Poezia lui Eminescu*, libertățile pe care și le îngăduie marele poet român în raport cu „prozodia școlară", dar orientarea lui conținutistă din acel moment îl duce pe o pistă falsă : el atribuie abaterile de la prozodie năzuinței spre armonia „internă" (identificată de fapt cu însăși inspirația poetului, cu „sentimentul lui de viață", prin urmare definită pur tematic) și „irațională" (neanalizabilă) opusă „armoniei externe" prozodice [11]. Ibrăileanu, analizînd în *Eminescu. Note asupra versului* variațiile care se produc prin combinarea ritmului prozodic cu accentele cuvintelor, fusese mai perspicace.

Am spus „fie și la nivelul ritmului", deoarece nu variațiunile care apar datorită

---

[4] *Figuri și forme literare*, București, 1946, p. 174.

[5] *Op. cit.*, pp. 174—175.

[6] *Lingvistică și poetică*, în culegerea *Probleme de stilistică*, București, 1964, p. 96.

[7] *Ibidem*, p. 104. Am preferat să traducem *verse instance* prin „concretizarea versului" (la M. Riffaterre „concrétisation du vers").

[8] Cf. și comentariul lui M. Riffaterre în *Essais de stylistique structurale*, 1971, p. 138 ș.u.

[9] G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963, vol. 1, p. 280 ; v. și p. 272 și urm.

[10] G. Lukács, *op. cit.*, p. 273.

[11] *Poezia lui Eminescu*, în T. Vianu, *Scriitori români*, vol. 1, Minerva, 1970, p. 259.

relației dintre ritmul vorbirii și ritmul prozodic — efecte dispersate de-a lungul fiecărui poem — reprezintă aspectul cel mai esențial pentru determinarea timpului implicat de poezie. Este cazul să reamintim aici teza lui G. Lukács potrivit căreia literatura și muzica în genere, ca arte temporale, ne dau posibilitatea de a *trăi* ireversibilitatea timpului uman ca timp al dezvoltării, de a o transforma dintr-o simplă cunoștință teoretică într-un eveniment al experienței noastre intime[12]. Aceasta este valabil, putem adăuga noi, pentru poezie, indiferent dacă are sau nu formă regulată. cu condiția să nu luăm în considerare numai nivelul sonor (de ex. ritmul), ci toate nivelele discursului liric, în special cel semantic. Repetițiile care au loc în poezie, departe de a determina un timp analog „timpului spațializat" al lui Bergson, ne dau posibilitatea de a compara prezentul cu trecutul și întrucît se dezvăluie ca *nefiind pur și simplu repetiții*, evidențiază tocmai ele non-repetiția, ivirea noului. Un rol hotărîtor îl are aici motivația estetică a ulteriorului prin anterior. Datorită ei, un motiv, o melodie care revine, un vers care se repetă își schimbă semnificația mulțumită desfășurării care o precede. „Cele mai puternice efecte formale la Beethoven depind de faptul că prin revenire, ceva care la început era pur și simplu prezent ca temă, se dezvăluie acum ca rezultat și capătă astfel un sens cu totul schimbat"[13].

Două dintre studiile de stilistică ale lui Vianu conțin o revizuire implicită a ipotezei din *Stare poetică* despre caracterul „non-bergsonian" al timpului din poezia cu formă regulată. Este vorba de *Observații asupra metaforei poetice* (1960) și de *Observații asupra refrenului* (publicat postum în *Studii de poetică și stilistică*, București, 1966). În amîndouă este vorba despre poezii în care anumite versuri se repetă; deși criticul nu se mai referă explicit la problema timpului, considerațiile sale implică, în fapt, o corectare a concepției din *Stare poetică*. — Mai întîi, Vianu observă că refrenul, ca formă a repetiției în poezie, implică punerea în relație a diferitelor ocurențe ale versului-refren[14]. „Cînd un vers revine, ascultătorul nu-l percepe numai pe el, dar și pe cel care îi seamănă și i-a premers... în refren ascultătorul face să fuzioneze percepția actuală a unei fraze cu reprezentarea ei"[15]. Este ilustrarea implicită a tezei menționate a lui Lukács, după care repetițiile din poezie și muzică permit punerea — intuitivă — în raport (în paralelă, în contrast etc.) a ulteriorului cu anteriorul. Mai importantă însă este teza lui Vianu după care „ori de cîte ori revine, refrenul exprimă un conținut nou"[16], datorită contextului care îl precede și întemeierii lui prin acesta. Teza este ilustrată prin poezia lui P. Éluard, *Liberté*, în care refrenul „J'écris ton nom", avînd la sfîrșitul primei strofe valoarea unei simple constatări, dobîndește cu fiecare revenire un nou conținut emoțional, prin strofa care o precede; totodată, sentimentul exprimat de refren crește în intensitate de-a lungul poeziei datorită înregistrării, de către cititor, potrivit observației citate mai sus, a relațiilor dintre toate versurile-refren ale acesteia. În poezia lui M. Beniuc *Meliță* versul refren „Meliță, meliță" suferă de-a lungul poeziei, o schimbare calitativă, dobîndind o altă semnificație : la început el desemnează, simplu, unealta tocătoare a cînepei; treptat meliță devine metafora războiului. Modificarea semnificației refrenului prin locul pe care îl ocupă în context este ilustrată de Vianu și prin poezia lui Al. Macedonski *Prietenie apusă*, respectiv prin poezia lui Șt. O. Iosif *Cîntec de leagăn*. O situație analoagă se produce în poezia lui Esenin *Ride pin'la lacrimi clopoțelul* analizată în *Observații asupra metaforei poetice*. Aici nu există propriu-zis un refren, ci un vers, identic cu titlul poeziei, apare de două ori : o dată la sfîrșitul primei strofe, a doua oară la sfîrșitul întregii poezii. Semnificația versului se schimbă însă, datorită locului ocupat în context : metafora personificatoare a zurgălăului aninat de gîtul calului apare la început pentru a exprima animația goanei prin stepă; la sfîrșit, ea exprimă „ceva ca ironia crudă a sorții față de caracterul pieritor al unor împrejurări omenești : *Fiindcă peste toate cîte au fost/ Ride pin'la lacrimi clopoțelul*"[17]. Efectul analizat aici de Vianu este asemănător cu cel al revenirii temei în compozițiile muzicale, potrivit interpretării citate mai sus a lui Adorno. Aceste observații asupra refrenului, respectiv asupra unor versuri care se repetă, reprezentînd prin excelență forme ale repetiției în poezie — întrucît aici se repetă integral un fragment al discursului liric, și nu numai un element al nivelului sonor, de ex. accentul — scot în evidență clar faptul că în poezie, ca și în muzică, nu există repetiție absolută, că repe-

[12] G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963, vol. I, p. 718—719. V. și *Estetica*, vol. I, Meridiane, 1972, p. 694—695. Aceasta corespunde definiției generale a artei ca „conștiință de sine" spre deosebire de știință care este „conștiință-despre".

[13] Th. W. Adorno, *Dissonanzen*, Göttingen, 1956, p. 110, citat de G. Lukács, în *Estetica*, p. 719.

[14] *Observații asupra refrenului*, în *Opere*, București, Edit. Minerva, vol. 4, 1975, p.381.

[15] *Ibidem*, p. 383.

[16] *Ibidem*, p. 383.

[17] *Opere*, vol. 4, p. 286—287.

tiția este totodată non-repetiție, unitatea dintre repetiție și non-repetiție. Această unitate ar fi trebuit să ducă la concluzia caracterului ireversibil și cumulativ al timpului poeziei, indiferent dacă are sau nu formă regulată. Să ne aducem aminte că „periodicitatea" refrenelor era invocată în *Stare poetică* alături de periodicitatea accentelor etc. pentru a demonstra natura liniară, „spațializată" a timpului poeziei „formelor poetice". Preocupat de alte probleme, Vianu nu trage însă această concluzie.

Studiul *Structura timpului și flexiunea verbală* (1943) angajează și el raportul cu filozofia bergsoniană, dar în același timp și raporturile dintre stilistică și gramatică. Demersul fundamental al acestui studiu este de a dezvălui, cu ajutorul faptelor de limbă, „structura empirică a timpului", reprezentarea pe care și-o face despre timp „omul obișnuit", așa cum această reprezentare se oglindește în flexiunea temporală a verbului. Teza lui Vianu este că această reprezentare nu corespunde imaginii pe care și-au făurit-o despre timp „filozofii clasici" Descartes, Leibniz, Kant, „metaforei liniare a timpului" [18].

Nu este vorba de simpla formă gramaticală, ci de „însuși conținutul pe care vorbitorul îl pune în această formă" [19], de „ecourile stilistice ale limbajului" [20]. Acest punct de vedere apropie studiul de stilistica lui Bally în măsura în care aceasta pornește de la relația dintre gîndire (la pensée) și limbă (termenul „pensée" incluzînd orice conținut psihic : intelectual, afectiv, imaginativ) sau de așa-numitele „gramatici psihologice" (ca de ex. *La Pensée et la langue* de F. Brunot, citată dealtfel de Vianu în *Estetica* [21]) considerate de P. Guiraud ca înrudite ele însele cu stilistica lui Bally.

Concluzia la care ajunge Vianu este că „structura empirică a timpului este perspectivală", cu alte cuvinte, vorbitorul nu resimte acțiunile pe care le exprimă într-un moment oarecare al timpului, în prezent, în trecut sau în viitor, ci privește trecutul din perspectiva prezentului (perfectul compus) viitorul din perspectiva prezentului (viitorul), viitorul din perspectiva trecutului (viitorul anterior) etc.

Structura perspectivală a timpului dezminte, după Vianu, reprezentarea timpului ca o linie. Argumentele principale invocate de el sînt trei :

1. structura perspectivală presupune că vorbitorul nu are niciodată sentimentul de a se afla în afara timpului, ci înăuntrul său ; or, numai o perspectivă frontală, a cuiva situat în afara timpului, ar permite reprezentarea acestuia ca o linie [23] ;

2. momentele timpului desemnate de timpurile verbale nu sînt fragmente omogene ale unui continuum ; structura perspectivală presupune eterogenitatea lor. Exemplul cel mai simplu îl reprezintă faptul că viitorul nu este contrapartea simetrică a trecutului. Viitorul, spune Vianu, nu este contrapartea simetrică a timpurilor preteritale, căci în timp ce acestea exprimă acțiuni care au avut loc efectiv în trecut, viitorul exprimă numai intenția, dorința etc. prezentă de a face anumite lucruri în viitor, o perspectivă de viitor a prezentului.

Din această cauză, diferența dintre timpurile preteritale ale indicativului și viitor este de fapt modală și un sistem gramatical „bine gîndit" ar trebui să țină seama de acest lucru ;

3. „raporturile care există între timpuri nu sînt raporturi de exterioritate, adică acestea din urmă nu sînt momente exterioare unele altora pe linia continuă a timpului" [24].

Este ușor să ne dăm seama că Vianu caută, apelînd la faptele de limbă, să demonstreze că timpul empiric, real, așa cum este dat cu adevărat în experiență, este analog cu durata bergsoniană. Deși Vianu nu leagă explicit propria sa concepție despre „structura empirică a timpului" de concepțiile lui Bergson, la sfîrșitul articolului el reproduce ideile lui G. Guillaume despre „cronogeneză" (geneza psihologică a reprezentării timpului) și, arătînd înrudirea dintre propriile sale considerații și cele ale lui Guillaume, identifică influența bergsoniană — nemărturisită — în ideile lingvistului francez.

Particularitatea articolului lui Vianu constă în aceea că el ajunge la concluzii apropiate de ale lui Bergson, dar *demersul* său este net anti-bergsonian, în măsura în care el caută să stabilească natura adevărată a timpului trăit, apelînd la *faptele de limbă*. Este știut că Bergson considera limbajul ca o piedică în calea cunoașterii adevărate, mai ales a vieții interioare, lucru relevat, dealtfel, chiar de Vianu în studiul său consacrat gînditorului francez [25].

---

[18] *Structura timpului și flexiunea verbală*, în *Opere*, vol. 4, p. 429.

[19] *Op. cit.*, p. 430.

[20] *Ibidem*.

[21] Vezi *Opere*, vol. 6, pp. 270, 439, 440.

[22] *Structura timpului...*, în *Opere*, vol. 4, p. 438.

[23] Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1936, p. 78—79.

[24] *Opere*, vol. 4, p. 441. Să ne reamintim că o însușire fundamentală a „duratei" bergsoniene este faptul că momentele ei nu sînt exterioare unul altuia, ci se întrepătrund.

[25] *Henri Bergson*, p. 11. După Bergson, arată Vianu, limbajul, datorită caracterului său pragmatic și social „ne ascunde lucrurile", împiedicînd mai cu seamă „cunoașterea vieții și a spiritului".

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1978

V. M. GLUȘKOV, Matematizarea cunoașterii științifice și teoria deciziei ; E. K. FEDOROV, De la descrierea naturii la protejarea ei ; B. M. KEDROV, Descrierea dialecticii prin metoda trecerii de la abstract la concret ; V. L. ALTUHOV, Antinomiile și calea eliminării lor din dezvoltarea cunoașterii științifice ; G. G. ȘLIAHIN, Despre rolul pozitiv al contradicțiilor în științe ; R. I. KRUGLIKOV, Despre organizarea structural-funcțională a creierului în procesul memorării ; V. G. HOROS, Despre curentele populiste în țările în curs de dezvoltare ; HEINZ PLAVIUS (R.D.G.), Realismul socialist și legătura sa cu alte metode artistice și figurative.

Nr. 2/1978

D. I. VALENTEI, Probleme ale controlului proceselor demografice ; D. M. GVIȘIANI, Probleme metodologice ale modelării dezvoltării globale ; B. M. KEDROV, Descrierea dialecticii prin metoda trecerii de la abstract la concret ; V. I. TOLSTÎH, Producția spirituală — problemă a materialismului istoric ; F. V. BASIN, A. S. PRANGHIȘVILI, A. E. ȘEROZIA, Despre efectul inconștientului în artă ; V. S. ROTENBERG, Diferite forme de relații între conștient și inconștient ; A. V. KABÎȘCIA, Cîteva probleme metodologice ale noțiunilor operaționale în sociologie ; A. G. MILEIKOVSKI, Adîncirea crizei generale a capitalismului și problemele globale ; M. B. MITIN, Criza raționalismului burghez și cunoașterea socială ; B. E. BÎRKOVSKI, Raze de lumină în tenebrele scolasticii ; I. K. MELVIL, Descartes și Spinoza despre începutul filozofiei.

Nr. 3/1978

A. G. EGOROV, P.C.U.S. — partidul comunismului științific, al marxism-leninismului creator ; G. O. ZIMANAH, Dezvoltarea conștiinței sociale a națiunilor socialiste și procesul de internaționalizare ; A. P. VLADISLAVLEV, Problema educației neîntrerupte în socialismul dezvoltat ; V. A. JITENEV, Comsomolul în socialismul dezvoltat ; V. A. AMBARȚUMIAN, V. V. KAZIUTINSKI, Revoluțiile științifice și progresul în cercetarea Universului ; L. M. ARHANGHELSKI, Natura normelor morale și dialectica dezvoltării lor ; A. M. MIKLIN, Conceptul dezvoltării și dificultățile explicării sale ; S. R. MIKULINSKI, Discuțiile științifice și dezvoltarea științei ; M. G. IAROȘEVSKI, Dezbaterea ca formă a comunicării științifice ; A. D. URSUL, Trăsături gnoseologice ale discuțiilor științifice ; G. V. BÎKOV, Tipologia discuțiilor științifice ; N. M. KEIZEROV, Ideologia și propaganda burgheză : noi tendințe în acțiunea lor comună ; A. N. GOLUBEV, Noțiunea de personalitate în etica lui V. Soloviev.

TEXT INEDIT

CARTEA DESPRE CARTE
(fragmente, I)

DE

EUGENIU SPERANTIA

Vorbind despre evoluţia scrisului, H. Steinthal observa, într-un pasaj, că există fatal dificultăţi în încercarea de a asigura legi naturale fixe unor fenomene în care intervine într-o oarecare măsură activitatea liberă a voinţei [1].

Fără a înfrînge, propriu-zis, „legile naturii", intervenţia activităţii voluntare omeneşti poate schimba mersul fenomenelor, poate răsturna ordinea lor, poate neutraliza unele condiţii cauzale, determinînd producerea altor efecte decît cele ce ar fi decurs fără de ingerinţa omenească. Ne amestecăm, astfel, în germinaţia, dezvoltarea şi reînsămînţarea plantelor, dirijîndu-le (desigur, tot pe baza unor „legi naturale" biologice) în sensul *finalităţilor* noastre. Determinăm fenomene de selecţiune, de adaptare, de mutaţiune organică sau funcţională care niciodată nu s-ar fi produs dacă am fi lăsat lucrurile să se desfăşoare după planul „naturii". Dar intervenţia intenţionalităţii omeneşti nu modifică numai aspectele şi procesele naturale : funcţiunile instinctuale, inerente şi originare în sistemul nervos omenesc, şi-au pierdut în cea mai mare parte stringenţa şi punctualitatea cu care se declanşează la celelalte vieţuitoare : intercedenţa tot mai insistentă a actelor conştiente, tot mai complicate, le-a dezorganizat, le-a demontat. La fel, toate funcţiunile şi toate prestaţiile omeneşti suferă necesarmente tot felul de acţiuni de jugulare, de înfrînare sau alterare, suferă travestiri, deviaţiuni, transformări, care le fac de nerecunoscut.

Aceleaşi deviaţiuni se pot observa şi în aplicarea legilor naturale ale evoluţiei expresiei fără ca ele să fie total înfrînte şi suprimate. Cu cît dezvoltarea şi complicarea expresiei face mai mult apel la actul conştient, intenţionat, deliberat, cu cît în formele avansate ale manifestărilor sale, în „Carte", se amestecă şi se împleteşte întreg jocul axiologic şi teleologic al vieţii sufleteşti, cu atît mai numeroase obstacole şi diversiuni vin să mascheze şi să amendeze aplicarea acelor legi generale pe care le-am descifrat în capitolul despre filogeneza expresiei".

Şi totuşi vestigii importante, trăsături neşterse din panta naturală a acestei evoluţii supravieţuiesc şi transpar la o atentă examinare, alcătuind uneori numai intermitenţe sau numai „membra disjecta" din tabloul primitiv. Din ele, — ca din nişte ecouri alterate şi fragmentate, — se poate citi însă adevărul că fenomenul „Carte" nu e cu totul degajat din corpul „expresiei" în genere, ci că, trecînd printre diguri şi parapete care-i determină meandre inedite, trecînd pe sub planşeuri sau peste zăgazuri care-i mută albia, evoluţia expresiei curge după aceleaşi legi generale, dar cu aparenţe capricioase, dictate de condiţiile pe care i le permite jocul finalităţilor complexe şi al intenţiilor deliberate şi organizate.

Deoarece *expresia* este *un act creator de valori*, deoarece *orice act creator de valori este o varietate a „muncii"* şi deoarece *„cartea" în întregimea ei*, atît în forma ei materială cît şi-n conţinutul ei spiritual, *este un produs al muncii*, urmează că istoria cărţii trebuie să se fi desfăşurat după aceleaşi legi, în aceleaşi etape şi în aceleaşi „sensuri". Cînd presupunem însă că desfăşurarea evoluţiei se urmează într-un *sens* asemănător şi sub aceleaşi legi, trebuie să ne dăm seama că totuşi, aici, coincidenţele nu pot fi impecabile, categorice şi neşovăitoare. Trebuie să ne dăm seama că, dacă ne găsim în faţa unui tip de expresie de grad avansat şi complex, nenumăraţi factori fortuiţi încarcă şi diversifică manifestările, atrăgînd deviaţiuni de la linia dreaptă a evoluţiei. Complicarea expresiei şi a limbajului merge paralel cu aceea a vieţii intelectuale, precum şi cu aceea a vieţii sociale. Acţiuni noi şi împrejurări noi pot pune formele superioare ale expresiei în situaţii pe care legile simple ale evoluţiei oricărei expresii nu le puteau nici conţine nici prevedea, pentru că în acestea se cuprind numai aspectele pe care le prezintă toate treptele, deci şi cele mai simple, — dar care pot fi întunecate, acoperite, obturate prin intervenţia factorilor noi şi a situaţiilor ulterioare.

[1] D. H. Steinthal, *Die Entwicklung der Schrift*, 1852, p. 47.

Cartea, ca ramură specială polizoică a expresiei, își are lumea ei aparte, își are viața și istoria ei proprie, în care aceleași legi ale evoluției dirijează mersul și aspectele. Valabilitatea acestor legi, dacă e învederată în domeniul *cărții*, își obține prin repercusiune o nouă confirmare pentru întreaga evoluție a expresiei, pentru întreaga evoluție a muncii și tehnicii, și primește, astfel, și mai largi probabilități pentru întreagă evoluția „lumii omenești". Cunoașterea legilor dintr-unul din aceste domenii ilumineză pe toate celelalte, trebuind însă, negreșit, să se țină seama de caracterele distinctive, de condițiile lor specifice.

De multe ori, în încercarea noastră de a nota modul în care legile generale ale expresiei se aplică în evoluția „cărții", s-ar putea să se pară cititorului că expunerea nu aduce nimic nou. Totuși, chiar în aceste condiții, urmărirea acestei simple aplicări a unor procese evolutive anterior stabilite constituie în același timp o metodă de sistematizare a considerațiilor istorice : urmărirea legilor evoluției filogenetice pune în evidență direcțiile necesare ale Istoriei, subliniază sensul Istoriei și deci înlătură impresia eronată a unui simplu hazard, a unui capriciu haotic și inaccesibil rațiunii.

Dezvoltînd și exemplificînd *legile filogenetice ale „cărții"*, avem deci ocazia ca în acest tratat despre „Carte" să parcurgem aspectele principale din istoria cărții în altă ordine decît aceea a simplei cronologii care numai constată dar nu explică.

LEGEA I (TRECEREA EVOLUTIVĂ DE LA „MONOZOIC" LA „POLIZOIC") :

Cu oarecare îngăduință s-ar putea spune că originea cărții se confundă cu originea scrisului. De aceea autorii care o studiază pe prima dintre ele, se văd adeseori obligați să înceapă prin a trata, oricît de sumar, despre cea de a doua. Bineînțeles, orice expresie grafică conține într-însa, embrionar, „Cartea". Dar și originile expresiei grafice se pierd în trecut, confundîndu-se cu genul simbolizărilor, al semnalizărilor și al gesticulației, despre care, totuși, nu putem spune că ar fi un fel de „cărți" în stare germinativă. Semnul grafic, trasat pe piatră, pe plăci de argilă, pe lemn, pe frunze, pe piei de animale, ori chiar pe piele omenească (și constituind atunci „tatuajul") poate fi atît de plin de înțelesuri, atît de elocvent, încît, hiperbolic, să poată evoca elocvența unei cărți. Dar semnul grafic, luat singular, izolat (ca și cuvîntul și chiar ca și fraza) e expresie monocelulară. Dimpotrivă, o carte e întotdeauna o structură complexă de tip polizoic, chiar dacă se poate rezuma într-o singură „idee", și chiar dacă titlul ei, rezumînd-o, e alcătuit dintr-un singur cuvînt O carte poate exprima o singură idee, dar, pentru ca să fie numită „carte", ea trebuie să dezvolte acea idee, adică, într-însa ideea trebuie să se fi segmentat în multiple generațiuni de procese mintale așa cum se regimentează celula embrionară spre a deveni ființa metazoară, polizoică. Cum nu poți confunda oul cu pasărea adultă, cum nu poți trata protistul, — o amoeba sau un paramoecium —, la fel cu celenteratul sau cu mamiferul, tot așa nu poți considera, decît printr-o expresie figurată, semnul grafic izolat ca pe o „carte", sau invers, cartea, ca pe un simplu „semn". Poli-ideismul constituie o trăsătură funcțională distinctivă a cărții. E trăsătura din care, tocmai, decurg anumite caractere morfologice. Dacă conținutul ei inteligibil este un șir de idei dezvoltate prin alte șiruri de idei dezvoltate, el nu poate fi *fixat* decît pe o multiplicitate de „pagini" (pagina, cum o arată etimologia probabilă a cuvîntului, fiind „unitatea de suprafață în care se *fixează* un conținut de semne grafice ; ea este, astfel, deținătoarea sau purtătoarea unui asemenea conținut). Termenul antic „volumen" (sul, rulou, înfășurare) evocă, de asemenea, extinderea mare a suprafeței scrise, extindere și înfășurare de care n-ar fi avut nevoie o scurtă însemnare ce încăpea pe o modestă „foaie".

Cînd vorbim însă despre conținuturi dezvoltate, despre marea extindere a unei scrieri, despre multiplicitatea „paginilor" și chiar despre polizoism, termenii aceștia sînt susceptibili de accepții elastice, relative. Desigur, noțiunea de polizoic are un sens foarte precis, fiind opusă noțiunii de monozoic. Dar polizoismul poate fi reprezentat prin ansambluri de foarte multe grade : procesul de proliferare a celulei inițiale poate duce pînă la realizarea tipului somatic al marilor mamifere, dar poate duce și la acela al spongierelor sau la al salpelor.

În privința aceasta, e știut că pe scara zoologică, tipurile cele mai avansate, adică cele a căror dezvoltare embriologică se efectuează printr-o mai amănunțită și îndelung repetată diviziune celulară, printr-o mai lungă serie de „generații" celulare, și deci printr-o mai pronunțată diferențiere a plasmei, sînt totodată cele a căror structură posedă cea mai mare unitate, în care funcțiunile organice converg într-o mai strînsă corelațiune. Diferențierea plasmei și a funcțiunilor necesită această centralizare și solidarizare pentru menținerea organismului ca un tot, pe cînd guvernarea regională e suficientă pentru structurile părților omogene între ele. Organismele de tip inferior ating proporții mari numai prin juxtapunere, prin înlănțuirea unei multiplicități de segmente asemenea sau a unei multiplicități de îndivizi înmuguriți dintr-o aceeași tulpină, dînd astfel sisteme

policentrice, pe cînd cele superioare au ansambluri unitare, sisteme monocentrice.

Oricît de prevenit ar fi cineva împotriva „biologismului", nu poate nega că „viața" nu își variază prea mult procedeele de la un regn la altul.

Astfel, în lumea „Cărții", este prea puțin probabil ca cele dintîi realizări de mari proporții să fi fost opere de tip monocentric. Într-adevăr, din evoluția tuturor literaturilor se poate constata că între primele scrieri voluminoase se numără două categorii : cele cu cuprins istoric-narativ și cele cu cuprins juridic-normativ. Cele cu cuprins istoric-narativ sînt, fie însemnări cronologice, înșirările unor fapte pozitive de interes colectiv, fie narațiuni legendare sau mitologice care se bucurau de un credit desăvîrșit în grupurile sociale în care circulau. Dar și unele și celelalte, dacă îngăduie o expunere oricît de prelungită și, deci, dacă pot fi consemnate în scrieri ponderoase se reduc, de fapt, la înlănțuirea și succesiunea unor mici unități de narațiune, a unor mici teme narative diferite, dar echivalente. Succesivitatea este circumstanța care dă totalului o aparență de unitate, iar nu raportarea directă sau indirectă la o idee centrală. Scrierile juridice-normative, de felul codului babilonian al lui Hammurabi sau de felul „Legilor lui Manu" al vechilor hinduși, sînt, de asemenea, *enumerări* de precepte ce merg uneori pînă la cele mai intime detalii ale vieții și pînă la cele mai mărunte cazuri posibile. Și lor le lipsește adevăratul caracter de organism monocentric, ci aparența de unitate le-o imprimă simpla înlănțuire a unor unități destul de ușor detașabile unele față de altele. Dacă voim să le găsim o analogie în domeniul vieții organice, ele seamănă izbitor cu viețuitoarele de felul salpelor sociale sau, în cazul cel mai favorabil pentru ele, cu anelidele, ale căror segmente pot să trăiască, eventual și după detașare. Există, negreșit, și scrieri cu caracter mixt : cele care conțin relatări narative ale unor evenimente legendare cuprinzînd uneori, presărate între ele, fie unele notificări normative, fie unele comentarii dogmatice. Acestea nu posedă însă, nici ele, o structură unitară, monocentrică, ci au același plan de construcție segmentar. Aci se plasează operele hinduse *Rig-Veda*, *Puranas* sau *Upanishadele*, ca și *Zend-Avesta* iraniană.

Cărți cu conținutul monocentric, în care ideile să fie organizate în jurul, în sprijinul și în temeiul unor idei centrale (sau într-ale unei constelații centrale de idei, în felul dialogurilor platonice sau în felul *Metafizicii* lui Aristotel) nu apar decît tîrziu.

Sensul evoluției scrisului în genere și al cărții în special, coincide, din acest punct de vedere, în mod indiscutabil cu cel arătat de noi în prima lege a evoluției „expresiei" : evoluția se dirijează de la emisiunile minimale spre cele masive, de la monozoic la polizoic, iar aci, cu mai multă precizie, se vede evoluția de la polizoicul segmentar sau policentric, la polizoicul monocentric.

Trecerea de la emisiunile grafice minimale la ceea ce poartă caracterul minimal de „carte" n-a putut fi decît foarte lentă și laborioasă : atîta vreme cît scrisul se află încă în formele pictografice, de felul celei a indigenilor Chippeway din America de Nord, sau chiar realizat după procedeele Wampumului irochez, el nu se pretează la construcții masive. Cu mijloacele timide, stîngace, ale primelor sale tentative, omul n-avea să debuteze prin opere monumentale și nici prin scrieri de „longue haleine". Nici intelectul nu este de la-nceput adaptat unei sforțări îndelungate, răbdătoare și statornice a atenției, indispensabile atît pentru a scrie opere de oarecare anvergură, cît și pentru a le citi. Condițiile materiale ridică și ele mari dificultăți chiar după ce scrisul devine mai simplu. Materialul utilizat, piatra, osul, sideful, scoicile, cornul, lemnul chiar, opun rezistență și se lucrează cu greu, mai ales cînd semnele grafice sînt complicate și rigide. Alte materiale ca papyrusul, coaja de bambus, pînza de in, țesăturile de mătase, pieile și, mai tîziu, pieile lucrate ca pergament (de prin secolul al II-lea a. Chr., dar luînd avînt mai ales în lumea bizantină) sînt destul de rare sau destul de scumpe [2]. Foile de palmier prezintă o suprafață prea îngustă, iar dacă textul pe care-l poartă a extins, aceste foi, înșirate pe șnururi împletite sau pe șuvițe de piele, constituie teancuri incomode, greu de purtat, greu de păstrat, greu de mînuit. Plăcile de argilă assiro-chaldeene, pe care textul se trasa ușor cînd erau încă moi, și care-l păstrau îndelung după ce se ardeau, sînt încă și mai incomode : un singur „exemplar" din Iliada, transcrisă pe asemenea material, nu s-ar putea transporta decît încărcat într-un furgon spațios. Toate aceste considerații constituie indicii elocvente despre faptul că, inițial, scrisul n-a putut fi folosit decît pentru scopuri mărginite, precum acelea ale corespondenței laconice, pentru interese de ordin juridic, pentru consemnarea unor formule religioase etc. Mărturii vechi confirmă ceea ce se poate ghici printr-o simplă deducție apriorică : astfel, un învățat chinez, Tieng-țe, care cunoștea istoricul scrisului și al literaturii

[2] Wuttke *(op. cit.*, p. 277) relatează că împăratul chinez Ciang-tang din secolul al XVIII-lea î.e.ns. pusese să i se scrie pe pereții băii sale o zicătoare înțeleaptă pe care voia să și-o amintească zilnic, iar împăratul *Wumung*, din sec. al X-lea î.e.ns., purta asemenea cugetări săpate pe armele sale și pe ustensilele domestice.

neamului său din cele mai îndepărtate epoci, declară că „cele dintîi cărți erau foarte scurte dar pline de înțeles". „Încă din mileniul al treilea înainte de Christos poseda China produse literare, chiar dacă nu poate fi încă vorba de cărți" — spune în același sens Svend Dahl [3]. Confecționarea cărților se îmbogățește însă în măsura în care, grație diferitelor modificări atribuite unor personalități de mare prestigiu, scrisul se perfecționează treptat, simplificîndu-și semnele, sporind combinațiile lor posibile și deci și puterea lor expresivă. Din epoca lui Kung-țe (Confucius), adică din secolul al VI-lea a. Chr., cărțile se înmulțesc considerabil în lumea chineză. Mari biblioteci încep a se forma. Dar operele de mare cuprins care se înfăptuiesc au tot caracterul segmentar: cronologii istorice, norme legislative, învățături morale și, — produs specific —, un fel de „dicționare" (care, se înțelege, nu puteau fi alfabetice, deoarece alfabetul nu există aci) în care se consemnau, în ordinea convențională dată semnelor grafice după elementele lor componente, diverse cunoștințe enciclopedice, juxtapuse spațial, fără o idee centrală și fără un fir conducător. Cărțile de tip polizoic dar monocentric, cărțile care se structurează după modelul „vertebrat" al ființelor cu sistem nervos cerebro-spinal, apar atunci cînd le permite și le cere însăși logica umană, ajunsă la mari performanțe de cugetare „consecventă" și „sistematică". Ele sînt prestația acelei trepte din evoluția vieții noastre, în care procesul mintal e capabil să se desfășoare eliberat de contingențele inedite ale luptei fiziologice cu mediul cosmic, capabil deci de susținut *evadări* din stringenta actualitate senzorială și motrice. Ele sînt posibile pentru că gîndirea însăși, cîștigîndu-și mari extinderi de conținut, tinde tot mai mult să-i dea acestui conținut o structură unitară, coerentă, vertebrîndu-și patrimoniul în măsura în care și-l elaborează.

Aceasta nu împiedică, totuși, ca în toate mințile individuale, în toate colectivitățile naționale și-n toate epocile istorice, formele superioare ale expresiei orale sau grafice să coexiste cu cele mai modeste, de toate gradele, după cum și procesele mintale de mare amplitudine și coeziune coexistă cu cele scurte, fugitive și sporadice.

Pînă azi și întotdeauna, cele mai multe dintre scrierile de mari proporții sînt și vor fi cele de tip segmentar: înșirări narative, istorice, enciclopedii, enumerări de norme juridice (cu sau fără comentarii, cu sau fără adnotări erudite) etc. *Digestele* lui Salvius Julianus din Roma imperială (sec. al II-lea) conțin 90 de „cărți", iar *Libri ad edictum* ale lui Julius Paulus conțin 78 de cărți. Azi, tratatele de Drept pozitiv se întind pe zeci de volume (de ex.: Troplong, *Drept Civil*, 27 volume; Demolombe, *Drept Civil*, 32 volume etc.). În materie istorică e suficient să menționăm opera unui scriitor chinez care în secolul I î.e.ns. a redactat o „Istorie" (desigur, o succesiune cronologică de narațiuni) cuprinzînd 943 de „caiete". Oricît de subțirele să fi fost acele caiete, opera e considerabilă, dar e în tot cazul ceva mai comod de realizat o asemenea lungă înșirare decît o scriere mai redusă ca număr de pagini, dar unitară și concentrată ca o *Critică* a lui Kant, ca *Origin of Species* a lui Darwin, ca *Philosophie de l'Art* a lui Taine, ca opera de căpetenie a lui Marx sau ca a lui Pareto. De aceea, scrierile de sinteză care redau desfășurarea arborescentă a unui mănunchi de idei centrale nu depășesc, de obicei, numărul de două sau trei volume. Poligrafii se recrutează, în genere, dintre istorici, deoarece mulțimea faptelor mărunte, de ordin individual sau colectiv, nu cer, pentru a fi încopciate segmentar în cărți numeroase și voluminoase, decît să fie pescuite cu răbdare în arhivele tuturor capriciilor și aventurilor omenești.

N-am pomenit în considerațiile noastre de mai sus decît operele datorate cîte unui singur autor. Cele colective este cu atît mai firesc să înfățișeze un caracter segmentar, ele constituind, de obicei, simpla însoțire materială a unor realizări de provenience diferite; fiecare capitol, fiecare articol oglindește o altă personalitate, izvorăște din altă structură psihologică (chiar dacă toți reprezintă același curent sau dacă aderă la o aceeași „concepție" generală a disciplinei respective). Există astfel de simple *colecții de fapte* care ating dimensiuni uriașe, precum: *Analele chineze din Kanton* (aflătoare la o bibliotecă din München) și cuprinzînd, în 3700 de caiete, o cronică ce a fost elaborată timp de șaptesprezece veacuri [4]. Asemenea lucrări nu pretind prea multă contribuție originală și nici excesivă ingeniozitate, ci, prin simpla înregistrare succesivă a cronicarilor succesivi, deci cu numărul de segmente ce i se adaugă mereu în coadă, „Cartea" crește automatic și indefinit ca cestodul. O trăsătură caracteristică a acestor opere (și, dealtfel, a celor mai multe dintre cele de structură segmentară)" este faptul că nu se cer citite dintr-un capăt într-altul, ci, fiece pasaj, fiece mică subdivi-

[3] Svend Dahl, *Geschichte des Buches*, (trad. din l. daneză de Lina Johnsonn), Leipzig, 1928, p. 8.

[4] Bogeng semnalează o colecție de scrieri canonice budhiste denumită *Tripitaka*, datînd din secolul al X-lea, conținînd 5000 de „tomuri", pentru a cărei „imprimare" s-au folosit 130 000 clișee de lemn (v. G. A. E. Bogeng, *Geschichte der Buchdruckerkunst*, vol. I, 1935, p. 107).

ziune are înțeles deplin, așa cum fiecare segment al anelidelor, al salpellor sociale sau al cestodului poate trăi indefinit, fără concursul capului. Așa cum am constatat-o în alt loc și din alt punct de vedere, cartea de „structură" vertebrată, monocentrică ocupă în regnul ei locul pe care în regnul animal îl țin mamiferele superioare, mai cu seamă Omul : pe cînd broasca poate trăi o lună de zile după ablațiunea creierului mare, cîinele poate rezista cam 2′ de ore, dar omul nici un minut : centrii cerebrali decid de viața ființei omenești așa cum ideile centrale guvernează înțelesul cărții de nivel superior.

LEGEA A II-A (TRECEREA EVOLUTIVĂ DE LA POLIVALENȚA SEMANTICĂ SPRE MONOVALENȚĂ):

Un început de confirmare pe care legea evoluției de la polivalență spre monovalență o primește în ceea ce concerne aplicarea ei în istoria cărții, se găsește în istoria scrisului în genere. „Il y a nécessairement plus d'idées que de signes" — spune *Vendryes*, vorbind despre scrierea ideografică, — et il faut conventionnellement attribuer à un même signe la valeur de plusieurs idées"[5]. Cînd scrierea evoluează de la ideografic spre alfabetic, întrebuințarea fiecărui semn consacrat încetează de a mai fi echivocă, ci devine, pentru cele mai multe cazuri, unică și exclusivă.

Un interesant fenomen analog se produce în istoria tiparului, în epoca „brevelor", a „cărților-bloc" și chiar, cîtăva vreme după apariția literelor mobile : traducerea germană din 1470 a Bibliei, tipărită de *Phlanzmann* în Augsburg, este prima tipăritură a acestui text însoțită de ilustrații. Dar, cum relatează *Schottenloher :* „adeseori una și aceeași ilustrație are de îndeplinit aici cele mai diferite roluri ; astfel unul și același chip de bătrîn cu turban, înfășurat într-o haină lungă, reprezintă pe fiecare dintre profeți, chipul tineresc cu lungi bucle blonde și cu o coroană pe cap reprezintă pe toți regii despre care vine vorba...". În *Viața sfinților* a lui Günther Zainer (continuă același autor), „o aceeași înfățișare a decapitării unui sfînt e folosită identic pentru 14 sfinți ; în tipăritura luxoasă a maestrului Lukes Brandis *Rudimentum noviciorum* din anul 1473, cu un același chip de om care scrie se arată toți înțelepții greci antici," iar altădată cele mai diferite orașe, cu același clișeu de lemn. În *Cronica Sfîntului oraș al Coloniei*, tipărită de Johann Koelhoff, sînt de asemenea redate tot felul de orașe, edificii și portrete prin aceleași ilustrații, astfel același clișeu de lemn apare și pentru scena construirii Turnului lui Babel, și pentru întemeierea Jerusalimului, a Romei, a Augsburgului și a Lübeckului"[6]. Omotipia aceasta este un fenomen analog omonimiei verbale (în toate limbile, dar mai ales în cele primitive și în limbajul copiilor) și polifonia semnelor grafice în sistemele inferioare, cum s-a constatat în scrierea ieroglifică, în cea cuneiformă și cum pare a fi existat pînă și-n cea latină etc.[7]

În exemplele de mai sus se poate observa că o expresie nu poate fi mono- sau polivalentă decît întrucît e privită ca avînd o

[5] Vendryes, *op. cit.*, p. 378. În același sens : Karl Faulmann : „În der Urzeit, waren Zeichen, Begriff und Laut unzertreulich verbunden, aber das Zeichen war vieldeutig, der Begriff vielseitig und der Laut unklar" (*Illustr. Gesch. d. Schrift.* 187, p. 189 etc.).

[6] Schottenloher, *op. cit.*, p. 34—35 ; Svend-Dehl, *op. cit.*, p. 86.

[7] Vendryes, *op. cit.* ; loc. cit. ; Ph. Berger, *op. cit.*, p. 97, 157 etc. Psihologicește se poate face o apropiere între procedeul întrebuințării aceluiași clișeu pentru reprezentarea mai multor persoane sau a mai multor întemeieri de cetăți și fenomenul folcloric de explicare prin aceeași geneză și aceeași legendă a unor personagii sau a unor cetăți diferite. Legenda supraviețuirii lui Barbarosa se găsește reeditată adeseori, aplicată altor personagii. *Lenormant* a arătat larga răspîndire a credinței într-un diluviu original, dar personagiul salvat cu familia sa într-o oarecare îmbarcațiune nu este totdeauna același, ci după tradiția chaldeeană este regele Xisuthros sau Sisthros, sau Patriarhul Hasiastra ; în legenda iraniană e Yima tatăl omenirii ; în legile lui Manu e Manu însuși ; după tradiția tesalică e Deucalion, iar după cea arameană e Deucalion Sisythée, pe cînd în Mexicul precolombian eroul e Coxcox, Teocipactli sau Tezpi (v. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1880, p. 383—491). Același autor a arătat analogiile dintre diverse legende privitoare la fundarea, prin crimă sau prin jertfă a unei persoane, a marilor cetăți sau a unor celebre sanctuare (*idem*, p. 143—173). Legenda meșterului Manole, răspîndită sub diferite variante în peninsula Balcanică, intră și ea în cadrele aceleiași teme. E de remarcat că, pe cînd în cazurile acestea avem a face cu o aceeași temă atribuită unor persoane diferite, există în folclor cazul invers, pus în lumină de *Th. D. Sperantia*, cazul „acumulării atributelor", al atribuirii a felurite atribute sau acțiunii, unui același personaj, unui același nume de erou (v. Th. Sperantia, *Mioriția si călușarii, urme de la daci*, 1914, p. 113—120. Autorul face o apropiere între fenomenul acesta și acel al „selecțiunii naturale", considerîndu-le ca procese identice, unul pe plan biologic iar celălalt pe plan folcloric).

existență subordonată unui ansamblu funcțional. Un cuvînt e o simplă articulație a frazei și există, adică este folosit și pronunțat, numai întrucît servește sensului general pe care-l deține fraza. De aceea omotipia ilustrațiilor, de care vorbeam, ca și omonimia termenilor lexicali sau ca și polifonia semnelor grafice, amintește multiplicitatea întrebuințărilor pe care, în evoluția tehnicii, le prezintă uneltele primitive, dar și multiplicitatea funcțiunilor fiziologice ale unui același organ, insuficient specializat, în viața organismelor inferioare.

Cartea însă, cartea ca expresie culminantă, care în „regnul" ei deține același loc pe care omul îl ocupă în lumea animală, cartea are o existență de-sine-stătătoare, auto-telică, iar complexitatea cuprinsului său îi acordă o deplină specificitate, care pare a o scoate din regula generală (sau aproape generală) a evoluției de la polivalența semantică spre monovalență.

Cum ar putea o carte, fie ea oricît de primitivă, luată în întregimea textului său, să comporte sensuri diferite, după împrejurări? S-ar putea oare ca în textul în care unii cititori citesc un tratat de terapeutică, alți cititori să citească o cronologie, o problemă de geometrie sau un roman de aventuri? Pusă chestiunea sub forma aceasta, ea nu suferă nici o discuție, căci soluția afirmativă apare ca iremediabil absurdă.

Totuși, dacă întrebarea de mai sus ar fi formulată în alți termeni, ea ar putea sugera oarecari tentații: nu se întîmplă oare ca unele texte să fie susceptibile de mai multe interpretări? Nu există conținuturi de carte care, parțial sau integral, să posede un înțeles vădit echivoc?

În această privință, să ne amintim de înclinarea pe care o au popoarele tinere (adică „culturile" tinere) pentru alegorie, pentru parabolă. Nu este oare textul alegoric o confecțiune care, ca și unealta primitivă, împlinește „à tour de rôle" funcțiuni diferite?

S-ar putea observa că invenția și redactarea alegorică nu sînt un fenomen de aceeași natură cu omonimia, deoarece echivocitatea polifonică a unui cuvînt cu accepții variate nu e, în mod normal și curent, consecința unei acțiuni intenționate. Dar intenționalitatea nu poate fi un criteriu distinctiv aici, deoarece și-n cazul omonimiei ca și în cazul omotipiei, nevoia de a învinge indigența de mijloace expresive este factorul hotărîtor, indiferent dacă recurgerea la mijloace similare s-a efectuat în mod deliberat sau nu. Indigența este o piedică oarecare și asemenea piedici se pot ridica și în cazul voinței de a exprima un ansamblu conceptual mai complex: fie că e vorba de un conținut mintal care, față cu mijloacele expresive și pentru agentul emițător, apare ca inefabil, fie că intervin unii factori eterogeni (precum interdicțiile sociale, precum *impenetrabilitatea* mintală a destinatarilor etc.).

Ceea ce ne-ar putea împiedica să aliniem echivocitatea semnificațiilor alegorice a unor texte în rîndul fenomenelor de polivalență semantică, este faptul că dintre sensurile unei alegorii, unul este sens secundar, aparent, iar altul este sensul principal, dar disimulat. Autorul sau propagatorul unui text alegoric, cînd e conștient de această calitate a textului îl debitează cu intenția de a le sugera pe amîndouă, pe cînd niciodată cel ce folosește un termen polivalent nu o face cu un astfel de scop, ci vizează un singur sens anumit (afară de cazul cînd urmărește nu atît expresia cît „jocul" de cuvinte).

Se ridică însă întrebarea dacă, totuși, dintru-nceput, povestirile echivoce nu au fost cumva compuse printr-un alt proces de creație decît emisiunile raționale și univoce care sînt familiare timpurilor istorice.

De fapt, raportul dintre „semn" și „sens", apărut minții omenești odată cu invenția expresiei intenționate, adică a limbajului, a constituit pentru inteligența rudimentară un fapt atît de impresionant, încît nu numai că a învesmîntat „semnul" într-o luminozitate *magică* și *miraculoasă*, dar a creat și înclinarea de a vedea în orice „formă" un „semn". Caracteristica oricărui semn este de a se preta unei duble apercepțiuni: aceea a aspectului direct și aceea a sensului său convenit, adventiv. De aici decurge tendința de a acorda tuturor formelor și pozițiilor lucrurilor din natură semnificații revelatoare și profetice. Această tendință se întîlnește cu atît mai frecvent și mai insistent și cu o atît mai mare încredere, cu cît ne urcăm spre epocile mai îndepărtate. Astrologia, arta augurilor și aruspiciilor nu sînt decît încercări de a *citi* sensuri oculte în raporturile de poziție ale realității sensibile, tot ca și chiromancia sau cafeomancia, atît de acreditate și azi în unele cercuri. Tendința de a interpreta visele, silințele preoților din Dodona de a „înțelege" ceva din foșnetul stejarului sfînt, ca și credința vechilor perși că pot descoperi „sensuri" în nechezatul cailor, nu sînt decît cîteva din nenumăratele variante ale aceluiași fenomen psihologic. Mai cu seamă produsele imaginației, cu cît sînt mai aberante, mai lipsite de frîna logicii și a confruntării cu datele simțurilor, apar, asemenea visurilor, ca niște comunicări importante, zăvorîte într-un limbaj secret a cărui cheie rămîne de găsit. De multe ori, în societățile cu mentalitate primitivă, spusele nebunilor sau ale bolnavilor în delir sînt privite ca inspirate și ca purtătoare ale unor mari adevăruri tainice care nu așteaptă decît descifrarea.

În formele ei inferioare, lipsite de controlul și inhibiția logică, gîndirea umană,

dibuie şovăitoare, împovărată de puterea imaginaţiei. E firesc, deci, ca şi eventualele „texte" pe care le creează o asemenea gîndire, să oglindească aceeaşi factură intelectuală polivalentă şi să se preteze, ca orice produs multi-figurat, la cele mai variate interpretări.

Textele sibiline sînt o caracteristică eflorescentă a trecutului, de o provenienţă care de multe ori trece, cu siguranţă, mult înapoi, dincolo de aurora timpurilor istorice. Începînd cu oracolele pythiace, codificate, după legendă, de Mussaeus de Bacis şi de sibylla Erythreea, — trecînd de cărţile sibiline ale Romei şi pînă la „oracolele sibiline" din primele secole ale erei noastre, istoria aminteşte de multe alte „cărţi", cu enigmatic, deci *polivalent*, cuprins. Tradiţiile ezoterismului (pe care un literat francez a brodat ingenioase fantezii, ademenind excesiv credulitatea semidocţilor contemporani) au existat, totuşi, deşi într-o succesiune mult mai incoerentă, mai lipsită de sistem şi de continuitate. Ezoterismul doctrinei pitagorice nu e negat de nimeni. Cel al doctrinei platonice, deşi se poate să nu fi fost intenţionat de autorul ei, este extras şi accentuat de spiritul gîndirii neoplatonice şi trebuie să fi luat naştere printr-o recrudescenţă pitagoriciană [8]. La rîndul său, pitagorismul conţine, după toate probabilităţile, importante elemente orfice (dogma nemuririi, a transmigraţiunii sufletelor, a palingeneziei universale [9], strîns înrudite cu misterele eleusine, egiptene şi hinduse pe care, dealtfel Pythagora, el însuşi, se poate să le fi cunoscut îndeaproape [10]. Suflul care străbate toate aceste doctrine e de sursă religioasă. Iar această provenienţă a sa îi dezvăluie rădăcini de o incalculabilă vechime [11]. Urmează că prestaţiile de tip sibilic trebuie să fi fost predominante în cele mai vechi „cărţi" [12]. Legendele cosmo- şi teo-gonice, ritualurile, credinţele şi „Weltanschauung"-ul celor mai vechi minţi omeneşti sînt imposibil de desprins din atitudinea poetică, iar produsele poetice, cu turnura lor metaforică, constituie materialul cel mai apt de a primi accepţii polivalente. După cum însuşi cultul eleusin e susceptibil de cel puţin două interpretări : o glorificare a fertilităţii pămîntului, de o parte, iar de altă parte o evocare solemnă a imortalităţii sufletului [13], textele care se raportau la aceste „mistere", şi pe care hierofanţii şi întreaga categorie a iniţiaţilor trebuiau să le cunoască, nu pot să fi avut decît acelaşi caracter echivoc. Dealtfel întreaga simbolică, inseparabilă de ritualurile vechilor religii, indică polivalenţa semantică a cărţilor lor sfinte care la fiecare pas impune o intervenţie exegetică ce nu e întotdeauna uşoară. E lucru destul de frecvent ca un asemenea text „sfînt" să nu comporte o simplă interpretare „ad litteram". Şi chiar atunci cînd dogma nu acceptă alt sens decît pe cel direct, prea adeseori se manifestă totuşi, între credincioşii cei mai însufleţiţi, tendinţa unei traduceri simbolice a tuturor evenimentelor relatate, a gesturilor sau spuselor diferitelor personagii, sau chiar a normelor şi prescripţiilor referitoare la viaţa practică.

Întemeiaţi pe aceste considerente, putem presupune că, întocmai ca primele figuraţii grafice, al căror sens geme de „aluzii", de virtuţi magice şi de virtualităţi asociative, — la fel, primele texte, ocazionate, cerute, condiţionate, mai ales, de tonul predominant mistico-religios al gîndirii, n-au putut avea decît acelaşi încărcat potenţial semantic.

Se poate însă observa că, într-un asemenea stil de viaţă sufletească, nu se mai presupune cu aceeaşi certitudine întîietatea unui sens anumit, profund şi cardinal, mascat sub un alt sens, direct şi auxiliar. Sensurile sibiline sînt mai curînd alternative sau disjunctive, iar nu coordonate, iar faptul acesta apropie şi mai mult polivalenţa cărţii primitive de omonimia aparatului lingvistic. De altă parte, deşi nu poate fi vorba aici de o sărăcie a „vocabularului", împrejurarea care creează polivalenţa textelor sibiline şi alegorice ale începutului oricărei literaturi se reduce tot la o sărăcie, la indigenţa mijloacelor expresiei. Polivalenţa instrumentelor manuale primitive e datorită, şi ea, unei indigenţe momentane a inventivităţii tehnice de prea recentă carieră, suportată şi întreţinută de condiţiile restrînse, prea puţin variate ale activităţii de muncă (ale modurilor de reacţiune faţă cu mediul). Polivalenţa textelor alegorice primitive decurge, de asemenea, din indigenţa creaţiunii *stilistice*, din folosirea aceloraşi construcţiuni pentru exprimarea unor raporturi mintale diferite.

Dar o altă serie de observaţii poate completa pe cele de mai sus.

---

[8] Th. Gomperz, *Griechische Denker* (ed. III-a), Erster Band, 1911, p. 68.

[9] S. A. Byk, *Die vorsokratische Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1876. Erster Theil, p. 1—24 ; Léon Robin, *La pensée grecque*, 1923, p. 82—220.

[10] Diogenes Laertius, Lib. VIII, 2—3.

[11] În *Religions de la Grèce ancienne*, Maury afirmă o izbitoare analogie între cultul eleusin şi anumite credinţe şi ritualuri ale vechiului Egipt, ţinînd de cultul lui Osiris.

[12] *Ibidem.*

[13] Erwin Rohde respinge existenţa originară a unei a doua interpretări (*Psyché*, cap. VI/3) dar nu neagă existenţa unor interpretări foarte variate, cum dealtfel nu poate nega înrudirea dintre cultul eleusin, cultul tracic al lui Dionysos, religia dionysiacă din Grecia, orfismul şi eschatologia egipteană.

Viața practică, în care gîndirea este direct remorcată de acțiunea imediată și de contactul imediat cu lucrurile, adică cu datele simțurilor, își rezervă întotdeauna un limbaj adecvat, mai puțin accesibil alegoriei, pe cînd încercările de zbor speculativ lasă loc larg acestei evadări din corsetul logicii riguroase. Chiar mintea unui gînditor modern, disciplinată cu strictețe prin gimnastica matematicii și familiarizată cu cercetarea științelor pozitive e totdeauna pîndită de riscurile unei alunecări în poezie, în reverie, în utopie. Cu atît mai mult, primitivul, lipsit de această armură, de îndată ce se desprinde de datele imediate ale simțurilor și îndrăznește să se aventureze în generalizări, în abstracțiuni, în căutare de îndepărtate explicațiuni ipotetice, e răpit vertiginos de vîntul imaginației sale aprinse.

Louis Weber, într-o carte pe care am mai amintit-o, a susținut că evoluția gîndirii și „culturii" umane se desfășoară printr-o continuă și repetată alternare între fazele de gîndire practică și cele de gîndire speculativă, fiecare dintre ele avîndu-și momente excedentare de supremație și imprimînd unei întregi epoci pecetea sa evidentă. Dacă într-adevăr ele se succedă alternativ, aceasta rămîne să se mai verifice, iar dacă s-ar confirma, rămîne să se explice. Dar ceea ce, în mod cert, rămîne în picioare din construcția lui L. Weber, este caracterizarea celor două feluri de gîndire și caracterizarea modurilor în care influențele lor rămîn întipărite în creațiile umane. Chiar alternative dacă sînt în paroxismele lor, niciuna nu încetează deplin ci, pe oricare dintre ele o găsim întotdeauna actuală, o găsim ca pe o facultate vie, numai intensitatea și rolul putîndu-i oscila.

Alături de gîndirea de tip alegoric există întotdeauna și gîndirea de tip realist. De aceea, alături de stilul sibilin, trebuie să fi existat întotdeauna și expresia sobră, precisă. Și viceversa : scrieri sibiline circulă încă și azi în epoca limbajului matematic, aplicat în fizică, în chimie și-n psihologie. Adeseori, mai cu seamă textele vechi cuprind amestecate cele două tipuri de produse, așa cum tot amestecate, împestrițate sînt și dispozițiile mintale.

Nu putem ști dacă ambele au putut să ocazioneze de la-nceput înregistrări grafice și în special dacă au putut ocaziona înregistrări grafice complexe, care să îndeplinească condițiile minimale pentru a putea fi situate în regnul „cărții". Textele pe care le cunoaștem sînt toate relativ recente. Nu știm ce caracter au avut cele mai vechi texte confecționate care n-au fost conservate. Judecînd după producția „literară" a primitivilor care posedă sisteme grafice, scrisul de mai mari proporții pare a fi fost solicitat la început mai mult de preocupările cotidiene locale și colective ale micilor unități sociale. Dar socialul primitiv, fiind întotdeauna condiționat și încadrat în conceptele magico-religioase, trebuie să fi apărut ca un produs al gîndirii speculative-alegorice și să fi îmbrăcat necesarmente haina „sibilină", polivalentă.

Părăsind, însă, acest gen de producție asupra cărora nu putem vorbi cu o desăvîrșită siguranță și luînd în atentă considerare literatura primitivă redactată, cel puțin parțial, în stil direct, sobru, mai mult ori mai puțin precis, putem constata și aici un fenomen care prezintă mari afinități cu polivalența instrumentelor și organelor primitive, adică cu posibilitatea fiecăruia dintre ele de a răspunde la cît mai multe cerințe și de a servi succesiv în mai multe împrejurări diferite.

În numeroase „cărți" care ne-au parvenit din trecutul cel mai îndepărtat, sau care marchează începuturile unei „culturi", se poate constata prezența unei mixturi de conținuturi eterogene. Primele cărți mari par a fi fost, de obicei, niște întinse și bogate „miscellanea" : niște „organe" care intrau în funcțiune spre a răspunde la foarte variate exigențe ale spiritului. Astfel, *Vendidad*, scriere căreia unii autori îi atribuie o vechime de aproape 4000 de ani, e principala carte din cele ce formează colecția Zend-Avesta a cultului lui Zoroastru, și servește, pe rînd, drept cosmogonie, drept cod civil și criminal, drept călăuză pentru creșterea și îngrijirea ciinilor și, intercalate între diverse narațiuni mitologice, mai cuprinde sfaturi pentru evitarea impurității, norme de morală și politețe, informații astronomice, noțiuni de medicină și de istorie legendară a medicinii, înșirări ale regulilor ceremoniale și sfaturi foarte detaliate despre chipul cum trebuiesc tăiate unghiile și părul. Destinația conținutului nu e, deci, diferită numai de la capitol la capitol, dar chiar în cadrele aceluiași capitol, în cadrele aceluiași „fargard".

În *Legile lui Manu*, de origină ceva mai apropiată (părerile autorizate variază între secolul al IX-lea și al XIII-lea înaintea erei noastre) se cuprinde un rezumat al cosmogoniei hinduse, prescripții juridice civile și penale, reguli morale, ritualuri de purificare și expiațiune, reguli de conduită ale diverselor caste, iar partea finală conține principiile transmigrațiunii sufletelor, principiile axiologiei hinduse, unele explicații psihologice și cîteva revelații asupra fericirii cerești. Deși ceva mai puțin eterogenă decît *Vendidad*, cartea aceasta se aseamănă, și ea, unui instrument primitiv adaptabil mai multor întrebuințări, ca și arcul care devine liră și care, în formă miniaturală servește ciobanilor drept cuțit pentru unele dintre produsele lor lactate

Exemple de acest fel se pot cita indefinit.

Cele mai multe din scrierile străvechi sînt ori culegeri ori cronici, și chiar din aceasta decurge adeseori lipsa de omogenitate a conținutului lor. Într-adevăr, am arătat mai sus că scrierile acestea prezintă o structură segmentară, asemănîndu-se vieţuitoarelor de tipul salpelor sau anelidelor, spre deosebire de sistemele monocentrice care amintesc ființele al căror organism și ale căror procese fiziologice sînt subordonate unui sistem nervos cerebro-spinal. Juxtapunerea unei succesiuni de texte mărunte le destinează fatal unei multiple „întrebuinţări"; fiecare satisfăcînd alt „tonus" sufletesc. Sudarea elementelor componente într-un tot continuu și sistematic nu este o prea insistentă preocupare a celor vechi. Astfel, între operele atribuite lui Kung-ţe (Confucius, secolul al VI-lea î.e.ns.) cea numită *Shi-king* conține vreo trei mii de poezii; cartea sa cea mai însemnată *Chan-tin* (Primăvară și toamnă) e o cronică întretăiată de maxime și sfaturi, iar *Shu-king* cuprinde istorie, politică, strategie, muzică și astronomie. *Rig-Veda* indiană (al cărei conținut datează din epoca cuprinsă între sec. al XIV-lea și al IX-lea î.e.ns.) conține imnuri, legende eroice, considerații teologice, prescripții rituale, dar și cîntece cu caracter cu totul profan. *Mahâbhârata*, cu toată unitatea relativă pe care i-o dă succesiunea faptelor narate, cuprinde mari digresiuni, ca *Bhagavad-Gita* (Cîntecul Dumnezeirii) alcătuită din 18 cînturi, sau ca poemul zeiței „Sâvitri", în 7 cînturi. Or, aceste digresiuni, sau schimbări de direcție, cu cît sînt mai numeroase și mai lungi, imprimă textului un tot mai accentuat caracter „miscellaneu". Și e incontestabil că un același caracter îl prezintă și Vechiul Testament, colecție de scrieri diverse ca sorginte și conținut. Chiar și cele cinci cărți care constituie Pentateucul au un fond foarte eterogen. Dealtfel, „canonul", adică programul sau lista cărților care formează *Biblia* a fost obiectul unor lungi controverse și divergențe de vederi, deoarece celor ce au fost vreodată cuprinse sub această denumire nu li s-a recunoscut întotdeauna aceeași autenticitate, validitate și autoritate. Sînt multe texte considerate azi ca apocrife, dar care alteori s-au bucurat de favoarea unora dintre credincioși, iar pentru soluționarea disputei a trebuit ca Biserica să ia poziție, în mod decisiv, prin cele cîteva concilii (Hipona, Cartagena, Trentin). Această polivalență a începuturilor stă, dealtfel, într-o strînsă consecvență cu caracterul policentric de care am vorbit cu prilejul expunerii primei dintre *aceste legi filogenetice ale cărții*. Deși fără unitate de subiect, *Biblia* prezintă un oarecare progres, sub acest raport, deoarece atît Noul cît și Vechiul Testament, texte cardinale din punctul de vedere dogmatic, conțin totuși fiecare o netă unitate de atitudine religioasă.

Dacă părăsim antichitatea și venim mai aproape, la noua cotitură de drum pe care o aduce invenția tiparului, reîntîlnim fenomenul *relativei polivalențe* a cărților (nu al polivalenței ansamblului lor solidar ca în scrierile sibiline, susceptibile de interpretări multiple, ci al polivalenței datorite diversității conținutului). *Biblia*, în primul rînd, apoi altele, cum erau „almanahurile" anuale („magazine" ale epocii, inventate odată cu tiparul) a diferite specii ale expresiei grafice complexe, de tip segmentar și de polivalență succesivă, sînt cele mai caracteristice, — și de aceea cele mai populare —, între cărțile care circulă la începutul noului ev al cărții.

Trebuie totuși aici să insistăm din nou asupra faptului, remarcat la începutul acestui capitol, că în formele superioare pe care le atinge expresia, condițiile producerii și confecționării sale nu mai pot rămînea tot atît de simple și lineare ca în stadiile incipiente. Astfel, de pildă, între cărțile cele dintîi care se tipăresc și se caută cel mai mult, se numără *Donatele*, tratatele de gramatică, imitate după vechiul autor Aelius Donatus (de pe la mijlocul sec. IV). De altă parte, curînd se tipăresc cu mare entuziasm scrieri ale autorilor clasici latini, opere care n-au în factura lor nimic din caracterele unui gîngurit de copil. Tiparul este, într-adevăr, o nouă formă de expresiune și, ca atare, trebuie să treacă într-o oarecare măsură, prin aceleași trepte de dezvoltare, să evolueze în același sens, sub aceleași legi, ca oricare alt tip de expresiune, — dar aceasta, cum am spus, nu implică o absolută coincidență fără rezerve. Cartea tipărită este, firește, un nou tip de expresiune, dar în același timp ea este și produsul unui nou procedeu tehnic, care e tiparul. Aceste posibilități noi, deschizînd drumuri noi unor conținuturi care altădată nu puteau fi exprimate în conformitate cu toată destinația lor (cu tendința de universalizare), ca orice tehnică nouă, are particularitatea de a se întoarce, de a reveni spre a relua și elabora conținuturile vechi care nu s-au putut încă folosi de avantajele noilor procedee. Atîtea opere de mult create, intră sub acțiunea tiparului, fără a avea nevoie acesta să aștepte o trecere gradată de la conținuturile cele mai primitive, pînă la cele mai înalte. Această transpunere și utilizare a achizițiunilor vechi în formele noi este conformizarea la aceeași lege a evoluției tehnicii, în baza căreia forma cuțitului sau a vîrfului de lance din silex, treptat și îndelung adaptată, perfecționată și cizelată de la începutul paleoliticului pînă la finele neoliticului este de la începutul perioadei bronzului integral transpusă în bronz, cu toate adaptările și perfecționările cucerite pînă atunci.

În evoluția dreptului, am arătat altădată existența unei legi a adaptării noilor

instituții la vechea mentalitate, valabilă tot ca și inversa ei: adaptarea vechilor instituții la o mentalitate nouă. Analog, în evoluția cărții, după cum primele tipărituri căutau să imite cît mai fidel aspectul cărților manuscrise, păstrîndu-le nu numai forma caracterelor și a paginației, ci și detaliile ornamentale (așa încît Biblia cu 42 de rînduri pe pagină a lui Gutenberg era aproape imposibil de deosebit de cărțile manuscrise), la fel, utilizînd toate cuceririle tehnicii grafice, conținutul conceptual realizat pînă atunci nu era să fie părăsit, ci urma să fie îmbrăcat în haina cea nouă. Dar tendința primară a grafismului de a reedita calități *polivalente* de îndată ce i se schimbă tehnica, se lovește și se neutralizează parțial de către continuitatea progresului mintal, prin perseverenta păstrare și propagare în timp a creațiilor spirituale mai avansate.

Cele două aspecte destul de șovăielnice sub care, în istoria cărții, se aplică legea evoluției de la polivalent la monovalent, nu sînt decît reapariții atavice tîrzii ale legii specializării organelor. Funcțiunile pe care aceste organe le servesc sînt însă procese de gîndire care, evoluînd și ele, se ramifică și se diversifică arborescent, pretinzînd, fiecare la rîndul său, organe specializate. Dezvoltarea și autonomia artelor, științelor și a filozofiei din gîndirea și conduita de tip mistico-religios a începuturilor, nu se putea întoarce înapoi atunci cînd grafismul și-a găsit calea inedită a tiparului, iar polivalența produselor proaspătului procedeu tehnic apare numai atît cît o permite epoca.

LEGEA A III-A (TRECEREA EVOLUTIVĂ DE LA MONOMORFISM SPRE POLIMORFISM)

După cum modalitățile grafismului, pornind toate dintr-o sursă analoagă, din imprimarea, păstrarea și interpretarea urmei pasului sau a mișcărilor mîinii, s-au înmulțit progresiv diversificîndu-se, la fel s-au înmulțit și diversificat modalitățile de amănunt ale execuției cărților, modalități privitoare la alegerea și confecționarea corpului „pasiv" (sau „obiectiv"), la alegerea și confecționarea corpului „activ" (sau „subiectiv"), la formele sau aspectele semnelor, modalităților juxtapunerii lor în ansambluri mai mari etc.

De aceea cartea apare în diverse locuri și timpuri sub aspecte atît de diferite.

Privind înăuntrul aceleiași varietăți („volumen" din papyrus sau din pergament, codex de pergament, de hîrtie sau de mătase, tablete cerate, tablete de argilă sau de metal etc.) și abstracție făcînd de diferențele aspectului material, constatăm, apoi, că inițial, cartea este emisă într-un exemplar unic care nu e susceptibil de reproducere sau „copie" decît în mod ocazional. Reproducerea proliferată devine, mai tîrziu, un fenomen frecvent și *obișnuit, dar nu la mari proporții decît* cînd apar mijloacele tehnice expeditive. Inițial însă, fiecare carte, ca expresie care se păstrează într-un exemplar original, e singura în genul ei și în forma ei. Multiplicarea prin copii manuale sau prin tipar este, și ea, modalitatea trecerii de la monomorfism spre polimorfism.

Într-un al treilea sens, putem considera tipul de „funcțiune" căruia cartea îi servește drept organ, putem privi, cu alte cuvinte, cartea ca *unitate de conținut* al textului, indiferent de numărul exemplarelor în care e reprodus. Și în acest sens, evoluția de la monomorfism la polimorfism este o realitate elementară. Evoluînd arborescent, diversificîndu-se în „genuri literare", care se confundau la început, toate, fiecare ramură nouă — desprinzîndu-se din tulpina originară și dobîndind o existență autonomă — a trebuit să-și găsească mai întîi expresia într-o primă încercare: *primul* tratat de astronomie, *primul* tratat de politică etc. Dar, curînd după el, dacă nu simultan, au putut să se ivească, din altă sursă, alte tentative de același gen, aflate între ele într-un raport analog cu acela *dintre două sinonime* ale aceleiași semnificații, germinate în mediu diferit și-n împrejurări diferite, sau ca acela dintre două „instrumente" de tip diferit, răspunzînd unei aceleiași nevoi de acțiune.

LEGEA A IV-A (LEGEA PARCIMONIEI ÎN FILOGENEZA CĂRȚII)

Fiece schimbare intervenită în alegerea materialului ce servește drept corp activ sau pasiv, fiece amendare a procedeelor de confecționare a cărții sau de multiplicare a textului, se explică prin căutarea *obținerii unui* maximum de realizări printr-un minimum de sforțare.

Tabletele de argilă au înlocuit, în lumea sumeriană, piatra nu numai pentru că piatra e mai rară acolo, ci și pentru că scrisul pe lutul moale e incomparabil mai lesnicios. Arderea tabletelor le dă o duritate și o durabilitate suficientă pentru a permite această substituire. Între timp și pe lungi perioade, tableta de lemn, formînd „diptihul" sau „*poliptihul*", e de uz curent la fenicieni, la evrei și apoi la greci și la romani. Ea împlinește roluri din cele care nici nu pretind mare durabilitate și nici nu implică o prea mare succesiune de „pagini", adică un prea greoi teanc de plăci. Lemnul moale nu cere nici mare sforțare fizică din partea scriitorului,

nici nu atrage mari dificultăți de procurare, păstrare și purtare. Papyrusul le înlocuiește însă pe toate acestea pentru că, cu toată complexitatea prelucrării lui, el dă foi mari și de o mult mai lesnicioasă mînuire. Pergamentul nu se lucrează mai ușor, dar și rezistența lui e mai mare, iar procurarea materialului prim al fabricării papyrusului e o problemă mult mai dificilă și, mai ales, a fost, poate, în momentul cînd, dacă e adevărată legenda, pe la anul 100 al e. ns., un rege egiptean i-a interzis exportul ca să împiedice astfel dezvoltarea bibliotecii din Pergam, prin care regele Eumen al II-lea tindea să întunece gloria celei din Alexandria. În tot cazul, papyrusul nu crește pretutindeni, iar creșterea consumului ar fi adus o mare creștere a prețului și mari dificultăți de procurare. Hîrtia este, după cum se știe, originară din China. Invenția și difuzarea ei aduce chiar în patria sa de origină realizarea unei simplificări, deoarece acolo ea a substituit unele materiale mai incomode și mai scumpe. Într-adevăr, înaintea ei se foloseau mult tabletele de bambus, prea grele și ocupînd prea mult loc, dar și ele fuseseră găsite mai practice decît piatra și decît pielea de porc, uzuale într-o vreme. Tot aci s-au întrebuințat tăblițele de lemn, un fel de șindrile, lungi cam de jumătate de metru. Pe asemenea „foi", atașate împreună într-o latură (și alcătuind, deci, forma de „codex") și scrise cu ocru roșu, se zice că și-a scris Confucius maximele sale[14]. În fine, tot înaintea hîrtiei, mătasea și pînza erau foarte răspîndite ca rechizite de scris.

Prima hîrtie, despre care se relatează că s-ar fi fabricat încă de la începutul secolului al doilea înaintea erei creștine, pare să fi fost obținută din scoarța dudului. După vreun secol (pe la anul 105 a. Chr.), Tsai-Lun sau Tsai-Lin, înalt demnitar al împăratului Wuti, ar fi realizat hîrtia din resturi de textile (cîrpe, mătase, plase pescărești vechi) și coji de copac fierte mult și reduse în pastă care apoi se întindea la uscat în formă de pături foarte subțiri.

Din China, noul material se propagă încet. Îl găsim în Samarkand pe la anul 750. De aici trece ceva mai repede, în 793 la Bagdad, iar în 900 se fabrică la Cairo, iar în 1100 la Fez. În Spania se introduce la Xativa la 1150. În sudul Franței pare să se fabricat la Herault prin 1189, de unde a trecut la Colonia, la Troyes și la Essonnes la începutul secolului al XIV-lea, sau prin 1340. Încă din prima jumătate a secolului al XII-lea, însă, un autor francez, *Pierre de Cluny*, a publicat o scriere în care un capitol tratează despre confecționarea hîrtiei din cîrpe. De altă parte, paralel, hîrtia mai urmează și o cale de import, venind tot din Orient sau din nord-vestul Africii: se fabrică în 1378 la Montefano, în Italia, de aici se propagă spre nord, la Ravensburg, la Treviso și la Nürenberg, tot în secolul al XIV-lea cînd „dincolo de porțile" acestei cetăți funcționează (prin 1390) „moara" de hîrtie a lui *Ulmann Stromer* sau *Stromeir*[15].

Viteza și direcțiile propagării sînt determinate de o mare varietate de împrejurări sociale, indicînd însă, în totalitatea lor, ceea ce s-ar putea numi, fie locul sau momentul de „minimă rezistență", fie locul sau momende „maximă exigență" (ceea ce, algebric, se reduce la același lucru). Atunci cînd fabricarea și întrebuințarea hîrtiei intră în Europa, pe cele două rute principale, prin Spania și prin Italia, mersul se ramifică multiplu din fiecare punct atins, încît dă imaginea unui fenomen de absorbțiune, analog cu absorbția apei în vasele capilare ale unei plante.

Încă înainte de apariția hîrtiei, formatul cărții se modifică tot pentru motive de parcimonie. Sulul sau ruloul (cylindres, volumen) din papyrus sau pergament era incomod deoarece în decursul citirii se desfășura întreg, în toată lungimea lui care atingea cîțiva metri și continuativ trebuia reînfășurat în sens invers pe axa sau nombrilul din capătul superior, iar după terminarea lecturii trebuia reluat și înfășurat iarăși pe nombrilul inferior pentru ca să lase disponibil începutul textului (procedeul supraviețuiește în modul de mînuire al panglicilor de telegraf). Se poate înțelege bine cît de complicată operație era pentru cititor să regăsească un pasaj situat la mijlocul textului sau către sfîrșit; tot ruloul trebuia desfăcut pîn-acolo și apoi înfășurat la loc. Desigur că și materialul se uza mai mult prin această înfășurare cînd într-un sens, cînd în celălalt, așa încît, dacă ar fi fost întrebuințată hîrtia noastră de azi în locul pergamentului sau papyrusului de atunci, o „carte" n-ar fi rezistat ani și ani la atîtea consultări cît poate suporta, de pildă, un *Brockhaus* sau un *Larousse*.

Din secolul al IV-lea forma „codex" începe a înlocui forma „volumen", iar de prin secolul al V-lea i se substituie aproape integral. Cartea ia aspectul ei de azi, ca reunire a unei multiplicități de foi suprapuse. Originea „codexului" este destul de îndepărtată. La greci și la romani se foloseau tablete de lemn (cerate de obicei), fie pentru primele exerciții de scris ale copiilor, pentru însemnări de ordin domestic sau negustoresc, pentru

[14] Wuttke, *op. cit.*, p. 275, 293 etc.

[15] G. A. E. Bogeng, *Geschichte der Buchdrückerkunst*, vol. I conține pe planșa dintre p. 18 și 19 o hartă a itinerarului. Vezi și Julius Rodenberg, *Der Druckkunst als Spiegel der Kultur* (1942), p. 40.

corespondență sau pentru redactare de convenții scrise. Cînd textul era mai extins, se însoțeau și se legau uneori cîte două (diptihul) sau cîte mai multe tablete (poliptihul). La romani, de pildă, se uzitează, între diversele forme ale testamentului, cea numită „nuncupatio" care putea fi și orală, dar mai adeseori scrisă. În acest din urmă caz, textul era scris pe fețele interioare a două sau mai multe tablete legate între ele cu un fir și sigilate de martori. Pe fețele exterioare rămînea vizibil numai numele testatorului. Tabletele astfel reunite se numeau „codex testamenti" sau „Tabulae testamenti". Apariția pergamentului a adus și ideea alcătuirii unor asemenea diptihuri sau codexuri din noul material[16]. În America precolombiană, în Mexic, aceeași invenție a codexului s-a petrecut spontan, cu multă vreme înainte, fără probabilitatea vreunei influențe din lumea veche[17].

O altă mutațiune importantă în evoluția scrisului și în special a cărții, este tiparul. Ca geneză, el datează din timpuri imemoriale, în forme rudimentare, timide, cu aplicări și prolificitate foarte reduse. Descinzînd din simpla întipărire a mîinii sau degetului, procedeu primitiv a cărui dactiloscopie modernă i-a înfuzat o nouă doză de viață, el își primește specificitatea sa proprie în confecționarea sigiliului (pecetea sau stampila). Regii asiro-babilonieni foloseau sigilii din lut ars, din piatră, onix sau metal și reproduceau astfel cîte un desen : chipul lor propriu, un atribut regal sau o figură simbolică.

În ceea ce privește răspîndirea tiparului, — invenție, probabil a lui Gutenberg[18] —, ea se petrece radiant, aproape exploziv. Din Mayenza (Mainz), unde apare la mijlocul secolului al XV-lea, trece la Bamberg cu Albrecht Pfister în 1460 și tot atunci la Strassbourg, cu Johannes Mantalin. În 1465, Pannartz și Sweynheim aduc tiparul în Italia și, anume, la Mănăstirea Subiaco (din Campagnia Romana) care adăpostea, după spusele lui *Tiraboschi*, călugări germani. Aci se tipărește un *Donato* și, poate, și operele lui Lactanțiu. În 1467, Pannartz și Sweynheim se mută la Roma și încep a imprima *Epistolele familiare* ale lui Cicero. Tot în 1465, Ulrich Zell, fost ucenic la Fust și Schöfer (urmașii lui Gutenberg), începe a tipări în Colonia ; frații Bechtermünze, din 1467, în Eltville ; Günther Zainer, din 1468, la Augsburg ; Berthold Ruppel la Basel din 1468, iar Johann Sesenschmid de la 1470 la Nürenberg. În 1470, Jean de la Pierre (Heynlin von Stein) aduce la Sorbona, în Paris, tipografia lui Michel Freiburger, Ulrich Goring și Martin Krantz. În 1476 se deschide prima tipografie engleză (a lui William Caxton) la Westminster, dar cărți engleze se tipăriseră de mai înainte în Belgia, la Bruges. Pînă la 1500, în lumea germană există tipografii în mai mult de 50 de localități (188 de întreprinderi), în Franța 160 de tipografii, iar în Italia activitatea de tipărire capătă un „tempo" precipitat sub influența Renașterii și a spiritului umanist : pînă în anul 1500 sînt

---

[16] Svend Dahl, *op. cit.*, p. 20.

[17] Wuttke, *op. cit.*, p. 198.

[18] Începînd cu afirmațiile lui Van Zuyren, din 1561, apoi după tema susținută de Adrian Junius în scrierea *Batavia* (1588), apoi de Schaab, Wetter, Van der Linde etc., tiparul cu litere mobile s-ar datora olandezului Laurens Janszoon Coster (apr. 1405—1484), care, înainte de 1430, ar fi creat acest procedeu și ar fi instalat în Harlem atelierul de tipografie. Aici s-ar fi tipări, între altele, acel renumit *Speculum humanae salvationis*. Invenția sa ar fi fost apoi însușită de unii ucenici care au adus-o la Mainz, de unde a luat-o și a desăvîrșit-o Gutenberg. Acesta, în tot cazul, a introdus utilizarea presei, decisivă pentru avîntul industrial al acestei arte. Chestiunea paternității tiparului cu litere mobile a făcut obiectul unor lungi controverse. O largă expunere se găsește în *Geschichte des Buchhandels und der Buchdruckerkunst*a lui Friedr. Metz (Darmstadt, 1837, p. 159—248) ; în cartea mai sus citată a lui Karl Faulmann (*Illustr. Gesch. der Buchdr. Kunst*, 1882, II-te Abschn. : „Die Entdeckung des Erfinders" p. 59—126) ; iar Otto Mühlbrecht, în *Die Bücherliebhaberei am Ende der 19-ten Jahrhunderts* dă o vastă bibliografie a polemicii, pînă la 1896, cuprinzînd 90 de scrieri în favoarea lui Gutenberg (începînd din 1669) și 65 în contra lui Gutenberg (începînd din 1628). Dintre acestea din urmă, cele mai multe pledează în favoarea lui Coster (în special autorii olandezi). E de notat că, în opinia publică olandeză, poate din motive de ordin național, predomină teza favorabilă lui Coster. Acestuia i s-au ridicat în Olanda statui comemorînd pe „inițiatorul tiparului".

Una dintre cele mai documentate și convingătoare contribuții favorabile lui Gutenberg este a lui Karl Dziatsko : *Beiträge zur Gutenbergfrage* (Berlin, 1889, Sammlung Bibliothekwissenschaftlicher Arbeiten, Heft II) cu 89 de pagini și o mare reproducere în facsimile a unui important document.

întemeiate, în 73 de localități, un număr de circa 500 de tipografii[19].

Setea de carte este, de fapt, ceea ce produce acel fenomen de absorbțiune, grație căruia noua artă grafică este pompată aproape simultan spre atîtea centre avide pe care le oferea teritoriul european. Invenția, e, parcă, un fel de bruscă destupare a unor țevi obstruate, prin care, mai înainte, mințile umane aspirau cu mari sforțări, doze sărace, iar de atunci înainte dau cale liberă unui tot mai viu curent de produse spirituale[20]. Cu naivitate, Tiraboschi observă că invenția tiparului s-a produs din fericire atunci cînd cartea începuse a fi avid căutată, căci, altfel, tipografii ar fi trebuit să-și caute pîinea în altă meserie. El nu se gîndește că tocmai prezenta cerere a determinat căutarea unui procedeu mai expeditiv. Villemain spune, în această privință: „Plusieurs écrivains avaient remarqué cette heureuse coïncidence de la découverte de l'imprimerie avec l'émigration des lettres grecques en Occident. L'imprimerie fut inventée à l'époque précise où elle était plus nécessaire, et sans doute parcequ'elle l'était. En effet, ces prétendus hasards, qui ont fait trouver tant de choses admirables, n'étaient presque toujours qu'une réponse aux besoins et à l'activité de l'esprit humain, tourné plus particulièrement sur un objet"[21]. Și, ca și imprimeria, ca și adoptarea și perfecționarea hîrtiei, toate transformările tehnice de care profită confecțiunea cărții, pot fi privite sub acest unghi, ca aplicări ale legii parcimoniei. Amintim, de pildă, înlocuirea foilor de hîrtie cu hîrtia înfășurată în suluri, introducerea marilor rotative, înlocuirea culesului cu mîna prin linotipie; apoi lito- și zincografia, fototipia, cusutul și broșatul mecanic etc., toate acestea indică numai rapid principalele cuceriri ale parcimoniei, fără să mai amintim nenumăratele „perfecționări" și ajustări de amănunt care, în ansamblul lor, reprezintă totuși avantaje enorme. Se înțelege, toate aceste mutații și adaptări funcționale țin de regnul tehnicii și, astfel, activitatea de expresie pe care am fi putut fi ispitiți s-o tratăm ca radical diferită de aceea a „Muncii", își confirmă identitatea de natură cu ea. În evoluția ei, „expresia" își împletește destinele cu aceastălaltă modalitate a creației de valori.

Peste toate transformările de detaliu, apariția și existența cărții în genere, ca instrument de expresie, reprezintă o evidentă culminare în sensul principiului parcimoniei.

Într-adevăr, arătam în alte părți ale acestei lucrări că, de pildă, o sculptură sau o pictură sînt, și ele, depozitare ale unor semnificații, ale unor conținuturi mintale, dotate, desigur, cu un anumit grad de valoare, fie subiectivă sau personală, fie obiectivă sau colectivă. Și ele sînt mijloace de propagare sau vehiculație interspirituală, în timp și spațiu, ale unor direcții de viață interioară. Totuși, potențialul de viață spirituală închis într-o carte este, de obicei, incomparabil mai bogat. El poate realiza o concentrare sau o chintesențiere infinit mai mare decît cel dintr-o piesă de bronz sau de marmoră, decît cel dintr-o pînză sau dintr-o frescă.

Dacă evoluția tehnică tinde spre o progresivă parcimonie, spre un maximum de efect printr-un minimum de risipă energetică, cel mai evoluat și perfecționat germene de viață interspirituală este „cartea". Dintre toate dibuirile, dintre toate procedeele inventate în scop expresiv, sculptura, arhitectura și ceramica sînt cele mai vechi, cartea e cel mai nou (dacă facem abstracție de înregistrările fonografice sau de sonorizare, care n-au atins încă aplicările lor maxime). Cartea este cel mai avansat mijloc de „reproducere" pentru conținuturile mintale. Cei cîțiva funzi de hîrtie ai unui mare volum pot să dețină, să păstreze și să transporte un ocean de date mintale, o imensă trusă de chei, deschizînd și dezlănțuind o infinitate de căi de acțiune sau de atitudini sufletești posibile, o întreagă viață sau un univers întreg, închis într-o lădiță, tot atît de miraculoasă ca a Pandorei. Evoluția expresiei, atingînd treapta pe care o reprezintă cartea, repetă procedeul pe care l-a inventat „viața organică" atunci cînd a adoptat propagarea prin semințe minuscule a tezaurului de însușiri ancestrale.

Legile vieții organice, căile, procedeurile și sensurile ei nu dispar din prestațiunile ei indirecte sau derivate, ci se mențin stăruitoare în întregul „Univers omenesc", însuflețindu-l și convertindu-l într-un fel de proiecțiune uriașă, pe plan cosmic, a tot ceea ce zace virtual în celula germinativă.

---

[19] Girolamo Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana* (ediția din Venezia) Tom. VI, partea prima, Libro I, cap. IV (XXVII), p. 108—162. v. și *Indicele cronologic*, p. 400—405; Svend Dahl, *op. cit.*; Wilhelm H. Lange, *Das Buch im Wandel der Zeiten* (Hamburg, 1942), p. 68—77 etc.

[20] Tiraboschi, *op. cit.*, p. 146.

[21] M. Villemain, *Lascaris*, 1825, p. 136.

CU PRIVIRE LA PROBLEMATICA ANTROPOLOGICĂ ÎN OPERA LUI VICTOR BABEȘ

DE

I. SPIELMANN

Concepțiile filozofice și social-politice ale valorosului savant român Victor Babeș, au constituit obiectul unor studii aprofundate. S-a insistat asupra caracterului progresist al ideilor sale social-politice, asupra elementelor dialectice prezente în gîndirea savantului român [1]. Alte lucrări — îndeosebi ale lui S. Ghiță — au contribuit în mod esențial la o justă încadrare a concepțiilor filozofice ale lui V. Babeș, reprezentant de seamă al orientării materialiste naturalist-științifice din țara noastră, arătînd că răspunsul dat de Babeș la problema ontologică, precum și la cea gnoseologică are un caracter net materialist [2].

Deși aceste studii permit să ne formăm o idee de ansamblu privind poziția și concepția despre lume a lui Babeș, credem totuși că în aprecierea ideilor sale științifice și filozofice despre om se pot aduce încă unele precizări și clarificări de natură să contureze mai bine locul problematicii antropologice în contextul operei sale.

Concepînd antropologia ca o știință biosocială despre om, care studiază locul acestuia în biosferă și societate, precum și factorii biologici și sociali care au dus la antropogeneză etc. [3] trebuie să remarcăm de la bun început că în opera lui Babeș prevalează considerente de antropologie aplicată, păreri asupra naturii patologicului, alături de unele concepții biologice evoluționiste, din care se desprinde fundalul de antropologie filozofică, pe care sînt clădite concepțiile medico-biologice. Cercetînd lucrările lui Babeș sub acest aspect, reiese că de la o viziune *morfologică-antropologică*, ce se desprinde din lucrările sale din tinerețe, el a evoluat spre o *antropologie biologică*, ancorînd într-o comprehensiune integrativă de *antropologie socială*.

Viziunea *morfologică-antropologică* reiese cu pregnanță din lucrările anilor 1877—1880. În aceste lucrări, multe date sînt preluate din anatomia patologică a timpului, din orientarea integralistă a lui K. Rokitansky, din constatările precise de histopatologie ale lui Virchow. Însă desele referiri ale lui Babeș la unii filozofi clasici sau mai recenți (Descartes, Kant, Hume, E. Hartmann etc.) atestă orientarea sa și în problemele de istoria filozofiei. Unele formulări simplificatoare, în spiritul materialismului mecanicist, relevă și posibilitatea cunoașterii operei lui K. Vogt și I. Moleschott, autori foarte populari la Viena și Budapesta în anii de formare a lui Victor Babeș.

Ceea ce caracterizează însă aceste lucrări este *depășirea* viziunii materialist-mecaniciste prin elemente de dialectică spontană, care — putem să presupunem cu destulă certitudine — se datorează influenței spirituale a lui J. W. Goethe. În afară de mărturiile datelor biografice, din care reiese atracția vie a savantului român față de filozofia naturii degajată de opera titanului de la Weimar, avem și o dovadă directă. Într-un toast ținut în anul 1899, V. Babeș, caracterizînd viziunea dialectic-sintetică a unor savanți germani, pe care o consideră apropiată de crezul său naturalist-filozofic, recurge la cuvintele lui Goethe în aprecierea acestei concepții: *„Natur hat weder Kern noch Schale / Alles ist sie mit einem Male"* [4].

Procesul antropogenezei, ca proces de constituire a omului și, în primul rînd, de organizare anatomo-fiziologică a lui, este abordat în aceste prime lucrări prin prisma evoluționismului naturalist haeckelian, la care Babeș se referă și în lucrările sale de mai tîrziu (bunăoară într-o lucrare scrisă în 1895, el încadrează bacteriile în categoria ființelor inferioare, denumite de E. Haeckel „protiste") [5]. El distinge patru trepte în evoluția materiei vii, considerînd că printr-o dezvoltare „treptată" liniară s-a ajuns de la materia neorganică la cea organică, procesul antropogenezei supunîndu-se acelorași „legi ale naturii".

Această viziune antropologică se bazează exclusiv pe datele anatomiei, ale anatomiei patologice și ale psihologiei, această din urmă — după părerea sa — neaparținînd științelor naturii. Vorbind de contribuția diferitelor științe naturale la cercetarea fenomenelor psihice, el are în vedere „doar căile mai însemnate ce au să ne conducă la cuprinderea naturală a cugetării și mai cu seamă a conștiinței" [6] și nu cunoașterea integrală a fenomenelor sufletești exclusiv prin cercetări naturaliste. El recomandă cercetarea multilaterală a fenomenelor materiale ce se produc în creier în timpul activității psihice, prin urmărirea complexității evoluției acestor fenomene, concomitent cu evoluția fenomenelor psihice la copil și în dezvoltarea speciei umane, cale prin care s-ar putea ajunge la explicarea rațională a conștiinței, la „cuprinderea naturală a cugetării" [7].

Din punct de vedere filozofic, această poziție antropologică, pe lîngă viciul fundamental al omiterii rolului factorului social, ar putea fi caracterizată drept un *scientism* („Scrutătorii științei sînt chemați a descoperi pe deplin *materialitatea obiectelor filozofiei*") [8], printr-o oarecare neîncredere în posibilitățile euristice ale ipotezei („Cînd vorbesc despre posibilitate și probabilitate nu am intenția să construiesc ipoteze") [9], deși recunoaște — vorbind la figurat — și dreptul „exploatatorilor de țări necunoscute... să mai greșească drumul" [10].

Viziunea aceasta va fi în curînd depășită. Începînd cu anul 1885, pornind de la observații de laborator și anatomo-patologice, el ajunge la elaborarea unei noi concepții patologice, de antropologie aplicată, care constituie punctul de plecare spre viziunea unei *antropologii biologice* mai largi.

Studiul aprofundat al variabilității microbiene și al rolului florei de asociație în geneza bolilor îi dă lui Babeș prilejul să dovedească greșala metodologică și teoretică „exclusivă și schematică" a lui Koch și Pasteur, care susțin „invariabilitatea atît morfologică și biologică" a germenilor patogeni, precum și că „fiecare boală infecțioasă are microbul ei care explică toate manifestările boalei și că pentru fiecare boală este responsabil cîte un simplu microb". În accepțiunea lui Babeș, metoda adecvată este studiul modului" în care microbul variază, consecințele acestor variațiuni, precum și condițiile care fac ca boalele infecțioase să se manifeste la diferiți indivizi în mod diferit ; pentru ce același microb produce manifestații de un grad și de o întindere foarte variată" etc. [11].

Concepția despre patomorfologia procesului infecțios elaborată de Babeș, alături de meritul de a fi depășit unilateralitatea orientării anatomo-patologice și bacteriologice, reprezintă și fundamentul pentru noua sa teorie antropologică-biologică.

De la încadrarea bacteriilor în grupa protistelor, Babeș ajunge să considere microorganismele inferioare mult mai nediferențiate decît protistele. Datorită variabilității lor extraordinare ele ar putea fi privite drept forme vii elementare, din care „puteau ușor să se diferențieze toate celelalte organisme" [12].

Chiar dacă această ipoteză ne pare hazardată este demnă de toată atenția concepția lui Babeș că variabilitatea microbiană a „modificat mult noțiunea noastră generală asupra condițiilor vieții și asupra originii primelor ființe viețuitoare".

În lumina cunoștințelor actuale despre virusuri, ipoteza lui Babeș, conform căreia microorganismele inferioare „într-adevăr ar corespunde trecerii lumii anorganice la cea organică" [13] s-a adeverit întocmai (În momentul elaborării lucrării lui Babeș existența virusurilor nu era încă demonstrată, savantul român, *abia în lucrările sale din ultimii ani*, vorbește despre „microbi filtrabili" (invizibili) [14].

Pornind de la variabilitatea microbiană se va lărgi și concepția evoluționistă biologică a lui Victor Babeș. El solicită un cadru mai larg pentru studiul fenomenelor evoluției, includerea bacteriilor „în sistemul istoriei naturale, de a crea o nouă chimie patologică a proceselor bacteriene și de a scruta mai de aproape lupta bacteriilor cu organismul viu", [15].

„Concurența vitală" a bacteriilor, antagonismul lor de natură chimică, asocierea lor, interacțiunea dintre bacterii și organismul în care au pătruns, au drept rezultat apariția *bruscă* a unor noi varietăți microbiene — afirmă V. Babeș.

Arătînd că „transformațiunea și perfecționarea raselor este un postulat absolut al concepțiunii naturii", Babeș susține că și în categoria microbilor, „schimbarea lumii externe și a condițiilor de existență joacă cel mai mare rol în această transformațiune" [16]. Prin această aserțiune el subliniază, pe de o parte, rolul factorilor de mediu, pe de altă parte, depășește concepția evoluției lente.

Chiar dacă, aplicată la lumea animală, această concepție despre apariția bruscă a unor rase și specii noi suferă de vulgarizări, de exagerarea factorilor patologici în filogeneză (anomaliile congenitale), tezele de mai sus confruntate cu cele despre variabilitatea microbiană și urmările acesteia asupra evoluției, constituie baza pe care se va ridica noua viziune antropologică-biologică a savantului.

Deși în problema antropogenezei Babeș nu depășește cu mult concepția sa anterioară, solicitarea unei baze mult mai largi pentru antropologia aplicată — medicina — este un pas semnificativ făcut înainte. În lucrarea sa *Direcțiile medicinei moderne*... din anul 1900, el aduce critici justificate „medicinei vechi", în care „aproape cu totul izolat se dezvoltaseră științele morfologice și biologice, și anume, marile progrese ale științelor naturale erau lăsate de o parte și abia aplicate în terapie".

Noua viziune integrativă asupra omului, considera Babeș, cere medicinei „să se lucreze astfel, încît rezultatele dobîndite prin progresele *tuturor științelor naturale* să se aplice cît de curînd, pentru ca aplicarea lor să servească la confirmarea rezultatelor din laborator și să înlocuiască tradițiunile medicinei vechi" [17] (subl. ns.).

Noii concepții biologice-medicale, fundamentată pe o bază mai largă, îi va corespunde și o mai adecvată înțelegere a dialec-

ticii cunoașterii. El nu va mai nega rolul euristic al ipotezei, dar va cere drept „criteriu pentru justețea ipotezei", ca aceasta să fie sprijinită pe cît mai multe fapte, totodată „îndrăzneala ipotezelor" să nu fie în funcție de unele concluzii premature [18]. Victor Babeș recunoaște, de asemenea, că alături de cercetări teoretice care „își pun de la început chestiunile ce urmează a fi dezlegate" și spre a ajunge la rezultatul dorit, merg drept înainte, pot exista și investigații în care autorii se conduc de faptele bine stabilite de cercetările anterioare pentru a căuta fapte noi, oriunde s-ar găsi ele : „În această formă a cercetării — crede Babeș — nu mergem drept la țintă, înconjurăm greutățile pe care nu le putem învinge și de multe ori ajungem la un punct cu totul altfel de cum voiam să-l ajungem, însă punctul la care am ajuns reprezintă întotdeauna un progres și de multe ori din punctul acesta vedem, drept înaintea noastră, țelul dorit" [19].

Citatul reprodus dovedește înțelegerea aprofundată a rolului gnoseologic al ipotezei și teoriei, după cum aserțiunea lui Babeș din aceeași perioadă : „Cu cît un învățat domnează mai mult știința sa, cu atît vederile sale devin mai largi, cu atît se întind ele mai mult peste marginile înguste ale specialității sale" [20], denotă o mai largă înțelegere a raportului dintre științele naturii și cele umaniste — în special filozofia.

Pasul hotărîtor pentru înțelegerea raportului dintre factorii biologici și cei sociali — baza unei *antropologii sociale* — îl va face Babeș studiind bolile cu extindere de masă (pelagra, tuberculoza, sifilisul etc). El ajunge să recunoască determinismul social al acestor afecțiuni, elaborînd o concepție de medicină socială, care are însă și o însemnătate filozofică antropologică.

Medicina socială a celei de a doua jumătăți a secolului trecut va recunoaște că studiul cauzelor multor boli necesită o depășire a metodelor pur biologice, că „medicina ne-a adus în mod vizibil în domeniul socialului" (R. Virchow), că majoritatea bolilor nu se bazează pe relații biologice, ci pe cele sociale" (S. Neumann) [21].

La începutul veacului nostru, igienistul german A. Grotjahn va merge și mai departe, cerînd studierea fenomenelor morbide și cu ajutorul științelor economice și sociale.

Viziunea de antropologie socială a lui Babeș se bazează pe recunoașteri similare. Odată cu demonstrarea determinismului social al unor boli ca pelagra, el subliniază că această boală „nu se poate stinge prin mijloace medicale.... numai reforme adînci de ordin administrativ economic, pe de o parte, de ordin cultural de alta, urmărite cu sinceritate și perseverență, vor aduce de la sine stingerea pelagrei". Dar cea mai importantă reformă de ordin administrativ și economic — după părerea lui Babeș — menită să contribuie la eradicarea pelagrei, trebuie să fie „ocrotirea muncii și a muncitorului rural contra exploatării, ori de unde ar veni" [22].

Noua viziune este puternic reliefată de comunicarea făcută de V. Babeș la cel de al XI-lea Congres internațional de medicină de la Roma (1894) : *Statul în fața noilor cercetări bacteriologice.*

Vorbind despre etiologia și profilaxia socială a bolilor, el subliniază cu tărie înlănțuirea cauzală a factorilor biologici și sociali, ajungînd la concluzia necesității abordării unor metode *sociologice*, alături de cele *naturalist-științifice*.

„E vorba deci la cele mai multe boale — afirmă el — de un lanț de cauze maladive mai îndepărtate sau mai apropiate, ale căror elemente pot fi combătute prin felurite măsuri, care cad în domeniul instituțiilor sanitare de cercetare și instrucțiune, a organizării sanitare executive, precum și a *științelor sociale propriu-zise* [23] (subl. ns.).

Recunoscînd caracterul de știință de graniță al medicinei, situată între disciplinele naturalist-științifice și cele sociale, el cere metode și măsuri interdisciplinare. Concepția sa antropologică aplicată se îmbogățește astfel cu criterii sociale, iar poziția sa filozofică scientistă evoluează spre o tendință mai autonomistă, care e gata să folosească realizările din toate domeniile științelor naturii și umane, spre a fundamenta o viziune cît mai cuprinzătoare.

Combătînd teoria unor sociologi care, în numele unei libertăți individuale greșit înțelese, tăgăduiau dreptul statului de a lua măsuri de igienă care îngrădesc sub anumite aspecte această libertate, măsuri ce vizează interesele sănătății colective, Babeș formulează următoarea concluzie capitală : „Sănătatea individului nu poate fi despărțită de cea generală, că sănătatea unei clase e condiționată de a alteia, și că anume, sănătatea claselor inferioare are cea mai mare importanță. Condițiile sănătății claselor de jos stau mai întîi într-o lipsă nedreptățită a cerințelor celor mai primitive ale vieții și sănătății, și numai în a doua linie, în grija defectuoasă a statului pentru institute generale igienice, și în grija insuficientă pentru sănătatea individului. *Soluționarea chestiunii sociale e deci o condiție esențială pentru sănătatea publică*" [24] (subl. ns.).

Gîndirea lui Babeș atinge aici esența problemei. Intervenția statului, sau mai exact a colectivității, e necesară nu numai în probleme de sănătate, ci în primul rînd în rezolvarea problemelor sociale, a mizeriei țărănești, cauză primă care generează și majoritatea celorlalte lipsuri (între care și cele sanitare). Alături de rolul factorilor macro-

sociologici (situaţia de clasă) V. Babeş reliefează şi rolul unor fenomene pe care sociologia modernă le desemnează sub denumirea de „subcultură" a unor grupe sociale mai mari sau mai mici. Astfel el afirmă că o reală prevenire socială a bolilor nu poate fi eficientă fără dezrădăcinarea unor superstiţii, prejudecăţi, credinţe mistice în rîndul unor pături ale ţărănimii.

Pentru o funcţionalitate mai ridicată a activităţii igienico-sanitare, Babeş pretinde ca oamenii politici, personalul tehnic şi administrativ nemedical, cu funcţii în munca de urbanizare (puritatea apei, a aerului, a solului etc.) să fie iniţiat în principiile ştiinţei sanitare moderne. Ca medic şi biolog era firesc ca el să încline să dea în teorie prioritate factorilor biologici, precum avea perfectă dreptate atunci cînd pretindea ca ministrul sănătăţii să fie un medic, iar funcţia lui să nu fie determinată de fluctuaţiile politice ale rotaţiei partidelor. Din păcate, Babeş nu subliniază cu aceeaşi tărie şi reversul sus-menţionatei exigenţe, anume cerinţe ca medicii şi personalul sanitar să stăpînească cît mai larg rezultatele ştiinţelor şi cercetărilor *sociale*. Din opera lui Babeş nu lipsesc însă aserţiuni şi declaraţii în acest sens, iar exemplul său personal, interesul său pentru alte domenii de cunoaştere decît cel strict al profesiunii sînt o dovadă şi un indiciu că el nu era tipul savantului cu orizont ştiinţific mărginit.

Toate acestea justifică astăzi sublinierea ideilor sale de *antropologie socială* şi conferă evoluţionismului său matur un caracter mult mai înaintat decît cel al darvinismului original.

NOTE

[1] St. Nicolau şi M. Florian, *Concepţia filozofică materialistă a doctorului V. Babeş*, în vol. *Din istoria filozofiei în România*, vol. I, Edit. Acad. R.P.R., 1955, p 92—131.

[2] S. Ghiţă, *Filozofie şi ştiinţă în România*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970; idem: *Problema materiei în concepţia naturaliştilor români la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea*, în vol. *Curente şi orientări în istoria filozofiei româneşti*, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R., 1967, p. 87—129; N. Bodnariuc, *Din istoria biologiei generale*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961, p. 525—528.

[3] V. Săhleanu, *Obiectul şi specificul antropologiei*, în: *Dialectica metodelor în cercetarea ştiinţifică*, vol II, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 11—26.

[4] *Toastul profesorului Babeş...*, în „România Medicală", 1899, p. 464.

[5] V. Babeş, *Opere alese*, vol. I, Edit. Academiei R.P.R., 1954, p. 509.

[6] V. Babeş, *Pagini alese*, Edit. de stat pt. lit. ştiinţ., 1954, p. 51.

[7] S. Ghiţă, *Filozofie şi ştiinţă în România*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 240.

[8] V. Babeş, *Opere alese*, vol. I, p. 8.

[9] *Ibidem*, p. 54.

[10] *Ibidem*, p. 52.

[11] V. Babeş, *Opere alese*, vol. II, Edit. Acad. R.P.R., 1959, p. 682—683.

[12] *Ibidem*, p. 123.

[13] *Ibidem*, p. 119—120.

[14] *Ibidem*, p. 881—883.

[15] *Ibidem*, p. 23.

[16] V. Babeş, *Anomaliile congenitale, predispoziţiunea şi caractere de specie*, Bucureşti, 1904, p. 13.

[17] V. Babeş, *Opere alese*, vol. I, p. 617—618.

[18] V. Babeş, *Opere alese*, vol. II, p. 23.

[19] V. Babeş, *Lepra şi pelagra*, 1900. Cf. St. Nicolau—M. Florian, în *op. cit.*, p. 99.

[20] V. Babeş, *Despre transmiterea proprietăţilor imunizante prin sîngele animalelor imunizate*, Acad. Română, litogr. C. Göbl, 1895, p. 3.

[21] Cf. Th. Ilea şi colab., *Sănătate publică (Medicina şi igiena socială)*, Bucureşti, Edit. Medicală, 1966, p. 21.

[22] V. Babeş, *Raport prezentat asupra mijloacelor de combatere a pelagrei*, „România Medicală", 1909, nr. 20—21, p. 576—577.

[23] V. Babeş, *Opere alese*, vol. I, p. 415.

[24] *Ibidem*, p. 718.

Aut-aut

(Italia)

Nr. 157 — 158/1977

Din sumar : F. FEHÉR, Á. HELLER, G. MÁRKUS, M. VAJDA, Preliminarii la „Adnotări la ontologie, pentru tovarășul Lukács" (1975) ; F. FEHÉR, Á. HELLER, G. MARKUS, M. VAJDA, „Adnotări la ontologie pentru tov. Lukács" ; Introducere la lucrarea *Momentul ideal și ideologia* de G. Lukács ; GYORGY LUKÁCS, Momentul ideal și ideologia ; LAURA BOELLA, Raportul dintre teorie și practică în ontologia existenței sociale. Note asupra marxismului lui Lukács ; AMEDEO VIGORELLI, Critica socialismului birocratic și teoria vieții cotidiene în școala lui Lukács ; L. BOELLA, Teoria subiectului și prospectiva socialistă în antropologia lui Ágnes Heller ; F. FEHÉR, Filozofia istoriei dramei, metafizica tragediei și utopia dramei netragice. Elemente fundamentale de teoria dramei la tînărul Lukács ; G. MÁRKUS, Sufletul și viața. „Tînărul" Lukács și problema culturii ; Á. HELLER, Un dialog al tînărului Lukács ; MIHÁLY VAJDA, Drept, morală și interese ; V. ANCARANI, Formele subiectivității și procesul de muncă la Lukács.

Nr. 159 — 160/1977

Din sumar : Á. HELLER, Mai curînd un prolog decît un epilog : replică la teoria nevoilor și a vieții cotidiene ; D. LANZARDO, Premise pentru o cercetare : intelectualii în raportul dintre teorie și politică ; M. G. MERIGGI, Hegemonie și reproducție. Despre *Teoria politică a claselor în Capitalul* de B. De Giovanni ; G. BOSS, Note despre nevoile muncitorești și „autonomia politicului" ; R. PREZZO, Despre raportul dintre economie și politică la Gramsci ; A. BIRAL, Teoria gramsciană despre consiliul de fabrică : revoluția și filozofia istoriei ; F. RELLA, Krisis și Critica ; F. FISTETTI, Intelectualii și aparatele de reproducție.

Nr. 159 161/1977

Din sumar : P. A. ROVATTI, Raționalitatea valorii de întrebuințare ; M. G. MERIGGI, Două societăți. O clasă muncitoare ; F. STAME, Statul contra nevoilor ; P. GAMBAZZI, Corp, subiectivitate, iraționalitate ; G. JERVIS, O părere asupra raționalității, iraționalității și iraționalismului ; A. VIGORELLI, Gîndire cotidiană și știință la Marx ; G. GROSSI, Iraționalismul și „raționalizarea" în comunicațiile de masă ; L. MELANDRI, Ascetismul roșu ; B. FRABOTTA, Contradicție și transgresare. Asupra specificului feminin ; M. FRAIRE, Între politica rațiunii și rațiunea politică ; F. FORTINI, Încă un vot pentru autoritate ; G. VATTIMO, Declinul politicii ; G. COMOLLI, Formele dorinței și formele teoriei ; A. PRETE, Gînduri indecente despre putere ; F. RELLA, Paradoxul rațiunii ; F. FISTETTI, Însemnări la o discuție asupra „iraționalismului" ; M. CACCIARI, „Raționalitate" și „iraționalitate" în critica politicului la Deleuze și Foucault.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

N. Tertulian

EXPERIENŢĂ, ARTĂ, GÎNDIRE

BUCUREŞTI, EDIT. CARTEA ROMÂNEASCĂ, 1977, 390 p.

UN ITINERAR AL PROBLEMELOR DESCHISE

DE

V. MOGLESCU

Cine a parcurs chiar şi numai superficial istoria filozofiei şi-a putut da seama cu uşurinţă că mai toate *soluţiile* preconizate sînt *reductibile* la un număr relativ limitat de poziţii fundamentale care revin — bineînţeles în diferite variante — de-a lungul întregii istorii a filozofiei, în timp ce *modurile de a pune* problemele sînt *ireductibile*, specifice fiecărei personalităţi.

Din acest unghi, considerăm ca un merit al suitei de studii ale lui N. Tertulian, reunite recent în volumul *Experienţă, artă, gîndire*, faptul că accentul demersului teoretic al autorului lor cade nu pe afirmarea unor soluţii preconizate *ab initio* — cărora li se caută în argumentare justificări *a posteriori* — ci pe *punerea*, riguros corectă şi nuanţată, a unor probleme aflate în prim planul confruntărilor de idei din lumea contemporană. Dealtfel, în studiul său intitulat *Philosophia Rediviva*, N. Tertulian subliniază cu deplină întemeiere : „Ar fi o iluzie să credem că filozofia marxistă s-ar putea dezvolta şi şi-ar putea împlini menirea făurindu-şi instrumentele de gîndire în afara confruntării efective, pe calea unui dialog multiplu cu principalele opere şi curente ale filozofiei contemporane. Provincialismul este o maladie mortală şi în filozofie. Cunoscuta propoziţiune a lui Spinoza : *Omnis determinatio est negatio* îşi găseşte *mutatis mutandis* o aplicaţie şi în procesul de creaţie filozofică. Înţelegerea de sine a unei gîndiri filozofice nu poate trece decît prin perpetua delimitare critică („negaţia" lui Spinoza) faţă de ceea ce reprezintă alteritatea ei : diferitele curente de gîndire care se încrucişează în lumea contemporană" (p. 83—84).

Poţi să fii sau nu de acord cu concluziile unora dintre studiile publicate în volum, poţi să pui sau nu în discuţie unghiul de vedere din care este examinată o chestiune sau alta, dar seriozitatea şi întinderea lecturilor autorului, maturitatea gîndirii, rigoarea intelectuală ce stau la temelia lor, se impun cititorului. Spaţiul restrîns de care dispunem ne împiedică să intrăm în analize de detaliu (dealtfel, nu vom putea să ne referim nici măcar la fiecare studiu în parte, ci ne vom mărgini la unele consideraţii generale pe marginea întregului volum).

Nu este cazul să insistăm, de pildă, asupra tuturor implicaţiilor paralelei dintre Croce şi Lukács, tratată pe larg în altă parte, dar care continuă să fie prezentă în preocupările autorului, şi tangenţial cuprinsă şi în acest volum.

respectiv în primul studiu din culegere, intitulat *Autonomia și eteronomia artei*. Vom arăta, doar, că punerea față în față de către N. Tertulian a criticii hegelianismului de pe pozițiile idealismului subiectiv de inspirație kantiană — de la care se revendică cel dintîi — și a preluării nu mai puțin critice de pe pozițiile materialismului lui Marx a ceea ce este rațional și viu în același hegelianism — de către cel de al doilea — duce la concluzia unor puncte de apropiere ce se pot stabili între cei doi gînditori, cel puțin pe terenul aprecierii naturii intime a artei. Astfel antihegelianismul lui Croce se convertește pe planul esteticii în refuzul categoric al istorismului în judecata de valoare asupra operei de artă, pe cînd demistificarea falsei ontologii de natură idealistă a lui Hegel și încorporarea principiilor dialecticii acestuia într-o adevărată ontologie realistă, a „existenței sociale", ontologie întemeiată pe concepția lui Marx, are la Lukács drept corolar negarea legitimității oricărei ierarhii în categoriile realului și, deci, recunoașterea faptului că arta, fiind un produs al conștiinței, se bucură de o relativă autonomie față de condițiile existențiale care i-au dat naștere. Desigur, G. Lukács, departe de a respinge istorismul, cum preconizează B. Croce, îl consideră, dimpotrivă, fundamental printre criteriile de apreciere ale operei de artă, socotind că numai preocuparea de a răspunde la problemele concrete ale realității timpului și locului din care a purces îi poate asigura acesteia perenitatea. Dar, totodată, ne asigură Lukács, această funcție social-istorică nu dobîndește eficiență reală dacă opera este lipsită de capacitatea de a-și transmite mesajul prin mijloacele ei proprii, diferite fundamental de ale altor forme de exprimare a conștiinței sociale. Prin urmare, N. Tertulian izbutește să ne demonstreze că în chestiunea autonomiei și eteronomiei artei, ceea ce îl desparte pe Croce de Lukács este faptul, deloc minor, că primul consideră această autonomie ca avînd un caracter *absolut*, pe cînd la cel de al doilea ea are unul *relativ*.

Iată acum un alt exemplu în care lucrurile se prezintă oarecum invers : pornind de la un mod de abordare aproape identic, Lukács și Adorno ajung, după cum ne demonstrează tot N. Tertulian, la concluzii fundamental deosebite, dacă nu chiar opuse, cu privire la valoarea și șansele de dăinuire a așa-numitei „arte de avangardă". Pentru cel dintîi unilateralitatea abstractă a acesteia constituie un fel de degradare de la ceea ce formează adevărata măreție a artei, dobîndind caracterul unui echivalent al acelui subiectivism și iraționalism extrem în care a eșuat filozofia idealistă în epoca crizei generale a capitalismului, fenomen denunțat de el în cunoscuta lucrare *Die Zerstörung der Vernunft* (Distrugerea rațiunii) ; pentru cel de al doilea, dimpotrivă, aceeași unilateralitate abstractă devine un simptom al legitimei, îndreptățitei alergii a conștiinței umane la presiunile și manipulările pe care le are de suportat ca urmare a stării de maximă alienare în care se află individul în perioada capitalismului tardiv.

De o natură asemănătoare este și o altă observație a autorului în legătură cu evoluția lui Mihai Ralea. Astfel, ni s-a părut interesantă constatarea că, deși format în prima parte a carierei sale la școala intelectualismului și raționalismului, influențat în mare măsură de sociologia de inspirație pozitivistă a lui Durkheim, dar în parte și de materialismul istoric al lui Marx, gînditorul român leagă în chip surprinzător aspirațiile sale progresiste, îndreptate spre transformarea socială, de manifestarea unei receptivități aproape egale față de concepții diametral opuse acestora cum ar fi spre exemplu nietzscheanismul sau intuiționismul bergsonian, ceea ce în ordinea esteticii se traduce prin prețuirea acordată psihologismului proustian sau actului gratuit gidian. Logica acestei flagrante contradicții interne în gîndirea lui Ralea, N. Tertulian ne-o explică prin sentimentul de insatisfacție ce i-l producea determinismul strict mecanic al pozitivismului în care filozoful român nu vedea decît o expresie a acelei autosuficiențe obtuze și pragmatice a burgheziei, incapabilă să depășească în înțelegerea lumii limitele propriei ei capacități de a exploata și manipula ambianța înconjurătoare, perceptibilă senzorial. Și o astfel de contradicție apare cu atît mai de înțeles cu cît Ralea nu vedea prea limpede în epoca respectivă, desigur sub influența interpretărilor oferite de unii reprezentanți ai social-democrației germane, deosebirea fundamentală dintre pozitivism și marxism.

În aceeași ordine de idei, mai pot fi menționate alte două exemple. Descoperind și studiind cu o minuție extremă manuscrisul filozofic inedit al lui Camil Petrescu, N. Tertulian scoate în evidență nu numai faptul că marele romancier și dramaturg era dublat de un filozof autentic, propria sa literatură fiind izvorîtă din intensa trăire a unei complexe problematici ideologice, ci, mai mult, că pornind de la o bază fenomenologică el ajunge la o critică acerbă a gîndirii metafizice și idealiste precum și a materialismului mecanicist și pozitivismului, critică în care include pînă și curente iraționaliste cum ar fi de pildă intuiționismul bergsonian și chiar propria sa bază de pornire, *recte* fenomenologia lui Husserl. Al doilea, provine tot din orizontul gîndirii fenomenologice și se referă la conceptiile esteticianului francez Mikel Dufrenne : „Se cuvine de asemenea să observăm — scrie N. Tertulian — că, sub ra-

port strict filozofic, împotriva a ceea ce ne-ar lăsa să credem o judecată superficială, teoria autonomiei esteticului elaborată de Dufrenne nu se află prea departe, în modul de a fi dedusă, de cea propusă în *Estetica* lui Lukács..." (p. 61).

În sfîrșit, pentru a nu lungi prea mult lista acestor exemple, vom mai menționa doar interesanta sugestie cuprinsă în *Artă și hermeneutică*, de a extinde cîmpul hermeneuticii operei de artă și dincolo de analiza imanentă a țesăturii intime a acesteia spre sfera mai largă a cadrului social-istoric din care a purces și al cărui sigiliu indelebil îl poartă.

Așadar, după cum apare chiar și numai din aceste exemple, fiecare dintre studiile cuprinse în volumul lui N. Tertulian nu-și propune altceva decît ca prin sugestiile pe care le conține să ne pună în fața unei serii de noi interogații de natură a lărgi domeniul unor cercetări viitoare. Firește, nu este cazul să i se reproșeze lui N. Tertulian — așa cum au făcut alți recenzenți — că evită cu bună știință să-și aducă propria contribuție la soluționarea problemelor pe care le pune în discuție. Ceea ce i se poate însă obiecta este de a nu se fi distanțat suficient, cel puțin într-o anumită privință, de textele pe care le analizează și confruntă. Așa cum Lukács însuși, în ciuda faptului că supune unei riguroase critici logicismul hegelian, se lasă pe nesimțite contaminat de o optică mult prea abstract logică — de evidentă sorginte hegeliană — și lasă în umbră cercetarea concret istorică, componentă de egală însemnătate a metodei specifice marxismului, N. Tertulian se eliberează cu greu din prizonieratul ce i-l impune G. Lukács.

Într-un articol publicat în „Contemporanul", autorul volumului *Experiență, artă, gîndire* obiecta, pe bună dreptate, semnatarului unor note de subsol la lucrarea lui Ștefan Morawski, *Marxismul și estetica* că se străduiește inutil să aducă la un numitor comun diferitele puncte de vedere divergente ce se manifestă în cadrul interpretărilor, de pe poziții marxiste, ale fenomenului estetic. Desigur, N. Tertulian nu procedează în felul acesta, nu se străduiește în chip van de a estompa diferențele specifice ci, dimpotrivă, le pune cu putere în evidență, dar oare, ne întrebăm, nu este tot atît de vulnerabilă tendința sa de a acorda lui Lukács un fel de preeminență, transformîndu-l într-un soi de arbitru al controverselor puse în lumină?

Fără îndoială, nu putem trece cu vederea că N. Tertulian însuși nu-l aprobă pe Lukács în întregime ci-i opune, uneori, anumite rezerve. Astfel, pe bună dreptate, în studiul consacrat scrierii lui Lukács *Ontologia existenței sociale*, N. Tertulian obiectează acestuia că acordă o însemnătate minimă nevoilor senzoriale și afective intime ale individului, după cum în incursiunea privitoare la estetica lui Mikel Dufrenne arată că Lukács se lipsește cu bună știință de posibilitatea de a fructifica — prin reinterpretare și încorporare într-o viziune bazată pe principiile marxismului — celebrul concept husserlian al „intuițiilor de esență" *(Wesenanschaungen)* așa cum, dimpotrivă, procedase în *Specificul esteticului (Estetica)* cu nu mai puțin renumita categorie heideggeriană a „cotidianului" *(Alltäglichkeit)*. Față de amploarea gîndirii lukácsiene însă, trebuie s-o recunoaștem, este foarte puțin. Căci această gîndire lasă deschise o multitudine de chestiuni ce se cer examinate îndeaproape.

Pe urmele evident ale lui Lukács, Tertulian observă cu justețe în *Philosophia Reaiviva:* „Hrănindu-se din același sol nutritiv ca și diferitele științe, dar refuzînd să se dizolve în ele, atentă fără întrerupere la cuceririle lor, dar năzuind mereu să le integreze în sinteza ei specifică, filozofia trebuie să rămînă fidelă propriei ei vocații și propriei ei perspective: cea a *totalității*. Spre a nu lăsa un asemenea concept suspendat într-o prea mare abstracțiune, să spunem că el este strîns asociat pentru noi cu realizarea ființei umane în integralitatea ei" (p. 81).

Poate fi considerată suficientă această propunere pentru a defini menirea filozofiei? Nu suscită ea, oare, la rîndul ei, alte întrebări? În ce sens trebuie luată în considerare totalitatea la care face apel N. Tertulian în textul de mai sus? Constituie ea o totalitate exclusiv *abstractă* care se raportează la individualul *concret* ca o entitate străină, ostilă și constrîngătoare? Sau dimpotrivă ea reprezintă o totalitate abstract-concretă în care *partea* este implicată dialectic în *întreg*, cu tot ceea ce are ea *particular, viu, ireductibil?*

Fără îndoială, una dintre cele mai însemnate contribuții aduse de Lukács în ontologia sa este și subtila analiză privitoare la natura raporturilor dintre cauzalitate și teleologie. Însemnătatea ei este cu atît mai mare cu cît reprezintă un răspuns, de pe pozițiile marxismului, la o veche problemă pusă încă de Kant referitoare la distincția dintre eul empiric și eul inteligibil. Dar Lukács raționalizează excesiv procesul convertirii cauzalității în teleologie atunci cînd consideră că libertatea se reduce exclusiv sau aproape exclusiv la capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Această libertate are în primul rînd un caracter social-istoric și nu necesarmente și unul individual. Din punctul de vedere al marxismului, problema libertății — după opinia noastră — nu poate fi disociată de aceea a armonizării aspirațiilor individuale cu cele ale colectivității. Libertatea individuală nu poate trece decît prin deplina introjectare a aspirațiilor colective în individ. O asemenea introjectare constituie o problemă

cardinală în zilele noastre fără de care filozofia rămîne exterioară întrebărilor pe care individul și le pune în legătură cu propriul său destin. După părerea noastră, conceptul de „concret", de pildă, pus în lumină de manuscrisul filozofic al lui Camil Petrescu, îi putea oferi lui N. Tertulian un bun prilej ca prin reinterpretare să poată aduce un corectiv raționalizării excesive pe care o dovedește Lukács în chestiunea sus-amintită.

Nu mai puține probleme se cer încă elucidate în legătură cu autonomia și eteronomia artei. N. Tertulian, după părerea noastră, exagerează cînd consideră masiva lucrare a lui Lukács drept o *Estetică*. Titlul ei original, *Specificul esteticului*, definește mult mai exact intenția autorului. Lukács n-a urmărit în cuprinsul ei decît studierea modalității specifice a esteticului în raport cu celelalte forme ale conștiinței sociale. Dar un asemenea studiu nu epuizează întreaga sferă a esteticii. Numai privind lucrarea sub aspectul acestei intenții fundamentale a autorului ei putem înțelege mai bine spiritul excesiv conținutistic de care este pătrunsă. Influențat, fără îndoială de Lukács, N. Tertulian situează problema autonomiei și eteronomiei artei în același cadru exclusiv conținutistic. Dar, în primul rînd, se pune întrebarea : oare conceptele de autonomie și eteronomie se referă exact la același lucru? Sau discuția între partizanii autonomiei și cei ai eteronomiei artei nu este decît un dialog între surzi? Cei dintîi se raportează la criteriile după care judecata de gust stabilește o *ierarhie de valori* în sfera acesteia ; ceilalți au în vedere procesul ontogenetic prin care opera ajunge să se constituie ca obiect specific supus cercetării *sine ira et studio*. Lukács consideră posibilă o translație de pe planul ontogenetic pe cel axiologic, raportînd în permanență opera la criteriul realității. Dar el operează cu acest concept al realului într-un mod nu mai puțin abstract decît Hegel cu cel al ideii. De aceea și ajunge la concluzii atît de discutabile din punctul de vedere al unui gust exersat, cum ar fi spre pildă situarea lui Sinclair Lewis înaintea lui Faulkner pe scara ierarhică a valorilor sau atribuirea unei superiorități romanelor istorice ale lui Walter Scott în raport cu *Salammbô* a lui Flaubert.

Se mai cere precizat că *eteronomia* în cîmpul esteticii nu este o poziție specifică marxismului. Ea a constituit, de pildă, și baza concepțiilor lui Taine, a cărui orientare era net pozitivistă. Pentru analiza acestei probleme este necesară studierea locului pe care-l ocupă arta în raporturile dintre bază și suprastructură. De asemenea, se cuvine a preciza că spre deosebire de alte forme ale conștiinței sociale arta se înfățișează și ca o realitate materială : sculptura, clădirea, tabloul, melodia. Așadar, eteronomia ei nu se leagă exclusiv de natura relațiilor sociale în care apare opera, ci și gradul de dezvoltare a tehnicii prin care este plăsmuită această realitate. Pînă la un anume punct, o atare tehnică poate evolua independent de necesitățile reclamate de exprimarea unui anumit conținut emoțional, așadar într-o dependență relativă de nivelul general al forțelor de producție. În acest sens studiul lui Lu Märten, *Wesen und Veränderung der Formen (Künste)* aduce o contribuție remarcabilă și este regretabil că pînă și Stefan Morawski în cartea sa *Marxismul și estetica* îi acordă o atît de mică însemnătate. Dar tehnica folosită într-o operă de artă nu este fără incidență asupra valorii ei. Totodată, din punctul de vedere al relațiilor sociale, eteronomia artei trebuie studiată în toată complexitatea situațiilor sub care se înfățișează. Dacă privim, spre exemplu, celebrul tablou prin care Goya a pictat familia regală spaniolă, ne apare limpede că el constituie o lucrare executată la comandă. Dar totodată, din modul în care și-a înfățișat modelele reies cu nu mai puțină claritate propriile sale sentimente de plebeian față de ele.

Toate aceste observații nu trebuie considerate o critică, în sensul strict al cuvîntului ; ele izvorăsc din aspectele cele mai realizate ale cărții lui N. Tertulian, al cărei merit constă mai ales în aceea de a fi izbutit să ne facă a vedea limpede stadiul actual al unor probleme de bază ale esteticii.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SIMPOZION CONSACRAT ANIVERSĂRII NAŞTERII LUI KARL MARX

În ziua de 5 mai a.c. s-au desfăşurat la Bucureşti lucrările simpozionului *„Dezvoltarea creatoare de către P.C.R. a teoriei marxiste cu privire la construirea socialismului şi comunismului"*, organizat de Academia de Ştiinţe sociale şi politice, Academia „Ştefan Gheorghiu" şi Institutul de studii istorice şi social-politice cu prilejul împlinirii a 160 de ani de la naşterea lui Karl Marx.

În *Cuvîntul de deschidere* rostit de prof. univ. dr. doc. Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice, a fost evidenţiat caracterul creator al marxismului epocii contemporane, cu referiri directe la dezvoltarea creatoare de către Partidul Comunist Român a teoriei marxiste privind edificarea socialismului şi comunismului în ţara noastră.

În continuare au fost prezentate comunicările :

— *Karl Marx despre istoria poporului român şi lupta sa pentru eliberare socială, suveranitate şi independenţă*, de Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

— *Legăturile mişcării muncitoreşti din România cu întemeietorii socialismului ştiinţific. Dezvoltarea de către P.C.R. a concepţiei cu privire la întărirea solidarităţii muncitoreşti în epoca contemporană*, de Ştefan Voicu, vicepreşedinte al Academiei de ştiinţe sociale şi politice.

— *Dezvoltarea creatoare a învăţăturii marxiste despre partidul clasei muncitoare în activitatea P.C.R., a secretarului său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu*, de Bratu Păun, prorector al Academiei „Ştefan Gheorghiu" şi Vasile Nichita, director al Institutului de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale.

— *Dezvoltarea teoriei marxiste despre stat şi democraţie în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate în România* de Ion Ceterchi, vicepreşedinte al Academiei de ştiinţe sociale şi politice.

— *Gîndirea economică a preşedintelui Nicolae Ceauşescu — dezvoltare creatoare a teoriei economice marxiste*, de Ion Totu, director general al Institutului central de cercetări economice şi Marin Popescu, şeful catedrei de economie politică la Academia „Ştefan Gheorghiu".

— *Contribuţia P.C.R. la definirea conţinutului epocii contemporane, la rezolvarea marilor probleme ale vieţii internaţionale*, de Ilie Rădulescu, ministru secretar de stat, membru al Academiei de ştiinţe sociale şi politice.

În încheierea lucrărilor simpozionului, Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., preşedinte al Consiliului de conducere al Academiei „Ştefan Gheorghiu" a subliniat că — pentru Partidul Comunist Român — forţa şi vitalitatea teoriei marxiste sînt indisolubil legate de caracterul ei fundamental antidogmatic. Aplicarea creatoare a fundamentelor teoriei marxiste la condiţiile istorice concrete sociale şi naţionale ale României constituie aportul original al partidului nostru la îmbogăţirea gîndirii şi practicii revoluţionare. Una dintre cele mai valoroase contribuţii, în acest sens, este legată strîns de opera tovarăşului Nicolae Ceauşescu şi constă în analiza aprofundată şi nuanţată a raportului dialectic dintre general şi particular, dintre naţional şi internaţional în revoluţia şi construcţia socialistă.

Lucrările simpozionului, a precizat vorbitorul, au scos în evidenţă faptul că omagiul profund al comuniştilor români faţă de marele gînditor revoluţionar constă, cu deosebire, în adeziunea lor fermă, consecventă, la politica internă şi internaţională a Partidului Comunist Român, în hotărîrea lor de a milita neabătut pentru înfăptuirea măreţelor ei obiective, edificarea pe pămîntul României a celei mai drepte orînduiri — comunismul.

D.O.

SESIUNE DE COMUNICĂRI : „DEMOCRAŢIE ŞI PROGRES"

„Cabinetul municipal al P.C.R., Bucureşti, secţia Propagandă a organizat în ziua de 22 mai 1978 o sesiune de comunicări pe tema *Democraţie şi progres*, la care au luat parte numeroşi cercetători, cadre didactice din învăţămîntul superior.

Rev. filoz., **XXV**, 3, p. 395–397, Bucureşti, 1978.

În cadrul ședinței plenare au fost prezentate următoarele comunicări : Alexandru Boboc, *Umanismul revoluționar în concepția P.C.R.*; Aneta Busuioc, *Autoconducerea — modalitatea de optimizare a activității sociale;* Cătălin Zamfir, *Factori determinanți ai stilului de conducere colectivă;* Ion Tudosescu, *Metodologia „producerii" timpului social;* Cornel Popa, *Sisteme de norme, libertate și aspirații în societatea socialistă.*

În secția „Perfecționarea democrației în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre" au fost susținute următoarele comunicări : Alexandru Florian, *Democrație și acțiune în condițiile socialismului;* Acsinte Dobre, *General și particular în perfecționarea democratică a relațiilor economico-sociale din țara noastră în etapa actuală;* Marin Trăistaru, *Democrația socialistă și autoconducerea socială;* Dumitru Iacob, *Unele caracteristici ale sistemului democrației socialiste în perspectiva edificării autoconducerii;* Maria Marian, *Socialismul și democratizarea relațiilor interumane;* Vasile Macoviciuc, *Libertate individuală în contextul democrației socialiste;* Gheorghe Iovan, *Viața internă a U.T.C. — practică și școală a dobîndirii deprinderilor de participare a tineretului la conducere;* Ana Bazac, *Democrația socialistă și economia timpului;* Petre Bieltz, *Decizie și democrație;* Nicolae Dinuț, *Democrația și disciplina — dimensiuni ale conducerii științifice.*

În cadrul celei de-a II-a secții : „Revoluția științifică și tehnică și particularitățile progresului contemporan" — au fost prezentate comunicările : Ștefan Georgescu, *Structuri de gîndire cu valoare interdisciplinară;* Mircea Cristea, *Implicațiile revoluției științifico-tehnice asupra condiției umane contemporane;* Angela Botez, *Concepția materialist-dialectică despre locul revoluției științifico-tehnice în explicarea progresului științei contemporane;* Elena Popovici, *Raportul dintre știință și valorile umaniste în societatea contemporană;* Elena Golu, *Rolul conștiinței socialiste și al idealurilor umaniste în revoluția științifico-tehnică la noi în țară;* Elena Cobianu, *Criterii contemporane ale progresului moral;* Constantin Borgeanu, *Știința și personalitatea umană;* Elena Gheorghe, *Revoluția științifico-tehnică și dezvoltarea culturală a personalității în socialism;* Ion Pietraru, *Perfecționarea muncii de educație — imperativ al progresului social;* Ioji Bonis, *Progresul democrației și latura democratică a progresului socialismului în țara noastră în etapa actuală;* Ion Bănșoiu, *Revoluția științifico-tehnică și rolul științelor sociale;* Ioan Mesaroș, *Locul și rolul Partidului Comunist în dezvoltarea și perfecționarea democrației socialiste.*

Menționăm, în continuare, comunicările prezentate în secția a III-a : „Dimensiunea calitativă a procesului revoluționar în etapa actuală în țara noastră" : Ion Moraru, *Calitatea — element esențial al progresului;* Liseta Curta, *Dimensiunea calitativă a relațiilor interumane în actuala etapă de dezvoltare a țării noastre;* Elena Zamfir, *Modelul participativ — instrument al dezvoltării sociale;* Vasile Văcar, *Democrație, acțiune, personalitate în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre;* Ion Stroie, *Particularități ale dezvoltării conștiinței socialiste;* Ruxandra Călin, *Critica și autocritica în afirmarea corelației creativitate-umanism;* Gheorghe Cazan, *Antiumanismul „noii filozofii";* Rodica Topor, *Contribuții românești cu privire la problemele culturii de masă;* Oltea Mișcol, *Cultura sub incidența mass-mediei;* Elvira Cadaru, *Democrația socialistă și afirmarea personalității.* Comunicările au fost urmate de discuții.

L.M.

NOTĂ

A apărut tomul XXIII, anul 1977 al *Analelor științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași,* (serie nouă) Secțiunea III b. Științe filozofice, cu următorul cuprins :

Ionel Hagiu, *Independența, atribut esențial și inalienabil al statului socialist român;* Petre Dumitrescu, *Dezvoltarea multilaterală, coordonată definitorie a construcției socialiste în etapa actuală;* Liviu Coptil, *Trei decenii de Republică pe drumul statornicirii și dezvoltării democrației socialiste.*

În cadrul rubricii *Evocări și valorificări* sînt publicate următoarele materiale : Titus Raveica, *Benedict (Baruch) Spinoza;* Tudor Ghideanu, *Axiologia în concepția lui Petre Andrei;* M. Sărmășanu, *Contribuția presei progresiste la promovarea umanismului în cultura românească (1929—1940);* Constantin

Marin, *Filozofia naturii la Ștefan Zeletin;* Natalia Simion, *Progresul social în concepția lui Ștefan Zeletin;* Mihai Nistor, *Petre Andrei — estetician;* Mitu Movilă, *C. Dimitrescu-Iași și ateismul.*

La rubrica *Studii și comunicări* menționăm: Elena Puha, *Cu privire la modurile dialecticii;* Ștefan Celmare, *Conceptul de realitate fizică;* Șt. Afloroaie, *Ontologia universului în orizontul filozofiei marxiste;* Mihai Baciu, *Raportul determinism-metodologie în viziunea unor școli sociologice nemarxiste;* Vasile Miftode, *Migrațiile și stadiile dezvoltării urbane;* Anton Carpinschi, *Grupul — cadru și agent societal al acțiunii politice;* Petru Ioan, *Reconstrucția logică a conceptului de „sistematizare ipotetico-deductivă";* Traian Știrbăț, *Structuri algebrice în logica predicatelor;* Teodor Dima, *Devenirea obiectului cunoașterii;* M. Amironesei, *Explicația finalistă în biologie;* Stela Teodorescu, *Cunoașterea personalității în perspectiva psihologiei vîrstelor — coordonată esențială a eficienței educației permanente;* T. Prună, *Cu privire la investigarea integrării socioprofesionale a tineretului industrial;* Adrian Neculau, Tatiana Dobrescu-Dorofte, Mihaela Ianoși, *Grupul de întîlnire — mijloc de formare a individului;* S. Cernichevici, *Valorificarea concepției hareliene privind statutul social al învățătorului;* Ion Străchinaru, *Gheorghe Comicescu și integralismul pedagogic.*

În încheiere sînt publicate recenzii ale unor lucrări de filozofie apărute peste hotare și sînt prezentate sumarele a două reviste.

D.O.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 3/1978

Din sumar: G. STIEHLER, Dialectica și materialismul istoric; A. LANGE, Probleme ale determinării materialiste și dialectice a forțelor motrice ale societății socialiste; A. TÜRPE, Despre dialectica războiului și păcii în epoca modernă; M. LESKE, Categoria totalității în dialectica marxist-leninistă; H. R. RAUH, Dialectica materialistă ca teorie a cunoașterii și teoria cunoașterii ca teorie a reflectării; G. REDLOW, Hegel și logica formală; G. STIEHLER, Dialectica existență — conștiință socială.

Nr. 4/1978

Din sumar: D. DIETRICH, Procesele de dezvoltare și contradicțiile dintre om și mașină; H. LEY, Despre discuția asupra progresului științific și tehnic; J. GRÄSCHKE, W. GRUNER, D. WAHL, Diviziunea muncii și cooperarea, elemente ale intensificării cercetării; H. MIELKE, Receptarea gîndirii lui Cernîșevschi în Germania; U. SCHIRMER, Teoria forței productive și edificarea socialismului; E. A. WIELAND, Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție și sistemul relațiilor de producție socialiste; H. WENDT, Despre esența și efectul legilor obiective în tehnică.

Les Études philosophiques

(Franța)

Nr. 1/1977

Din sumar : PIERRE FEUILLÉE, Științele despre Terra — științe pentru om? ; PIERRE RAT, Geologia și metodele ei printre științele despre Pămînt ; F. DRAGOGNET, O uitare sigură, o întoarcere probabilă ; ANTOINE FAIVRE, Între Aufklärung și romantism : A. G. Werner sau „geognozia" ; MONIQUE SCHNEIDER, Metafore geologice și figurații ale psihismului.

Nr. 2/1977

CREDINȚĂ ȘI ȘTIINȚĂ

Din sumar : CLAUDE BRUAIRE, Probarea raționalității filozofice ; XAVIER TILLIETTE, Credință și știință în conflictul autorităților ; J. F. MARQUET, Credință și magie ; G. BUFO, Rațiunea căutînd credința ; P. DEMANGE, Antropologie și teologie ; FRANCIS KAPLAN, Credința, știință sau spirit fără chip ; LOUIS MILLET, Idealismul dialectic al lui Hamelin.

Nr. 3/1977

ROLUL ȘI FUNCȚIA FILOZOFIEI

Din sumar : CLAUDE BRUAIRE, Primatul economiei și șansele filozofiei ; FR. JACQUES, Condițiile dialogice ale referinței ; EMMANUEL LEVINAS, Filozofie și veghe ; MICHEL HENRY, Metamorfoza lui Dafné.

Nr. 4/1977

Din sumar : MARCELO DASCAL, Caractere și gîndire în *Notes parisiennes* de Leibniz ; J. JALABERT, Ideea de fenomen în filozofia lui Leibniz ; E. NAERT, Leibniz despre fundamentul individualității ; MICHEL PICLIN, Genealogia lui Schopenhauer ; JEANNE DELHOMME, Citindu-l pe Schopenhauer ; SIMONE GOYARD-FABRE, Drept natural și lege civilă în filozofia lui Schopenhauer ; MARIVONNE PERROT, Schopenhauer și *natura non facit saltus*.

NECROLOG

FLORICA NEAGOE

În ziua de 19 aprilie 1978 a încetat din viață, în plină afirmare creatoare, Florica Neagoe, doctor în filozofie, conferențiar universitar, cercetătoare de prestigiu în domeniul istoriei filozofiei moderne.

S-a născut la 11 aprilie 1930, la Turnu-Severin, într-o familie de muncitori. După terminarea studiilor medii la Liceul teoretic de fete din orașul natal, a urmat cursurile Facultății de filozofie din București, în ultimii ani de studii desfășurînd și o apreciată activitate de redactor la Editura politică. În anul 1957 a obținut titlul științific de doctor în filozofie la Universitatea din Moscova.

În activitatea sa didactică — mai întîi lector la Academia „Ștefan Gheorghiu" (1957—1958), apoi lector la Universitatea din București (1958—1964), iar din 1964, conferențiar universitar, titular al cursului de istoria filozofiei moderne — Florica Neagoe s-a distins prin deosebite calități pedagogice și înaltă competență profesională.

Cărțile sale: *Istoria filozofiei moderne. De la Spinoza la Diderot* (1970); *Istoria filozofiei moderne. De la Saint-Simon la Feuerbach* (1972); *Istoria filozofiei moderne: Renașterea. De la Petrarca la Bacon* (1975); *Istoria filozofiei universale*, fasc. 2, *Filozofia modernă* (1975); *Arthur Schopenhauer. Filozofie și etică* (1970), la care se adaugă numeroasele studii consacrate unor personalități de frunte ale gîndirii filozofice moderne: Pascal, Erasmus, Bacon, Th. Morus, Spinoza, Toland, Helvetius, Fichte, Feuerbach ș.a. constituie realizări teoretice remarcabile. Amintim, de asemenea, contribuțiile aduse de Florica Neagoe la cercetarea istoriei filozofiei românești, colaborarea sa la tratatul de *Istoria filozofiei românești* (vol. I, 1971), precum și studiile sale temeinice asupra lui Raicu Ionescu-Rion, Ștefan Stîncă, P. P. Negulescu, D. D. Roșca ș.a.

Amintirea ei va rămîne vie în inima și cugetul prietenilor și colegilor săi, ale cititorilor săi, ale tuturor celor care au cunoscut-o și au prețuit-o pentru alesele sale calități intelectuale și umane. Rămîn cărțile și ideile ei, mărturii ale unei vieți dăruite cultivării rațiunii, frumuseții și omeniei.

Catedra de filozofie a Universității din București,
Redacția „Revistei de filozofie"

Rev. filoz., **XXV**, 3, p. 399—400, București, 1978.

DIN STUDIILE ȘI CĂRȚILE PUBLICATE

— *Lupta unui socialist român împotriva idealismului în sociologie*, în ,,Cercetări filozofice'' nr. 2/1959;
— *Studiul introductiv* la volumul C. A. Helvetius *Despre spirit*, Edit. științifică, 1959;
— *Aufklärerische Wesenszüge in den Werken I. G. Fichte*, în ,,Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin'', Heft 5/1962;
— Culegere de texte, studiu introductiv și note la volumul Raicu Ionescu-Rion *Scrieri*, Edit. științifică, 1964;
— *P. P. Negulescu, istoriograf al filozofiei*, în ,,Revista de filozofie'' nr. 6/1965;
— *Un filozof uitat — J. Toland*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 5/1966;
— *Mesajul umanismului — Erasmus din Rotterdam*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 12/1966;
— *Despre condițiile începuturilor moderne ale sociologiei*, în ,,Revista de filozofie'' nr. 1/1968;
— *Însemnări despre gîndirea dialectică ignorată a lui Feuerbach*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 11/1968;
— *Antecedente ale conceptului hegelian; dialectica lui Fichte*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 9/1970;
— *Arthur Schopenhauer. Filozofie și etică*, Edit. științifică 1970;
— *Prefață* la volumul *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, Edit. politică, 1970;
— *Istoria filozofiei moderne. De la Spinoza la Diderot*. Edit. didactică și pedagogică, 1970;
— *Rasismul împotriva filozofiei clasice germane*, în ,,Analele Universității București'', nr. 2/1971;
— *Istoria filozofiei moderne. De la Saint-Simon la Feuerbach*, Edit. didactică și pedagogică, 1972;
— *Blaise Pascal, filozoful. Studiu introductiv* la volumul *Scrisori provinciale*, Edit. științifică, 1974;
— *F. Petrarca și umanismul renascentist*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 9/1974;
— *Blaise Pascal philosophe*, în ,,Revue roumaine des sciences sociales'', tome 19, nr. 2/1975;
— *Istoria filozofiei moderne; Renașterea. De la Petrarca la Bacon*, Edit. didactică și pedagogică, 1975;
— *Omagiu filozofului octogenar D. D. Roșca*, în ,,Transilvania'', nr. 2/1976;
— *Ideea de sistem în Etica lui Spinoza*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 6/1977;
— *Prefață* la volumul *V. G. Kuznețov, Rațiune și ființare*, în curs de apariție la Edit. politică;
— *Temeiurile filozofice ale Utopiei lui Thomas More*, va apărea în ,,Revista de filozofie'', nr. 4/1978).

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA MERIDIANE

STEFAN MORAWSKI, **Marxismul şi estetica.** Trad. de Claudia Dumitriu şi Ion Pascadi. Prefaţă, comentarii, note şi indice tematice de Ion Pascadi, 1977, 2 vol., 304 p. + 352 p., 21,50 lei.

*** **De la Apollo la Faust.** Cuvînt înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta şi imaginarul.** Traducere de Karina şi Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu şi prefaţă de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Fiinţa istorică.** Ediţie îngrijită, note şi postfaţă de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

TITU POPESCU, **Specificul naţional în doctrinele estetice româneşti,** 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria şi sociologia culturii româneşti din Transilvania,** vol. I, 1977, 312 p., 15 lei.

MIHU ACHIM, **Marxismul şi esenţa umană,** 1978, 184 p., 6 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Convingeri ştiinţifice şi politice,** 1977, 256 p., 8,75 lei.

VIOREL GH. VODĂ, **Gîndirea statistică — un mod de gîndire al viitorului,** Cuvînt înainte de acad. Gh. Mihoc, 1977, 192 p., 5,25 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, **Experienţă, artă, gîndire,** 1977, 390 p., 13 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof,** 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, **Johannes Honterus. Viaţa şi opera sa în imagini,** 1977, 143 p, 11,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogaţii** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudenţă şi eroare,** 1978, 224 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filozofice.** Ediţie îngrijită şi bibliografie de Anton Ilica. Prefaţă de Viorel Colţescu, 1978, 296 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.
MIRCEA MALIȚA, **Sisteme în științele sociale**, 1977, 352 p., 25 lei.
DAVID. **Introducere în filozofie**. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.
*** **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România**. Procese și factori. Coordonator: Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.
*** **Conștiință socialistă și participare socială**. Coordonatori: Constantin Potîngă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.
*** **Probleme de logică**. vol. VII, 1977, 254 p., 13,50 lei.
*** **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

*** **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator: Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.
*** **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.
CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.
OVIDIU TRĂSNEA, **Doctrine politice ale capitalismului contemporan**, 1977, 334 p., 9 lei.
HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, 534 p., 16 lei.
N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă**, 1977, 468 p., 13 lei.
*** **Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică**. Colecția: Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.
MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.
AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.
ILIE PÂRVU, **Existență și realitate în știință și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.
WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.
LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **De la Sisif la Prometeu**, 1977, 199 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.
GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.
CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.
ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.
GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.
PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.
GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

EDITURA MINERVA

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.
GHEORGHE STROIA, **Estetică și militantism**, 1977, 384 p., 12,50 lei.
*** **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice**. Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.
VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății**, 1977, 303 p., 10,50 lei.
LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității**. Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXV, 3, P. 261—400 BUCUREȘTI, 1978

I.P.INFORMAȚIA — c. 421 | 43503 | Lei 20

I 8035

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- PERFECȚIONARE, DINAMISM, CREATIVITATE,
  VASILE RUS
- ROLUL CONȘTIINȚEI NAȚIONALE ÎN DEZVOLTAREA NAȚIUNII,
  ANGHEL GĂINUȘĂ

DEZBATERE: *ANTONIO GRAMSCI ÎN LUMINA CONTEMPORANEITĂȚII*

Participă: ION ȘERBĂNESCU, GH. LENCAN STOICA, NICOLA BADALONI (Italia), RADU FLORIAN, ANDREI SILARD, NICULAE BELLU

500 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI THOMAS MORUS

FLORICA NEAGOE, OVIDIU TRĂSNEA

4

IULIE–AUGUST

TOMUL XXV — 1978

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU — *redactor-șef adjunct*

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136 — 137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre Numéro 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8035

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXV Nr. 4 1978

ULU 2014 IAN 2022

SUMAR

- VASILE RUS, Perfecționare, dinamism, creativitate 405
- ANGHEL GĂINUȘĂ, Rolul conștiinței naționale în dezvoltarea națiunii 411
- CONSTANTIN STROE, Problemele eticii și echității socialiste — preocupare constantă a politicii Partidului Comunist Român 419

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CONSTANTIN POPOVICI, Notații pe marginea raporturilor actuale dintre om, societate, știință și tehnică 425

DEZBATERE: *ANTONIO GRAMSCI ÎN LUMINA CONTEMPORANEITĂȚII*

- ION ȘERBĂNESCU, Gramsci și știința politicii 431
- GH. LENCAN STOICA, Cu privire la conceptul gramscian de hegemonie 438
- NICOLA BADALONI (Italia), Libertatea individuală și omul colectiv la Gramsci 445
- RADU FLORIAN, Antonio Gramsci despre originalitatea filozofiei marxiste . . . 457
- ANDREI SILARD, Antonio Gramsci : inepuizabilitatea filozofiei praxisului 464
- NICULAE BELLU, Dimensiunea ontologică a eticului în cercetările lui Gramsci . . 469

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

500 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI THOMAS MORUS

- FLORICA NEAGOE, Temeiurile filozofice ale „Utopiei" lui Thomas Morus 481
- OVIDIU TRĂSNEA, Thomas Morus și semnificația utopiei 485

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- ALEXANDRU SURDU, Metamorfoza logicii lui Maiorescu 493
- EUGENIU SPERANȚIA, Cartea despre carte *(text inedit, II)* 501

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- O exegeză a operei de tinerețe a clasicilor marxismului *(Laurențiu Șerban)* Marx și Engels despre esența umană *(Traian Pop)*; Semnificația perenă a mitului lui Orfeu *(Al. Tănase)* 513

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 523

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 401 – 524, București, 1978.

27522.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 4 1978 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- ВАСИЛЕ РУС, Совершенствование, динамизм, творческий дух 405
- АНГЕЛ ГЭИНУШЭ, Роль национального сознания в развитии нации 411
- КОНСТАНТИН СТРОЕ, Проблемы социалистической нравственности и справедливости — постоянная задача политики Румынской Коммунистической Партии 419

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- КОНСТАНТИН ПОПОВИЧ, Замечания по вопросу актуальных отношений между человеком, обществом, наукой и техникой 425

ОБСУЖДЕНИЕ: *АНТОНИО ГРАМШИ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОСТИ*

- ИОН ШЕРБЭНЕСКУ, Грамши и наука политики 431
- Г. ЛЕНКАН СТОЙКА, К вопросу о воззрении Грамши на гегемонизм 438
- НИКОЛА БАДАЛОНИ (Италия), Индивидуальная свобода и коллективный человек у Грамши 445
- РАДУ ФЛОРИАН, Антонио Грамши об оригинальности марксистской философии 457
- АНДРЕЙ СИЛАРД, Антонио Грамши: неиссякаемость содержания философии праксиса 464
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Онтологический аспект этики в исследованиях Грамши 469

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

500-ЛЕТИЕ РОЖДЕНИЯ ТОМАСА МОРА

- ФЛОРИКА НЯГОЕ, Философские основы «Утопии» Томаса Мора 481
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Томас Мор и смысл концепции об утопии 485

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- АЛЕКСАНДРУ СУРДУ, Метаморфоза логики Майореску 493
- ЕУДЖЕНИУ СПЕРАНТИЯ, Книга о книге *(раннее неопубликованный текст)* 501

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Анализ ранних работ классиков марксизма *(Лауренциу Шербан)*; Маркс и Энгельс о сущности человека *(Траян Поп)*; Непреходящее значение мифа об Орфее *(Ал. Тэнасе)* 513

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 523

Rev. Filoz., **XXV**, *4*, p. 401–524, Bucureşti, 1978

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV Nº 4 1978

SOMMAIRE

● VASILE RUS, Perfectionnement, dynamisme, créativité 405

● ANGHEL GĂINUȘĂ, Le rôle de la conscience nationale dans le développement de la nation 411

● CONSTANTIN STROE, Les problèmes de l'étique et de l'équité socialistes—préoccupation constante de la politique du Parti Communiste Roumain 419

NOTES PHILOSOPHIQUES

● CONSTANTIN POPOVICI, Notes en marge des rapports actuels entre l'homme, la société, la science et la technique 425

DÉBATS: *ANTONIO GRAMSCI DANS LA LUMIÈRE DE LA CONTEMPORANÉITÉ*

● ION ȘERBĂNESCU, Gramsci et la science de la politique 431

● GH. LENCAN STOICA, Au sujet du concept gramscien d'hégémonie 438

● NICOLA BADALONI (Italie), La liberté individuelle et l'homme collectif chez Gramsci 445

● RADU FLORIAN, Antonio Gramsci sur l'originalité de la philosophie marxiste . . 457

● ANDREI SILARD, Antonio Gramsci : le caractère inépuisable de la philosophie de la praxis 464

● NICULAE BELLU, La dimension ontologique de l'étique dans les recherches de Gramsci 469

ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

500 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE THOMAS MORUS

● FLORICA NEAGOE, Les fondements philosophiques de l',,Utopie'' de Thomas Morus 481

OVIDIU TRĂSNEA, Thomas Morus et la signification de l'utopie 485

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● ALEXANDRU SURDU, La métamorphose de la logique de Maiorescu 493

● EUGENIU SPERANȚIA, Le livre au sujet du livre *(texte inédit, II)* 501

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Une exégèse de l'œuvre de jeunesse des classiques du marxisme *(Laurențiu Șerban)* ; Marx et Engels sur l'essence humaine *(Traian Pop)* ; La signification pérenne du mythe d'Orfée *(Al. Tănase)* 513

LA VIE SCIENTIFIQUE 523

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 401–524, București, 1978

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

SOMMAIRE

PERFECȚIONARE, DINAMISM, CREATIVITATE

DE

VASILE RUS

Promotor al vastului program de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, de modernizare și perfecționare a procesului dirijării vieții economice și social-politice, de adîncire și lărgire a democrației socialiste, Partidul Comunist Român se preocupă neîncetat de creșterea calitativă a întregii activități sociale, facilitînd o tot mai puternică infuzie a științei conducerii și organizării în toate domeniile, la toate nivelele. Trăsăturile esențiale imprimate de partid dezvoltării vieții noastre social-politice și economice în anii de după Congresul al IX-lea pot fi definite sintetic ca preocupări permanente pentru perfecționarea neîntreruptă a formelor și metodelor de conducere a societății, pentru afirmarea și promovarea largă a creativității, a inovației sociale, a noului, a experienței înaintate, întemeiate pe unitatea dinamică dintre teorie și practică. Înfăptuirea marelui țel pe care și l-a propus societatea noastră, depășirea stadiului de țară în curs de dezvoltare și înscrierea României în rîndul statelor cu o dezvoltare medie, implică, poate mai mult ca oricînd accentuarea considerabilă a laturilor calitative ale întregii vieți economico-sociale. Asupra acestor laturi a atras în mod deosebit atenția secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, subliniind că trebuie să trecem la o calitate nouă a activității noastre, atît în domeniul economic, cît și în domeniul conducerii politice a societății. Documentele Congresului al XI-lea și ale Conferinței Naționale a partidului, stabilind ca obiectiv fundamental continuarea fermă a operei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, care cuprinde, într-o viziune unitară progresul economiei, științei, învățămîntului și culturii, ridicarea nivelului de trai, crearea condițiilor pentru înflorirea multilaterală a personalității umane, asigurarea unei înalte civilizații materiale și spirituale pentru întregul nostru popor, prevăd în același timp un amplu sistem de măsuri în vederea *perfecționării în continuare a organizării și conducerii societății, a relațiilor de producție și sociale, a democrației socialiste, în vederea dinamizării întregii vieți economice și sociale și a promovării spiritului creator, revoluționar al poporului nostru*. „Fără îndoială că noile schimbări în dezvoltarea forțelor de producție și în structura socială ce se vor produce în anii următori, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, vor reclama în continuare preocuparea permanentă a partidului și statului pentru perfecționarea organizării și conducerii economiei și vieții sociale. În felul acesta vom asigura o concordanță continuă, cît mai deplină, între schimbările din societate, formele de organizare și relațiile de producție, în vederea dezvoltării armonioase a țării, soluționării la timp a contradicțiilor, asigurării progresului neîntrerupt al întregii societăți"[1].

Odată cu dezvoltarea continuă a noii societăți și pe temeiul acestei noi dinamici sociale, sînt dezvoltate și aprofundate, în documentele partidului nostru, în opera teoretică a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o seamă de concepte centrale ale dialecticii societății socialiste. Astfel, conceptul de *perfecționare a conducerii vieții sociale* definește conexiunea dialectică necesară, adaptarea continuă a principiilor și structurilor de organizare, ca și a formelor și a metodelor științifice de conducere la schimbările ce se produc în societate, la particularitățile diferitelor etape, la cerințele mereu noi ale vieții, astfel ca aceste cerințe să-și găsească răspunsuri optime pe planul practicii sociale. „Perfecționarea conducerii planificate a societății, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, trebuie să constituie o preocupare continuă a partidului și statului, un proces permanent determinat de însăși dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție și sociale"[2]. Între conceptul de perfecționare și cel de *dinamism* există o strînsă unitate dialectică în sensul că perfecționarea activității în toate domeniile necesită stimularea și dinamizarea gîndirii, acțiunii și inițiativei creatoare a oamenilor muncii în înfăptuirea marilor țeluri

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 78.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 519.

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 405–424, București, 1978.

programatice ale națiunii noastre socialiste. Dinamismul gîndirii și acțiunii partidului nostru asigură punerea în deplin acord a relațiilor de producție socialiste, a tuturor relațiilor de tip nou statornicite în țara noastră cu imperativele dezvoltării forțelor de producție, astfel încît să se înlesnească perfecționarea multilaterală și continuă a întregului nostru sistem social, afirmarea cît mai amplă a democrației socialiste, exercitarea conducerii economico-sociale și politice de către partid reprezentînd un factor dinamic al edificării noii orînduiri.

Conceptele de *perfecționare* și *de dinamism* se află într-o strînsă conexiune cu cel de *creativitate*. În cadrul preocupărilor permanente ale partidului pentru perfecționarea societății socialiste, în cîmpul acțiunii politice dinamice, *creativitatea* se manifestă prin valorificarea rațională, optimă și operativă a posibilităților materiale și spirituale latente sau ivite pe parcurs în vederea sporirii continue a eficienței activității social-economice. Promovarea consecventă în întreaga activitate social-economică a laturilor calitative cere imperios stimularea mai puternică a creativității maselor, putere de discernămînt și capacitate de a regîndi orice problemă în raport cu noile condiții, cu necesitatea realizării progresului social neîntrerupt. În viziunea partidului nostru, creativitatea are o importanță hotărîtoare pentru asigurarea ridicării României la un înalt nivel de dezvoltare economică, științifică și culturală, la un înalt nivel de trai, pentru înscrierea țării noastre pe orbita civilizației moderne. Această concepție s-a definit într-o viziune sistemică, dinamică și coerentă asupra dezvoltării țării, într-o viziune originală, proprie procesului revoluționar al edificării socialismului în România.

Determinate de însești legile edificării noii orînduiri, perfecționarea conducerii vieții sociale, dinamismul și creativitatea sînt categorii esențiale, sintetice ale dialecticii societății socialiste, ale determinismului social; ele exprimă atît procesele și cerințele obiective de dezvoltare a noii orînduiri, cît și necesitatea cunoașterii și înfăptuirii acestor cerințe de către factorul conștient. Întemeindu-și întreaga activitate pe înțelegerea profundă a tendinței legilor obiective, pe aplicarea creatoare a principiilor fundamentale ale marxismului la condițiile concrete ale țării noastre, partidul a adoptat hotărîri de maximă importanță potrivit cărora economia, știința, cultura, învățămîntul, toate domeniile activității de partid și de stat au cunoscut multiple măsuri de perfecționare care converg spre un sens unic: înlăturarea a tot ceea ce este învechit, perimat și nu mai corespunde noilor cerințe ale vieții, promovarea a tot ceea ce este înaintat, valoros, în stare să stimuleze progresul.

Receptivitatea față de nou este trăsătura definitorie, este esența perfecționării societății socialiste. Preocupările pentru perfecționare, pentru afirmarea creativității și promovarea noului sînt într-o strînsă interdependență dialectică cu activitatea efectivă de înfăptuire a sarcinilor construcției socialiste; așa cum perfecționarea vieții economice și sociale, creativitatea, afirmarea noului nu reprezintă un scop în sine, ci țintesc să creeze pretutindeni condiții propice înfăptuirii Programului partidului, tot astfel atingerea acestui obiectiv creează la rîndul lui premise favorabile pentru ca activitatea de perfecționare, de stimulare a afirmării creativității și a noului să fie desfășurată în continuare cu vigoare sporită, pe un front și mai larg.

★

Întreaga desfășurare a vieții social-politice din ultimii ani, întregul ansamblu de măsuri adoptat și aplicat vădesc consecvența cu care își găsește înfăptuire concepția partidului despre perfecționare ca un amplu proces permanent al revoluției și construcției socialiste. *Ofensiva perfecționării și a creativității* pe care o desfășoară partidul vizează și înglobează într-un tot unitar: dezvoltarea și perfecționarea necontenită a bazei tehnico-materiale a socialismului; perfecționarea relațiilor de producție și sociale; conducerea științifică a societății pe baza unui plan unic și căile de sporire a eficienței activității economice; accentuarea considerabilă a laturilor calitative ale întregii vieți economico-sociale; perfecționarea mecanismului de planificare și a activității financiar-bancare; raționalizarea și simplificarea muncii de administrație; înlăturarea manifestărilor de centralism excesiv și adîncirea democrației socialiste; dezvoltarea consultării permanente a maselor și întărirea legalității; pregătirea forței de muncă și creșterea nivelului de trai; o mai bună sistematizare a teritoriului și dezvoltarea mai rapidă economico-socială a orașelor și satelor; așezarea și mai fermă a relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor etice și echității socialiste; perfecționarea activității politico-ideologice și organizatorice a partidului. Pe acest fond de preocupări fundamentale se definesc *coordonatele creativității* politicii partidului care se înscriu în cadrul fertil al viziunii sale de analiză judicioasă a raportului dialectic dintre general și particular, dintre național și internațional, de cunoaștere temeinică a cerințelor legilor obiective și aplicarea acestora în funcție de condițiile concrete ceconomice, sociale, istorice de existență ale României.

Partidul orientează permanent eforturile și activitatea creatoare a maselor spre ceea ce

este hotărîtor pentru înflorirea economică a țării și ridicarea nivelului de trai : *dezvoltarea și perfecționarea necontenită a bazei tehnico-materiale a socialismului*. Aceasta constituie o necesitate obiectivă, determinată de legile dezvoltării orînduirii socialiste și este unul din domeniile în care gîndirea teoretică originală a partidului s-a afirmat în ultimii ani deosebit de activ ; niciodată nu s-a reliefat atît de pregnant ca în acești ani adevărul fundamental că socialismul nu se poate construi pe o bază tehnică înapoiată, cu mijloace depășite, ci presupune ridicarea bazei tehnico-materiale pe o treaptă calitativ superioară, prin asimilarea și folosirea intensă a cuceririlor celor mai avansate ale științei și tehnicii, fără de care nu este posibil progresul economic în epoca contemporană.

Spiritul creator al politicii partidului în dezvoltarea continuă a forțelor de producție își găsește expresie și în faptul că eforturile se îndreaptă în primul rînd spre *aturile calitative ale procesului de industrializare*, pe realizarea de produse cu un înalt grad de tehnicitate, care să înglobeze munca de complexitate superioară. În acest scop sînt dezvoltate prioritar ramurile și subramurile care asigură valorificarea superioară a resurselor și contribuie la promovarea progresului tehnic în întreaga economie : electronica și electrotehnica, mecanica fină, mașinile unelte, petrochimia, metalurgia oțelurilor și a laminatelor speciale, producția de calculatoare electronice etc. Realizarea progresului tehnic are loc în măsură din ce în ce mai mare pe seama resurselor interne de capacitate creativă și, implicit, în măsură descrescîndă pe seama importului de inteligență. Desfășurat pe un front larg, progresul tehnic are ca principale direcții : extinderea mecanizării și automatizării producției, reutilarea întreprinderilor existente și înzestrarea noilor întreprinderi cu utilaje și agregate la nivelul celor mai noi realizări ale tehnicii mondiale, aplicarea în producție în măsură tot mai largă a procedeelor tehnologiei moderne. Sînt direcții care în concepția partidului nostru se completează organic, generînd schimbări esențiale, calitative în structura și ca atare în dinamica dezvoltării industriei, în relațiile dintre om și celelalte elemente ale sistemului forțelor de producție, în întreaga noastră dezvoltare.

În condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane, ale cerințelor care se pun în fața industriei noastre în ceea ce privește creșterea eficienței economice, în mod firesc activitatea întreprinderilor este orientată — din ce în ce mai mult — spre folosirea tuturor posibilităților de înnoire și modernizare a producției, de fructificare a gîndirii tehnico-economice proprii și a experienței acumulate pe plan mondial, pentru ca ,,noul" să pătrundă cît mai repede în întreprinderi, să genereze efecte pozitive remarcabile.

Potrivit viziunii partidului nostru, *cercetarea științifică și tehnică* este o parte integrantă și indispensabilă a operei de făurire a noii orînduiri, este o forță nemijlocită de producție, privită în dinamica ei, ,,organizată — așa cum se subliniază în Programul partidului — în strînsă concordanță cu cerințele producției materiale și activității sociale, asigurîndu-se dezvoltarea corespunzătoare atît a cercetării aplicative, cît și a cercetării fundamentale de perspectivă. Ea trebuie să premeargă obiectivelor și necesităților dezvoltării societății prevăzute în Programul partidului, în planurile cincinale și în prognozele pe termen lung, să acționeze pentru soluționarea din timp a acestora, dînd o perspectivă largă dezvoltării societății socialiste"[3].

Socialismul dispune virtual de cele mai bune condiții obiective și subiective, de cele mai largi posibilități pentru a încorpora în viața economică și socială roadele gîndirii științifice și tehnice și a le valorifica în folosul tuturor celor ce muncesc. Materializarea acestui avantaj potențial implică, însă, cel mai adesea, o temeinică cunoaștere a stadiului atins de cercetarea științifică pe plan mondial și o extindere sistematică a cercetării științifice proprii. Acestea sînt și direcțiile în care partidul și statul nostru orientează eforturile oamenilor de știință, insistînd asupra necesității ca cercetarea științifică să fie îndreptată spre soluționarea problemelor legate nemijlocit de producția materială, de dezvoltarea economică și socială a patriei.

Țara noastră dispune de cadre valoroase, cu un spirit inventiv dezvoltat, care într-o serie de domenii ale științei și tehnicii s-au afirmat prestigios pe arena internațională. Tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat necesitatea intensificării eforturilor în toate unitățile de producție, pentru asimilarea unui mare număr de mijloace și tehnologii într-un termen scurt, în primul rînd, prin punerea în valoare a capacității proprii de creație tehnico-științifică. În actualul cincinal, potrivit programului de asimilări, din cele 1000 de mașini, instalații, materiale și bunuri de consum care trebuie realizate, circa 960 vor fi produse pe baza unei concepții proprii. Practic, pînă la finele cincinalului, 45 la sută din valoarea producției industriale va fi reprezentată de produsele noi și reproiectate, în covîrșitoarea lor majoritate, prin fructificarea concepției științifice și tehnice românești. Concretizarea elocventă a rolului important conferit cercetării științifice și promovări

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 95,

progresului tehnic o reprezintă faptul că 80 la sută din tehnologiile prevăzute a fi aplicate în obiectivele de investiții planificate în cincinalul actual vor fi tehnologii noi, de concepție proprie, sau tehnologii perfecționate.

Sînt edificatoare, de asemenea, în acest sens, rezultatele obținute de oamenii muncii în cadrul acțiunii inițiate de partid pentru stimularea participării maselor la activitatea de creație științifică și tehnică, al cărei efect economic se concretizează în zeci de miliarde de lei. Demn de relevat este faptul că în tot mai multe unități economice s-a schimbat modul de a privi și acționa în vederea extinderii progresului tehnic; această activitate este considerată tot atît de importantă ca și îndeplinirea sarcinilor de plan curente și în perspectivă. Este firesc ca atitudinea înaintată a constructorilor socialismului față de muncă, față de interesele societății să se definească atît prin ceea ce realizează cît și prin ceea ce gîndesc pe plan economic și social.

Ceea ce se desprinde pregnant din experiența multor întreprinderi în ce privește introducerea și extinderea noului în domeniul tehnic, organizatoric și economic este faptul că această activitate nu se poate desfășura la întîmplare, pe bază de „intuiție" sau „urgențe". Preocupările în această direcție trebuie să aibă un caracter sistematic, vizînd perspectiva — și tocmai de aceea ele trebuie coordonate cu multă grijă, pe baza unor programe judicioase, stabilind cele mai potrivite modalități de a realiza sarcinile majore trasate de partid în domeniul dezvoltării economiei în condițiile specifice și în funcție de posibilitățile reale ale fiecărei întreprinderi.

★

Preocuparea partidului pentru perfecționarea multilaterală și dinamică a societății, pentru promovarea *noului* și a spiritului creator al maselor se manifestă *pe toate planurile vieții sociale*. Asigurarea dezvoltării vertiginoase și neîntrerupte a forțelor de producție nu este cu putință fără *perfecționarea relațiilor de producție și sociale*, în așa fel ca ele să corespundă forțelor de producție. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Diversificarea și amplificarea industriei, agriculturii, științei și culturii, determină noi măsuri de perfecționare a relațiilor de producție și sociale, de asigurare a unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile sociale — condiție esențială pentru înaintarea societății noastre pe calea socialismului și comunismului"[4]. Intervenind activ în dialectica obiectivă a forțelor de producție și relațiilor de producție și sociale pentru a grăbi dezvoltarea lor, partidul nostru imprimă și procesului de perfecționare a relațiilor de producție socialiste un *caracter conștient, îl situează pe baze științifice*. În anii construcției socialiste, mai cu seamă după Congresul al IX-lea, partidul nostru exercitîndu-și cu tot mai mult succes rolul de forță politică conducătoare a societății românești, rol încredințat de popor, a adoptat sistematic noi și noi măsuri menite să perfecționeze organizarea și conducerea întregii activități economico-sociale, să înlesnească accesul larg, participarea activă, nemijlocită a clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii la elaborarea, adoptarea și înfăptuirea hotărîrilor care privesc prezentul și viitorul țării. „Putem spune, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, că avem un cadru organizatoric — atît la nivelul unităților economico-sociale, al orașelor și comunelor, cît și la nivel național — unic în felul său, care asigură participarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea economiei, a vieții sociale, a întregii societăți"[5].

În cîmpul acțiunii politice dinamice a partidului nostru, creativitatea sa s-a manifestat prin *constituirea de organisme de conducere noi* în toate sectoarele — de la unitățile economico-sociale și administrative de bază pînă la organele centrale de partid și de stat, prin elaborarea unor strategii de acțiune, precum și prin adoptarea metodelor și mijloacelor celor mai apte pentru înfăptuirea obiectivelor Programului partidului.

Spiritul creator al gîndirii teoretice marxist-leniniste a partidului nostru este pus în evidență și de tezele care se referă la clarificarea etapelor de dezvoltare economică și social-politică a țării și caracterizarea societății socialiste multilateral dezvoltate; conținutul conceptului de dezvoltare armonioasă, proporțională a economiei; necesitatea continuării eforturilor de dezvoltare economico-socială a țării în ritm înalt, în vederea ajungerii la nivelul țărilor dezvoltate din punct de vedere economic. În această privință inspiră optimism tonifiant și încredere în viitor perspectiva luminoasă deschisă de Conferința națională a partidului ca prin înfăptuirea viitorului cincinal 1981—1985 România să depășească starea de țară în curs de dezvoltare, trecînd în stadiul de țară cu dezvoltare medie.

O deosebită importanță teoretică și practică atît pentru țara noastră, cît și pentru

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, din 23 martie 1978*, București, Edit. politică, 1978, p. 6.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din 7—9 decembrie 1977*, București, Edit. politică, 1977, p. 42.

cauza socialismului în general, au tezele privind: natura și evoluția contradicțiilor în socialism; locul și rolul națiunii în epoca actuală; soluționarea problemei naționale; desfășurarea și creșterea rolului conducător al partidului; evoluția funcțiilor statului și sporirea rolului acestuia în perioada construcției societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism; coordonatele adîncirii democrației socialiste, crearea cadrului organizatoric corespunzător în vederea participării tot mai active a întregului popor la făurirea propriului său viitor; adîncirea umanismului revoluționar socialist; caracterul dinamic al conștiinței socialiste.

Preocupările pentru perfecționarea întregii noastre vieți sociale sînt prezente și în efortul novator al partidului nostru, al conducerii sale în direcția precizării unor concepte tot mai larg utilizate în viața socială. Așa, de pildă, au căpătat o largă circulație, categorii noi ca ,,fond național de dezvoltare economico-socială'', ,,producție netă'', ,,producție fizică'',,,autoconducere muncitorească'', ,,autogestiune economico-financiară'', ,,fond de retribuire a muncii'',,,retribuție nominală'', ,,retribuția reală'' ș.a., ele oglindind mai deplin și mai exact fenomene și procese specifice societății noastre socialiste.

Gîndirea dinamică creatoare a partidului se orientează spre cele mai adecvate și eficiente soluții, opțiunile sale novatoare fiind decizii de cea mai mare importanță pentru vitalizarea economiei, pentru dezvoltarea și progresul societății socialiste românești. Într-o asemenea manieră,pe baza hotărîrilor Congresului al XI-lea și ale Conferinței Naționale a partidului, Plenara Comitetului Central din 22—23 martie a.c. a conturat un ansamblu de măsuri de perfecționare care au în vedere, pe de o parte, întărirea dirijării unitare a economiei pe baza planului național unic și lichidarea fenomenelor de centralism excesiv, a practicilor birocratice care grevează activitatea multor organe de conducere, iar pe de altă parte, creșterea rolului și răspunderii, a puterii de decizie și acțiune a organelor locale, a centralelor și întreprinderilor, a fiecărui colectiv de muncă în gospodărirea cu maximum de eficiență a părții din avuția națională ce i s-a încredințat spre administrare, participarea la beneficii a oamenilor muncii. *Ideea centrală*, călăuzitoare a acestor opțiuni constă în punerea tot mai deplină în valoare a superiorității relațiilor de producție socialiste, mobilizarea intensă a resurselor materiale și umane ale țării în vederea realizării unei eficiențe economico-sociale mereu sporită.

Elementele creativității politice și economice a partidului se regăsesc în modul cel mai autentic în racordarea mecanismului economico-financiar cu cerințele dezvoltării impetuoase a forțelor de producție, în așezarea pe o bază solidă a principiului autogestiunii și autoconducerii în vederea ridicării rolului întreprinderilor și centralelor în planificarea propriei lor activități, în întocmirea bugetelor de venituri și cheltuieli, în desfășurarea producției și a relațiilor economico-financiare. ,,Se creează astfel realmente — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — condiții pentru o reală autoconducere și autogestiune, pentru asigurarea creșterii răspunderii fiecărui colectiv de oameni ai muncii în îndeplinirea răspunderilor față de el însuși, față de societate, se asigură posibilitatea ca fiecare unitate să contribuie tot mai mult la creșterea avuției naționale, la dezvoltarea societății noastre socialiste, la înfăptuirea Programului elaborat de Congresul al XI-lea'' [6].

Politica externă a României, al cărui arhitect clarvăzător și neobosit promotor este tovarășul Nicolae Ceaușescu, se definește, de asemenea, prin dinamismul și caracterul ei constructiv, avînd la bază tezele privind: îmbinarea armonioasă, legătura strînsă, organică dintre politica internă și externă a partidului și statului; participarea activă a României la soluționarea marilor probleme ale lumii contemporane; afirmarea tot mai puternică a voinței popoarelor de a pune capăt politicii imperialiste colonialiste și neocolonialiste de forță și dictat, de a se dezvolta liber, stăpîne pe destinele lor; democratizarea relațiilor internaționale și promovarea largă în relațiile dintre state a principiilor respectării independenței și suveranității naționale, avantajului reciproc; dezvoltarea luptei pentru transformarea pe baze noi a omenirii, pentru făurirea unei lumi mai drepte și mai bune, a unei lumi a păcii și colaborării între popoare. Toate aceste teze și, în același timp, principii definesc limpede politica externă promovată de Republica Socialistă România, de Partidul Comunist Român, politică aflată în deplină concordanță cu aspirațiile de pace și progres ale tuturor națiunilor.

Conducînd prodigiosul proces de făurire și perfecționare a societății socialiste multilateral dezvoltate, ținînd seama de îngemănarea dialectică a laturilor cantitative și calitative ale acestuia, de amplificarea considerabilă a complexității problemelor de organizare și dirijare, partidul însuși nu poate rămîne în afara procesului general de perfecționare a vieții noastre sociale și politice. Dimpotrivă, el se situează cu un pas înainte în această privință, preocupîndu-se stăruitor de *permanenta sa autoperfecționare*.

În structura organizatorică și în metodele muncii de partid apare mai pregnant ca în

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Consiliului Național al oamenilor muncii din 25—26 aprilie 1978*, ziarul ,,Scînteia'' nr. 11099 din 27 aprilie 1978.

orice alt domeniu adevărul că formele de organizare și metodele de activitate nu sînt rigide, osificate, date pentru totdeauna. Meritul măsurilor stabilite de Congresele al IX-lea, al X-lea și al XI-lea, de Conferințele Naționale ale partidului și de plenarele Comitetului Central în ceea ce privește modul de exercitare a rolului conducător al partidului, constă tocmai în faptul că au dus la eliminarea unor metode empirice de lucru, a subiectivismului ca și a practicismului rutinar, subliniind necesitatea perfecționării continue a stilului de muncă al organizațiilor sale. La așezarea mai temeinică a muncii de partid pe baze științifice, la creșterea eficienței ei practice au contribuit îmbunătățirea structurii organizatorice a partidului, încetățenirea pe toate verigile a principiului conducerii colective, înlăturarea paralelismelor și suprapunerilor, apropierea factorilor politici de unitățile de bază, folosirea tot mai largă în studiile întreprinse de organizațiile de partid a unor metode și tehnici recomandate de sociologie, psihologia socială și alte științe. Gîndirea originală și profund științifică a partidului nostru, spiritul său revoluționar și-au găsit expresia pregnantă în elaborarea tezei cu privire la *împletirea tot mai strînsă a activității partidului, statului și a celorlalte organisme sociale* ca un proces legic al dezvoltării socialiste și comuniste. Din această teză teoretică s-a desprins concluzia practică a constituirii, acolo unde necesitățile au impus, a unor organisme cu dublu caracter — de partid și de stat — ca un cadru adecvat împletirii activității partidului și statului pentru evitarea paralelismelor și suprapunerilor.

În etapa actuală a edificării noii orînduiri, în condițiile perfecționării continue a relațiilor de producție și sociale, a organizării conducerii și planificării științifice a activității sociale, *caracteristica fundamentală a evoluției partidului este integrarea lui tot mai organică în viața societății*, participarea membrilor de partid la întreaga activitate socială în strînsă și indisolubilă legătură cu masele, cu întregul popor, exercitarea conducerii de către partid nu din afară, ci dinăuntrul organismelor sociale, de stat și economice. Este o teză teoretică de o covîrșitoare importanță elaborată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, care pune în lumină cu mare claritate procesul firesc, legic al creșterii continue a rolului conducător al partidului, al întăririi unității întregului popor în jurul său, al ridicării conștiinței generale a maselor populare, al participării tot mai active a poporului la conducerea societății.

Capacitatea partidului de a realiza fuziunea organică cu poporul este înrîurită și potențată în mod pozitiv de orientarea generală și de modalitățile democratice în care aceasta este tradusă în viață, de cadrul instituțional democratic în care se dezvoltă asamblul relațiilor sociale în societatea noastră. O trăsătură esențială a activității partidului și, prin excelență, a secretarului său general este *dialogul permanent cu poporul*, metodă de bază în elaborarea, adoptarea și realizarea deciziilor social-politice, *stimularea unor forme ale democrației directe* în viața economică și socială, asigurarea fluxului de idei și experiență de la partid la popor și de la popor la partid.

Dinamismul, creativitatea, spiritul revoluționar sînt permanențe definitorii în gîndirea și acțiunea partidului, la fiecare loc de muncă unde se făuresc bunurile materiale și spirituale. Tinzînd mereu spre mai bine, acționînd în conformitate cu interesele vitale ale poporului cu legile obiective ale dezvoltării societății. Partidul Comunist Român intervine activ în viața social-politică, economică și culturală a țării, promovează măsuri politice și organizatorice care-i dau putința să înfăptuiască la un nivel tot mai înalt rolul său de forță îndrumătoare și diriguitoare a societății. Pătruns de spiritul revoluționar al partidului, poporul român își mobilizează și mai mult energiile creatoare pentru înfăptuirea Programului de edificare a societății socialiste multilatera dezvoltate și înaintare a României spre comunism.

ROLUL CONȘTIINȚEI NAȚIONALE ÎN DEZVOLTAREA NAȚIUNII

DE

ANGHEL GĂINUȘĂ

1. CONȘTIINȚA NAȚIONALĂ, REFLECTARE A EXISTENȚEI NAȚIONALE

Reprezentînd cadrul general în limitele căruia se manifestă relațiile economice, sociale, politice, spirituale ale unui popor, exprimînd societatea pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, națiunea a exercitat o puternică înrîurire asupra evoluției diferitelor popoare, mobilizîndu-le energia și priceperea în realizarea unor valori remarcabile pe plan material și spiritual. Analiza dezvoltării sociale, în lumina materialismului istoric, demonstrează că în lumea contemporană națiunea nu și-a epuizat nici pe departe posibilitățile de dezvoltare, rolul său în istorie. Dimpotrivă, așa cum se subliniază în Programul partidului, „viața atestă cu putere că națiunea, statul național sînt chemate să aibă și în continuare, pentru o lungă perioadă de timp, un rol de mare însemnătate în societate, în lupta împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, pentru lichidarea vechilor relații de inegalitate și așezarea raporturilor dintre state pe principii noi, democratice, de demnitate, egalitate și dreptate națională și socială"[1].

De la cunoscuta definiție dată națiunii de către I.V. Stalin și pînă astăzi, în literatura marxistă au fost elaborate diferite puncte de vedere care și-au propus depășirea schematismului definiției staliniste care nu reușea să surprindă, pe deplin, multitudinea trăsăturilor, caracteristicilor și nuanțelor acestui tip de comunitate. Una din trăsăturile națiunii în jurul căreia se poartă ample discuții, vizînd nu recunoașterea sau negarea ei, ci determinarea conținutului său, o reprezintă *comunitatea vieții spirituale*.

Ca fenomen social-istoric, națiunea unește într-un singur tot voința, idealurile și interesele comune ale membrilor aceleiași comunități umane. În acest sens, *spiritualitatea unei națiuni* include *totalitatea ideilor, fenomenelor de cultură și conștiință* ale comunității respective, elemente extrem de variate, neconcordante sau chiar antagoniste de foarte multe ori, după cum indivizii, grupurile și clasele sociale își reprezintă adecvat sau mistificat realitățile naționale respective.

Conștiința națională, trăsătură definitorie a comunității naționale, apare odată cu cristalizarea și consolidarea națiunilor, însă germeni ai acesteia găsim încă în formele de conștiință prenațională, în conștiința de sine a poporului sau chiar în forme de conștiință anterioare ei. Astfel, diferite idei și reprezentări cu privire la unitatea de limbă, originea etnică, de teritoriu sau viață economică și culturală sînt proprii și conștiinței de sine a poporului, iar anumite tradiții, legende și mituri își au originea în comunitatea gentilică. Conștiința națională acumulează, continuă și desăvîrșește aceste elemente pe fondul unui nivel mai înalt de organizare și dezvoltare a comunității umane. Procesul formării conștiinței naționale nu se încheie odată cu apariția și afirmarea națiunilor, ci este un proces continuu în care conștiința națională „rămîne deschisă să primească noi aspecte, noi elemente, pe baza înnoirii vieții materiale și spirituale a națiunilor"[2].

Rezultantă a integrării produse între elementele moștenirii sale istorice — conștiința etnică, ideile, concepțiile înaintate și acțiunile de luptă ale poporului pentru păstrarea ființei sale — și cele noi apărute în condițiile nașterii și consolidării națiunilor, *conștiința națională* este o *categorie deschisă* și în sensul că primește și transmite altor națiuni, concomitent, valori și creații, ancorîndu-se astfel în viața spirituală a epocii.

Conștiința națională are un caracter *concret-istoric*; în fiecare etapă de dezvoltare a națiunii ea cunoaște dimensiuni și valențe în concordanță cu realitățile naționale ale epocii respective.

Viața demonstrează că conștiința națională a generat o serie de factori deosebit de importanți și necesari trecerii națiunii din starea de existență „în sine" în starea de națiune „pentru sine". Printre aceștia, amintim ideile deosebit de actuale privind suveranitatea și independența națională, egalitatea între națiuni, dreptul acestora la autodeterminare etc.

Element important al configurației spirituale specifice a unui popor, conștiința națională implică totalitatea ideilor și sentimentelor prin care națiunea respectivă își înțelege propria existență ca entitate distinctă, de sine stătătoare, în concertul celorlalte națiuni și popoare. În acest sens am putea defini *conștiința națională* ca reprezentînd *acea reflectare pe plan spiritual a originii, evoluției și perspectivelor de dezvoltare a unei colectivități umane constituite în baza unei solidarități*

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică. 1975, p. 143.

[2] Ana Gavrilă, *Conceptul de conștiință națională*, în „Revista de filozofie" nr. 9, 1968, p. 1068.

obiectiv-istorice, de cele mai multe ori, în cadrul unui stat național.

Conștiința națională este parte integrantă a *conștiinței sociale*, păstrîndu-și însă propria individualitate și dezvoltare, oglindind ceea ce este specific și propriu în viața unei națiuni. De aceea categoria de *conștiință națională* poate fi analizată „fie ca un fenomen suprastructural distinct și deci raportat la celelalte forme ale conștiinței sociale, fie ca fenomen prezent în toate formele conștiinței" [3].
Ca fenomen de sine stătător, conștiința națională își are istoria sa, evoluția sa proprie și credem că nu este greșit să admitem că sub multiple aspecte această evoluție o întîlnim în diferite forme ale conștiinței sociale (politică, morală, artă, drept etc.)

Reflectare a existenței naționale, conștiința națională este purtătoarea raporturilor dintre grupurile și clasele sociale care compun națiunea, exprimate pe plan spiritual. Fiecare categorie și clasă socială, fiecare organizație politică se raportează la problemele privind națiunea în funcție de pozițiile sale de clasă. Interesele de clasă, însă, nu pot evolua decît pe fondul general al intereselor naționale, al conștiinței naționale care influențează puternic, în diverse moduri, forma și conținutul lor. Astfel, din conștiința națională vor face parte și totalitatea ideilor — inclusiv cele politice antagoniste — care fac joncțiunea la un moment dat în punctele de interes comun: realizarea aspirațiilor de libertate națională, independență și suveranitate, dorința de a conviețui pe același teritoriu, în același mediu geografic, economic, social, cultural, atașamentul pentru limba maternă, pentru cultura națională etc. Conștiința de clasă este cea care imprimă un caracter *ideologic* conștiinței sociale, și deci și celei *naționale*, astfel că în societatea capitalistă conștiința națională, nu de puține ori, devine terenul de înfruntare a pozițiilor claselor și forțelor politice adverse, antagoniste. Din acest punct de vedere, conștiința națională este alcătuită din „ansamblul sentimentelor, părerilor, concepțiilor etc. care oglindesc pe plan spiritual interesele, pozițiile tuturor claselor și forțelor social-politice cu privire la națiunea căreia îi aparțin, poziții care exprimă atitudinea fiecăreia dintre ele față de trecutul, prezentul și viitorul acestei națiuni" [4]. Conștiința națională și cea socială se exprimă și se manifestă în și prin conștiințele individuale ale membrilor națiunii, conștiința individuală fiind, în același timp, de natură socială, națională sau de clasă.

Folosind, prin analogie, modalitățile de analiză a conștiinței sociale, modalități care sînt valabile și în cazul conștiinței naționale, putem structura conștiința națională atît din punctul de vedere al „nivelelor" ei, (structură pe *verticală*) în: *nivelul psihologic al conștiinței naționale și nivelul conștiinței naționale sistematizate*, cît și din punct de vedere al *„formelor"* vieții spirituale a națiunii (structura pe *orizontală*), forme organic legate de cele ale conștiinței sociale (politica, dreptul, arta, religia etc.) cărora le imprimă un specific propriu, național. Cînd vorbim de *nivelul psihologic al conștiinței naționale*, avem în vedere *totalitatea emoțiilor, sentimentelor, prejudecăților, disponibilităților morale, mentalităților* ce țin intim de națiunea respectivă și pe care o caracterizează în devenirea sa istorică, determinînd specificul ei și deosebind-o de alte națiuni. Psihologia națională este dată, deci, de „trăsăturile și dispozițiile care s-au alcătuit în funcție de o multiplicitate de factori istorici, sociali și psihici, în așa fel încît ele definesc, dincolo de barierele epocilor istorice determinante, o prezență spirituală efectivă, o colectivitate cu un destin istorico-social și de cultură comun" [5].

Psihicul național se caracterizează prin anumite permanențe fără însă a fi imobil, rigid, cuprinzînd trăsături psihice care s-au format datorită conviețuirii îndelungate a colectivității umane în același cadru social-istoric. Între multitudinea elementelor ce caracterizează psihologia unei națiuni, *interesele naționale* ocupă un loc principal, desemnînd imperativele existenței și dezvoltării națiunii într-o epocă dată. Avînd un conținut complex, interesele naționale poartă pecetea intereselor de clasă, de regulă existînd o concordanță între acestea și interesele clasei care este purtătoarea progresului istoric în epoca respectivă. Interesele naționale se referă la suveranitatea poporului, la dreptul său de a se dezvolta liber și independent, la apărarea independenței și a integrității teritoriale a statului național, la dezvoltarea limbii, economiei și culturii naționale etc.

Orice națiune, în evoluția sa, își făurește un anumit *ideal* referitor la ceea ce este, poate și trebuie să devină ea în viitor, iar înțelegerea și însușirea idealului și a intereselor naționale, dau naștere *voinței naționale* care se prezintă ca un factor spiritual important în procesul transformării lor în realități naționale.

---

[3] Ioan Peleș, *Cu privire la problematica conștiinței naționale*, în „Studii de filozofie și socialism științific", Universitatea din Timișoara, 1971, p. 197.

[4] Constantin Vlad, *Eseuri despre națiune*, București, Edit. politică, 1971, p. 34.

[5] I. Rebedeu, *Cu privire la fizionomia spirituală a națiunii*, în *Națiunea și contemporaneitatea*, București, Edit. științifică, 1971, p. 284.

Locul principal în ansamblul conștiinței naționale îl ocupă nivelul *conștiinței sistematizate* sau *conștiința națională teoretică*; ea reprezintă ,,momentul conștientizării, sub impulsul acțiunii determinate a comunității psiho-demografice, teritoriale și economice... și ... exprimă, la nivel politic, interesele de viață solidară a comunității'' [6] . Conștiința națională sistematizată se înfățișează ca un *sistem unitar de idei estetice, filozofice, juridice, politice, morale, religioase* etc. despre ansamblul relațiilor naționale, *despre națiunea respectivă*.

Elementele cu caracter de relativă constanță, specifice unei anumite etape de dezvoltare a națiunii, care se conturează ca niște *structuri esențiale ale spiritualității naționale*, le-am putea denumi, după părerea noastră, *ideologie națională*. Fără a milita pentru o formulă netă, considerăm că în anumite momente se poate vorbi, în mod justificat, despre o ideologie națională. Așa de pildă, în condițiile cînd burghezia era hegemonul luptei pentru formarea și consolidarea națiunii, pentru eliberarea și cucerirea independenței naționale, pentru crearea unității teritoriale, ideologia sa de clasă, ca important element al conștiinței naționale, acoperea interesele întregii națiuni, fiind națională atît în formă cît și în conținut. Pe măsura consolidării și afirmării națiunii, caracterul ideologic, politic al conștiinței naționale se accentuează tot mai mult. În acest proces un loc important îl ocupă ideile cu privire la statul național, acesta devenind ,,ceva în plus în afara faptului că se manifestă ca instrument de dominație a unei clase asupra alteia'' [7].

În condițiile socialismului, prin conținutul și idealurile naționale nobile și înaintate pe care le promovează, ideologia clasei muncitoare, devine cu adevărat ideologia întregii noastre națiuni.

Elementele ce alcătuiesc conținutul conștiinței naționale nu sînt fixe, ci — pe fondul unor constante care ele însele se îmbogățesc mereu — apar ,,variabile'' care imprimă conștiinței naționale un conținut concret-istoric. Una dintre componentele esențiale ale conștiinței naționale este *conștiința apartenenței etnice comune*, care implică dorința și voința de a trăi în cadrul aceleiași colectivități.

Conștiința etnică precede de fapt conștiința națională, constituind în același timp o trăsătură și a fizionomiei spirituale a poporului, a conștiinței sale de sine. În epoca de cristalizare a națiunilor, conștiința etnicității se îmbogățește cu aspecte noi legate de viața economică și politică a comunității, de statul național, completîndu-se și devenind *conștiința apartenenței naționale*. Din conștiința etnică comună fac parte ideile cu privire la originea comună, comunitatea de limbă și teritoriu, idei specifice fiecărei forme de comunitate umană concret-istorică.

Un alt element de conținut al conștiinței naționale este *conștiința specificului național*, a individualității și personalității națiunii respective în raport cu alte națiuni și care se reflectă în modul de a fi, de a gîndi, de a simți, de a voi și acționa al comunității. Ea presupune conștiința existenței unor trăsături psihico-morale și spirituale dominante, trăsături care într-o pondere diferită le găsim, desigur și la alte națiuni. Expresie a concretului, a originalității realității naționale, obiectivîndu-se în și prin creațiile sale, conștiința personalității fiecărei națiuni întregește conștiința națională, acționează favorabil pentru lărgirea schimburilor internaționale, reclamînd apropierea și colaborarea tuturor națiunilor lumii ca entități egale și suverane.

Conștiința comunității valorilor culturii materiale și spirituale, a realizărilor națiunii în domeniul economic, politic, cultural-științific și hotărîrea conștientă de a continua și dezvolta aceste realizări în folosul membrilor ei, constituie o altă componentă a conținutului conștiinței naționale. Un loc important îl ocupă, firește, *conștiința trecutului istoric comun*, cunoașterea și respectarea tradițiilor de luptă ale înaintașilor pentru păstrarea ființei și progresul comunității. ,,Trecutul istoric — spune D. Gusti — nu mai este un factor din afară care înrîurește într-un chip sau altul viața națiunilor, ci parte integrantă, națiunea însăși în mers, pe drumul realizării de sine ca destin și misiune'' [8]. Conștiința trecutului istoric comun ca element component al conștiinței naționale este, în conținutul ei, într-o măsură sau alta, diferită în funcție de pozițiile de clasă ale indivizilor și grupurilor sociale. Interesele de clasă influențează direct și aprecierea care se dă diferitelor evenimente din trecut legate de greutățile și luptele pe care poporul, națiunea le-a dus pentru apărarea ființei lor. Același trecut istoric, amintirile comune ale națiunii generează trăsături comune membrilor comunității în legătură cu *conștiința unității, independenței și suveranității naționale*, a libertății și capacității națiunii de a se afirma în universalitate. Formată în cadrul procesului de etnogeneză — de la sentimentul apartenenței de neam la conștiința politică — conștiința unității naționale are la bază existența originii comune și a continuității colectivității într-un anumit spațiu

[6] Eugen S. Cucerzan, *Asupra conceptelor de națiune și conștiință*, în ,,Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series Philosophia Cluj'', 1971, p. 111.

[7] I. Rebedeu, *op. cit.*, p. 317.

[8] D. Gusti, *Știința națiunii*, București, 1937, p. 5.

geografic, pe un anumit teritoriu, conștiința limbii comune etc., argumente pe care națiunea, în epoca afirmării sale, le reclamă din punct de vedere politic în făurirea statului național.

Izvorînd din dreptul inalienabil al fiecărui stat la existența liberă, din dreptul intangibil al fiecărui popor de a-și decide de sine stătător soarta, *conștiința suveranității și independenței naționale* reprezintă una dintre componentele de bază ale conștiinței naționale; ea se manifestă în înțelegerea de către toți membrii națiunii a dreptului statului național de a-și rezolva liber toate problemele sale interne și externe, de a dispune suveran de resursele sale, de toate pîrghiile economice, de a-și asigura dezvoltarea economică și social-politică potrivit intereselor naționale, fără amestec din afară.

Parte integrantă a conștiinței naționale, sentimentul de mîndrie și demnitate națională, *patriotismul*, datoria și responsabilitatea față de destinele națiunii, presupune iubire adîncă față de destinele națiunii, presupune iubire adîncă față de țară și neam, dragoste fierbinte pentru limba națională, pentru tradițiile milenare ale poporului, devotament și dăruire pentru prezentul și viitorul națiunii. Expresie originală a fiecărui popor, care se identifică cu geniul și spiritul acestuia în manifestările sale plenare, patriotismul este totodată, *o atitudine esențială*, o adîncă necesitate spirituală a unei națiuni, formă și conținut ale conștiinței de sine, ale mîndriei și prestigiului ei în lume. Patriotismul constituie o forță activă care poate să unifice energiile și sentimentele colectivității naționale în jurul unei mari idei, a unor mari personalități, dînd astfel maselor conștiința dimensiunilor, valorii și rolului lor în contextul spiritual al umanității, al epocii respective. Înțeles profund și sistematic de către membrii comunității, el se transformă în acțiune și conduită etică, în valoare spirituală națională și, implicit, umanitară. Înțeles superficial și abstract, își pierde puterea de acțiune și penetrație rămînînd doar teorie, în afara vieții naționale concrete. De aceea, o națiune este cu atît mai puternică, mai de neînvins cu cît are mai dezvoltată conștiința ființei sale, și aceasta cît timp patriotismul este o flacără veșnic prezentă, însuflețind națiunea în realizarea celor mai înalte idealuri naționale și umane.

În definirea conștiinței naționale, nici unul dintre aceste elemente nu poate sta separat, disociat de întreg, pentru că toate se întrepătrund, se condiționează reciproc și se subsumează unele altora, determinîndu-i complexitatea. Numai în unitatea tuturor articulațiilor sale, conștiința națională consolidează și cimentează națiunea, constituind un factor generator și accelerator al unității de acțiune, al omogenizării națiunii.

Generată și dependentă de existența națională, conștiința națională are, în același timp, și o independență relativă față de ea, exercitînd asupra dezvoltării națiunii o influență activă ce se manifestă în mod diferit de la o etapă la alta a dezvoltării sale. Pe fondul acestei interdependențe relative, conștiința națională își exercită acțiunea ei inversă asupra existenței naționale, devenind o „forță motrice de cunoaștere și autocunoaștere, de anticipație, de creare și transformare a realității naționale"[9].

Caracterul activ, regenerator al conștiinței naționale se definește în și prin *funcțiile* pe care le îndeplinește.

Dată de modul, măsura și gradul în care comunitatea națională reproduce, concentrează și generalizează într-o anumită etapă de dezvoltare specificul acelei colectivități, *funcția cognitivă* a conștiinței naționale exprimă înțelegerea și însușirea de către membrii națiunii a realităților naționale, precum și a multitudinii raporturilor dintre îndivizi, grupurile și clasele sociale ce alcătuiesc națiunea respectivă. Funcția cognitivă a conștiinței naționale se dezvoltă începînd cu observarea și culegerea faptelor, a datelor care fixează manifestările exterioare ale membrilor colectivității naționale, pînă la încercarea de sesizare a legăturilor interne, a cauzelor și legilor acestor manifestări ale națiunii.

Conștiința națională îndeplinește și o *funcție axiologică*, legată de modul de structurare și ierarhizare a valorilor naționale de către membrii națiunii. În calitate de membru al națiunii, omul creează valori, creîndu-se în același timp pe sine, autoperfecționîndu-se prin valorile devenite coordonate ale acțiunii umane naționale și universale. Reprezentînd obiectivitatea unor scopuri, proiecte, dorințe, intenții specifice pentru fiecare tip de atitudine umană (etică, estetică, politică etc.), unele valori, în special cele morale, depășesc limitele claselor sociale componente ale națiunii, direcționînd activitatea, comportarea și atitudinea oamenilor în societate, avînd un caracter nu numai național, ci și general-uman. Această funcție este dinamică, ea se schimbă conform unei dialectici determinate de evoluția sistemului social-global.

Funcția normativă, de conduită națională surprinde starea de spirit a maselor, stabilește nevoile și posibilitățile lor de înfăptuire, de cele mai multe ori fixează prin legi, obiceiuri, norme și reguli comportamentele și modul de activitate al membrilor națiunii. Ea decide și metodele, căile și formele de acțiune a indivizilor, grupurilor și claselor sociale pentru înfăptuirea scopurilor și idealurilor naționale, stabilind modalitățile de cointeresare și animare a acestora. Funcția de con-

[9] Ana Gavrilă, *op. cit.*, p. 1072.

duită națională creează în diferite etape de dezvoltare a națiunii stări de spirit deosebite, entuziasm sau scepticism, ce se manifestă în diferite feluri la clase și pături sociale distincte, după gradul de concordanță a intereselor și trebuințelor acestora cu normele de conduită națională.

Aceste funcții se desfășoară pe fondul larg al funcțiilor conștiinței sociale, *imprimînd* acesteia o individualitate națională, conferind conștiinței naționale rolul de a fi activă, transformatoare în raport cu existența națională.

Analiza națiunii și a conștiinței naționale în spiritul determinismului marxist implică și observarea unității *național-universal*.

În evoluția sa, națiunea asimilează valori materiale și spirituale ale altor națiuni și popoare, conform cerințelor și imperativelor asigurării propriului progres. La rîndul ei, conștiința națională se modifică pe sine neîncetat, primenindu-se neîntrerupt atît cu creații proprii cît și cu asimilări din creațiile altor națiuni, păstrînd însă nealterate elementele sale fundamentale, definitorii. Este un proces obiectiv, în care conștiința națională joacă un important rol de filtru activ. „Cînd conștiința de sine este îndeajuns de dezvoltată — spunea D. Gusti — o națiune nu se mai lasă influențată la întîmplare de civilizația celorlalte națiuni, ea împrumută cu prudență numai elemente ce i se potrivesc sau care pot fi asimilate cu ușurință"[10]. Arătînd că acest fenomen nu este o simplă imitație, ci o adaptare, o prefacere, o localizare, o trecere printr-un temperament special al unui sistem de viață, M. Ralea sublinia că „adaptarea are un sens activ, presupune o voință de transformare. Adaptarea e o selecție a unicului lucru care-ți convine dintr-o multiplicitate care ți se oferă ... echivalează cu a-l inventa din nou. Adaptarea mai înseamnă și curiozitate, semn de tinerețe"[11].

Relațiile ce se stabilesc între națiuni determină o permanentă punte de circulație a valorilor spirituale — de la o națiune la alta — fapt care duce pe de o parte la păstrarea diferențierii, a specificității, a particularităților naționale, iar pe de altă parte produce o tendință de universalizare, de ștergere a diferențierilor și a specificului național. Acest raport constituie o lege obiectivă care reglementează unitatea dintre național și universal, unitate contradictorie în care națiunile se presupun și se condiționează reciproc, astfel că universalul apare ca un rezultat al creațiilor originale ale tuturor națiunilor. „În consecință — arată D.D. Roșca — fiecare națiune mică sau mare cantitativ, puternică sau slabă materialicește, este în principiu un rezervor de puteri creatoare de cultură originală ... fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume, adică nici unul nu poate fi înlocuit în mod absolut printr-altul"[12].

Analiza raportului național-universal pe planul conștiinței solicită examinarea atentă și a unor elemente de conținut ale conștiinței naționale. Dezvăluind rolul decisiv al *intereselor* de clasă în evoluția societății, în explicarea transformărilor sociale, clasicii marxism-leninismului n-au opus însă interesele naționale celor internaționale, ci, dimpotrivă, le-au privit într-o unitate dialectică. După cum menționa V.I. Lenin, „numai o atenție cu totul deosebită față de interesele diverselor națiuni face să dispară faza oricăror conflicte, înlătură neîncrederea reciprocă și teama de intrigi, creează ... acea încredere fără de care atît relațiile pașnice între popoare, cît și dezvoltarea cu succes a tot ce este valoros în civilizația de astăzi sînt absolut imposibile"[13]. Conceperea, fie chiar și teoretică, a factorului național ca subordonat unei entități globale, internaționale sau supranaționale — idei vehiculate nu de puține concepții și teorii mondialiste de diverse nuanțe — echivalează cu neglijarea sau diminuarea rolului factorului național, afectîndu-se interesele, idealurile și aspirațiile naționale. În acest sens, nici politica nu poate fi o imitație și nici o invenție birocratică, ci expresia necesităților trecute, prezente și mai ales viitoare ale națiunii, a modului de viață național. Politica unui stat este națională numai dacă reflectă și corespunde idealurilor, aspirațiilor și nevoilor comunității naționale respective.

Conștiința națională a poporului român, ca și a altor popoare, este un fenomen istoric în care se pot urmări acumulări succesive, caracteristicile și profilul distinct al exteriorizării sale în diferite perioade.

Conștiința de sine a poporului nostru, ca element de bază al conștiinței naționale, este prezentă, într-o stare nu totdeauna deplin clară, însă cu posibilități de dezvoltare și cristalizare, în întreg evul mediu. Idei referitoare la originea latină a limbii române și la originea romană a poporului român, la permanența vieții sale pe teritoriul național și la unitatea sa de neam, etnică, lingvistică și culturală — ca forme specifice ale conștiinței prenaționale, au fost vii în conștiința poporului român, fără întrerupere, în ciuda dezmembrării sale politico-statale. Mediul de germinare a acestor idei a fost poporul, mulțimea

[10] D. Gusti, *Știința națiunii*, București, 1937.

[11] M. Ralea, *Fenomenul românesc*.

[12] D.D. Roșca, *Studii și eseuri filozofice*, București, Edit. științifică, 1970, p. 200.

[13] V.I. Lenin, *Interviu* acordat lui M. Farbman, corespondent al ziarelor „Observer" și „Manchester Guardian", în *Opere complete*, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 260.

oamenilor simpli care au transmis din generație în generație adevărurile fundamentale privind existența sa, adevăruri verificate cotidian de limba comună, de comunitatea de obiceiuri, credințe și deprinderi, de profilul stilistic unitar al creației populare. Conștiința originii romane a limbii și poporului român, a unității sale de neam și a continuității teritoriale din cele mai vechi timpuri este preluată, amplificată și teoretizată în scrierile cronicarilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Cronicile și celelalte scrieri apărute în perioada începută cu Grigore Ureche pînă la Dimitrie Cantemir ilustrează caracterul continuu de intensificare și clarificare a procesului de transformare a conștiinței de neam în conștiință națională. Se poate afirma că ,,odată cu al doilea sfert al veacului al XVIII-lea, după încheierea activității lui Dimitrie Cantemir, nu se mai poate vorbi de o conștiință de neam medievală, ci de începuturile necristalizate încă, ale viitoarei conștiințe naționale"[14].

În secolul al XVIII-lea, producția manufacturieră, care satisfăcea în mai mare măsură nevoile sociale, subminează tot mai mult barierele feudale prin accelerarea circulației produselor între țările române peste granițele politice ale vremii. Urmare a acestor transformări calitative și cantitative a fost o intensificarea legăturilor politice și culturale dintre țările românești.

Fondul de idei și de sentimente care a animat tradiția orală, scrierile cărturarilor, precum și acțiunile politice întreprinse pentru libertatea poporului, pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, considerat ca exprimînd *etapa conștiinței de neam*, se prelungește direct în activitatea spirituală desfășurată sub semnul închegării și maturizării *conștiinței naționale*. Între cele două etape există o linie de unitate istorică, ea conferind unitate și vieții spirituale a poporului în raport cu problemele existenței sale.

Cunoașterea trecutului, studiul istoriei poporului nostru în vederea demonstrării originii sale romane, a latinității limbii, a continuității neîntrerupte pe același teritoriu a unității etnice și lingvistice a românilor, temeiuri ale susținerii drepturilor lor sociale și naționale, au devenit preocupări de căpetenie ale marilor corifei ai Școlii Ardelene, aceștia creînd ,,baza istorico-juridică a principiilor ideologiei naționale românești, pe care le va amplifica apoi istoriografia în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea"[15]. Transformînd literatura și istoria în arme de luptă, generația revoluției de la 1848 și a Unirii din 1859, prin reprezentanții săi cei mai străluciți — M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, A. Russo, S. Bărnuțiu, G. Barițiu și mulți alții — slujind idealurile libertății sociale și ale independenței naționale au deschis noi perspective societății românești. Astfel, ,,la mijlocul secolului al XIX-lea, ideologia națională, pe deplin constituită, va reprezenta una din forțele înnoitoare ale societății și, alături de factorii sociali și politici, va contribui în chip esențial la eforturile pentru răsturnarea vechilor rînduieli și deschiderea căii pentru afirmarea națiunii române moderne"[16].

Se impune să subliniem că în condițiile orînduirii burghezo-moșierești, viața națională a poporului nostru a cunoscut o anumită dezvoltare, dar ea n-a putut să-și manifeste deplin imensul potențial constructiv. Reflectînd condițiile de existență a claselor antagoniste, anarhia și inegalitatea din viața economică și socială a țării și dezvoltîndu-se pe fondul opoziției profunde dintre ideologia burgheză și cea a clasei muncitoare, conștiința națională avea un profund caracter contradictoriu.

Afirmarea viguroasă pe arena istoriei a clasei muncitoare și a partidului comunist, forța cea mai înaintată a societății românești, purtătoarea consecventă a idealurilor patriotice, naționale și internaționaliste de progres, de libertate socială și națională, de egalitate în drepturi a naționalităților conlocuitoare cu poporul român, a deschis nu numai perspectiva realizării în fapt a acestor idealuri, ci a generat și condițiile ridicării conștiinței noastre naționale pe o treaptă nouă, calitativ superioară — treapta conștiinței socialiste.

2. CONȘTIINȚA NAȚIONALĂ ÎN SOCIALISM — PUTERNICĂ FORȚĂ MOTRICE A DEZVOLTĂRII NAȚIUNII SOCIALISTE

Revoluția socialistă, transformarea revoluționară a societății românești, restructurarea și așezarea națiunii pe baze noi, socialiste, au modificat profund conținutul, funcționalitatea și finalitatea socială a trăsăturilor naționale.

,,În ce privește problema națiunii în condițiile socialismului — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului — trebuie spus că victoria noii orînduiri a deschis calea pentru realizarea unei adevărate unități naționale, pentru întărirea și dezvoltarea pe baze noi a națiunii. Eliberîndu-

[14] Eugen Stănescu, *Considerații privind formarea conștiinței naționale la români*, în ,,Era socialistă", nr. 1/1976, p. 39.

[15] Miron Constantinescu, V. Curticăpeanu, *Cultura și unitatea de stat a națiunii române*, în ,,Contemporanul", nr. 47 din 22 nov. 1968.

[16] Vasile Curticăpeanu, *Formarea națiunii române și a statului național unitar român*, București, Edit. politică, 1974, p. 49.

se pe sine de jugul asupririi de clasă, clasa muncitoare a devenit exponentul întregii națiuni, și-a asumat răspunderea pentru dezvoltarea, pe baze noi, superioare, a unității naționale pentru înflorirea națiunii socialiste. Afirmarea cu putere a caracteristicilor fundamentale ale națiunii în condițiile făuririi societății socialiste are loc paralel cu schimbarea caracterului unora dintre aceste trăsături și cu apariția unor trăsături noi, care consolidează și întăresc — pe o bază nouă — națiunea socialistă"[17].

În urma transformărilor radicale ce s-au produs în anii socialismului în viața economică, în structura socială și politică a țării, au avut loc prefaceri corespunzătoare și în planul spiritualității naționale, în conștiința și cultura națională.

Formarea *conștiinței naționale socialiste* este rezultatul unității dialectice a elementelor sale de continuitate și a noilor elemente (de discontinuitate) determinate de marile prefaceri revoluționare din cadrul existenței naționale. Caracterul de continuitate al conștiinței naționale în socialism este legat de ideile și năzuințele luptei de eliberare națională și socială, de creațiile valoroase din cultură, știință și artă, de valorile etice și estetice ale vieții poporului. Transmise din generație în generație, ele sînt elementele înaintate ce țin de tradiția comunității noastre naționale, reflectări spirituale ale principalelor zone ale existenței naționale : apartenența etico-istorică, comunitatea de origine și neam, limbă, teritoriu, viață economică și culturală etc. Totalitatea acestora a permis poporului nostru, de-a lungul veacurilor, să fie el însuși, să-și mențină specificul, particularitățile și propria personalitate în pofida tuturor vicisitudinilor naționale și sociale.

Mutațiile din conținutul conștiinței naționale țin nu atît de numărul elementelor sale componente, cît mai cu seamă de substanța lor, de natura, rolul, semnificația și funcționalitatea acestor elemente în raport cu realitatea reflectată. *Concepțiile sistematizate, elementele teoretico-ideologice* care fac parte din conținutul conștiinței naționale socialiste se remarcă printr-un *profund caracter științific*, „determinat de atitudinea obiectivă față de realitățile naționale ale societății noastre socialiste și de concepția științifică despre lume și viață a clasei muncitoare"[18].

Pentru conștiința națională socialistă, conștiința politică este fundamentală, ea se află în directă legătură cu existența națională, mijlocind corelația dintre acestea din urmă și conștiința națională. Celelalte laturi și forme ale conștiinței și culturii naționale se află într-o măsură mai mare sau mai mică, directă sau mediată, sub înrîurirea ideologiei și a politicului, iar determinarea lor de către existența națională are loc prin intermediul acestora.

Una din dimensiunile cu conținut nou ale conștiinței naționale socialiste o constituie *conștiința apartenenței naționale* care este „reflexul subiectiv al existenței integrate a individului în comunitatea națională"[19] și care presupune înțelegerea de către fiecare cetățean a naționalității sale nu numai ca un atribut etnico-moral, ci și ca o valoare social-istorică. Permițînd fiecărui cetățean să-și cunoască locul și rolul său în cadrul comunității naționale, conștiința apartenenței naționale dirijează și dă un nou sens relațiilor sale cu ceilalți membri ai națiunii, care devin relații de prietenie, colaborare și ajutor reciproc.

Conștiința coeziunii și a unității socialiste a națiunii, dimensiune nouă a conștiinței naționale socialiste, are la bază comunitatea de interese economice și politice ale tuturor claselor și categoriilor sociale, generate de condițiile materiale ale socialismului : proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, lichidarea exploatării sociale și naționale, țelul comun etc. Totalitatea intereselor economice, politice și spirituale le formează „un sistem unitar, caracterizat prin legătura dialectică, structurală dintre diversele sale componente, prin dinamism, coeziune și integralitate"[20]. Înțelegerea intereselor individuale, de grup sau generale ca elemente ale unui sistem integral, are o importanță deosebită pentru organizarea și conducerea întregului ansamblu social-economic, național, pentru prevenirea contradicțiilor de interese și asigurarea unui mers echilibrat, continuu ascendent al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Reflectarea pe planul conștiinței a cerințelor obiective ale făuririi și dezvoltării orînduirii socialiste în patria noastră, *interesele naționale* determină politica internă și internațională a partidului nostru, obiectivele fundamentale ale edificării economice, sociale și culturale, țelurile prezente și viitoare ale națiunii socialiste. Procesul de omogenizare a condițiilor sociale de existență a claselor și grupurilor din care se compune societatea socialistă își găsește completarea necesară în omogenizarea pe planul conștiinței sociale

[17] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 19—21 iulie 1972, București, Edit. politică, 1972, p. 94.

[18] Elena Florea, *Națiunea română și socialismul*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1971, p. 204.

[19] Elena Florea, *op. cit.*, p. 211.

[20] Al. Golianu, *Dialectica intereselor în socialism*, București, Edit. politică, 1976, p. 87.

și naționale. *Comunitatea de interese* a întregului nostru popor determină și unitatea de *voință și acțiune* ce se manifestă la nivelul întregii națiuni pentru îndeplinirea și depășirea planului național unic de dezoltare a României socialiste.

Un aspect de o deosebită importanță al unității și coeziunii întregului nostru popor îl constituie *rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale*, asigurarea egalității depline în drepturi și adîncirea relațiilor de unitate și frăție dintre națiunea română și naționalitățile conlocuitoare. Acest lucru a determinat și un nou conținut al raportului dintre conștiința națională a poporului român și conștiința de sine a grupurilor etnice, a naționalităților conlocuitoare. În acest sens, N. Kallós afirmă că ,,nu există conștiință socială socialistă, conștiință politică sau morală, filozofică sau juridică diferențiată pe naționalități, patriotism diferențiat pe naționalități, dar există pe lîngă conștiința națională română, conștiința apartenenței la grupul respectiv, precum și conștiința apartenenței la patria comună — Republica Socialistă România"[21]. Elementul fundamental al conviețuirii în patria comună îl constituie *conștiința făuririi comune a valorilor materiale și spirituale* din zonele cu populație mixtă, conștiința destinului comun, sentimentul profund că unitatea bazată pe prietenie, egalitate și frăție asigură viitorul liber de exploatare și asuprire. Țelul comun, faptul că noua conștiință a naționalităților conlocuitoare ca și cea a națiunii române sînt reflectări ale aceleiași realități socialiste unitare și comune duc la o micșorare a distanței dintre ele, la o apropiere tot mai vizibilă, la instaurarea unor relații prietenești, frățești între toți cetățenii patriei. Apropierea naționalităților de poporul român sau între ele, nu este și nu trebuie înțeleasă ca un proces de contopire a acestor populații. Dispariția deosebirilor naționale în planul conștiinței este un proces deosebit de îndelungat, mult mai lent decît dispariția deosebirilor de clasă și se va finaliza într-o fază înaintată de dezvoltare a societății. ,,Pornind de la acest adevăr materialist-dialectic, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, partidul și statul nostru au datoria să acționeze în mod conștient pentru asigurarea tuturor condițiilor de manifestare plenară a națiunii și naționalităților și,totodată, pentru apropierea și dispariția treptată în comunism a deosebirilor naționale, pentru formarea unui popor al oamenilor muncii făuritori conștienți, într-o deplină unitate, ai propriei lor istorii, ai propriului lor viitor liber comunist"[22]. Aflată într-un permanent proces formativ, de perfecționare și desăvîrșire, conștiința unității socialiste a națiunii și a întregului popor constituie unul din principalele elemente calitative de discontinuitate a evoluției conștiinței naționale socialiste.

Schimbări calitative se produc și în conținutul de idei al *conștiinței trecutului istoric* prin vasta activitate ce se desfășoară într-un cadru instituționalizat (învățămînt, pregătire politică, cultură generală etc.) pentru cunoașterea de către toți cetățenii patriei a tot ceea ce a fost creație și luptă pentru libertate, progres, independență și cultură a poporului nostru, a națiunii române și a naționalităților conlocuitoare.

Elementul fundamental al *conștiinței naționale socialiste* îl constituie *conștiința patriotică, patriotismul socialist*. Fenomen social-psihologic complex, el însumează o serie de elemente raționale concretizate în idei, reprezentări, concepții și judecăți de valoare, precum și elemente afective, volitionale : sentimente, dorințe năzuințe, emoții etc. cu privire la patrie.

Conștiința patriotică se formează odată cu dezvoltarea personalității umane, cu integrarea omului în procesul instructiv-educativ și apoi în activitatea social-economică, culturală și politică, pe măsura cunoașterii, înțelegerii și prețuirii mediului social, politic și cultural, a patriei în care trăiește.

Sintetizînd caracteristicile de bază ale patriotismului revoluționar, socialist, în *Expunerea* prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : ,,A fi patriot, a-ți iubi țara înseamnă a face totul pentru a spori avuția națională, proprietatea socialistă, a nu precupeți nimic pentru înfăptuirea politicii partidului comunist, ce corespunde pe deplin intereselor vitale ale întregii națiuni.

A fi patriot înseamnă a fi gata oricînd să faci totul, mergînd pînă la supremul sacrificiu, pentru a apăra libertatea, independența și integritatea țării, pentru a salvgarda mărețele cuceriri revoluționare ale poporului. Patriotismul, dragostea și devotamentul față de țară sînt o expresie a conștiinței revoluționare, comuniste, expresia îndatoririi de onoare a fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii față de glia strămoșească și față de noua societate. A fi patriot înseamnă a milita

---

[21] N. Kallós, *Conștiința și psihicul național*, în ,,Era socialistă" nr. 14/1976, p. 37.

[22] Nicolae Ceaușescu. *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1976, p. 47.

permanent împotriva oricăror discriminări naționale, împotriva șovinismului, a concepțiilor și manifestărilor rasiste, pentru deplina egalitate în drepturi a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, pentru frăție în munca și lupta comună. A fi patriot înseamnă a milita activ pentru prietenie cu toate popoarele țărilor socialiste, cu popoarele statelor în curs de dezvoltare, cu toate popoarele lumii, pentru cauza păcii și colaborării. A fi patriot înseamnă a respecta sentimentele naționale ale altor popoare, libertatea și independența lor"[23].

Patriotismul socialist se contopește cu ideea unică și generoasă a muncii închinată patriei socialiste, fiind prezent în activitatea practică a fiecăruia dintre noi, în împrejurări obișnuite și, desigur, cu atît mai mult atunci cînd interesele generale ale poporului impun sarcini deosebite. Ne sînt vii în memorie și sîntem mîndri de forța cu care s-a manifestat patriotismul poporului nostru în perioadele de grea încercare pricinuite de inundațiile din 1970 și 1975, de cutremurul catastrofal din 4 martie 1977, cînd ca un singur om, într-o uriașă încordare a voinței, toți oamenii muncii s-au ridicat la luptă pentru a înlătura cît mai grabnic urmările calamităților, a readuce ritmul însuflețit al construcției socialiste în toate zonele țării.

Patriotismul socialist dobîndește astfel dimensiunile unui factor generator de înalte valori politice și morale, de vitalizare a energiilor națiunii, de forță invincibilă a coeziunii întregii societăți în jurul partidului, a unității social-politice a întregului popor.

Viitorul națiunii, inclusiv al conștiinței naționale, se clădește prin efortul tuturor comunităților naționale, prin întărirea economică și înflorirea spirituală a fiecărei națiuni, prin așezarea raporturilor dintre ele pe bazele trainice ale păcii și prieteniei. Realizarea unei noi ordini politice și economice internaționale, excluderea forței și a amenințării cu forța din relațiile interstatale, oprirea înarmărilor și înfăptuirea dezarmării nucleare și generale etc. sînt direcții comune de acțiune a tuturor popoarelor și națiunilor lumii, de realizarea cărora depinde însuși viitorul fiecărei națiuni și implicit al umanității.

[23] *Ibidem*, p. 43—44.

PROBLEMELE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE — PREOCUPARE CONSTANTĂ A POLITICII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

CONSTANTIN STROE

În procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, ca urmare a creșterii progresive a rolului factorului subiectiv, conștient, în ansamblul proceselor constructive din țara noastră, este adusă tot mai mult în prim plan *dimensiunea morală a practicii sociale*, în sensul afirmării în întreaga viață socială a principiilor eticii și echității socialiste.

Afirmarea principiilor eticii și echității în viața cotidiană, influența lor decisivă în formarea comportării comuniste necesită o permanentă și susținută activitate politico-educativă dublată însă de o investigare teoretică a lor. Cu alte cuvinte, în concepția partidului nostru problemele eticii și echității sociale sînt nu numai probleme practice, ci și teoretice[1]. Ansamblul problematicii moralei socialiste de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România vizează (include) probleme foarte serioase cu un caracter ideologic și educativ deosebit de important și tocmai de aceea nu e suficient doar să le afirmăm, ci trebuie să le aprofundăm teoretic și totodată, să militățm pentru traducerea lor în viață.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Conferința de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, București, Edit. politică, 1971, p. 42.

Altfel spus, activitatea teoretică trebuie să se aplece asupra lor și să le ofere răspunsuri științifice, formulînd totodată sarcini și măsuri precise de acțiune practică. Deci, cunoașterea teoretică a problemelor eticii și echității socialiste fiind mai mult decît necesară, ea însă nu trebuie să rămînă la o descriere „în sine" a lor, ci — pe baza cunoașterii — să fie elaborată orientarea, prognoza pentru acțiune în vederea desfășurării unei educații morale eficiente în rîndul maselor de oameni ai muncii, pentru a realiza participarea lor efectivă, în cunoștință de cauză, la transformarea problemelor eticii și echității socialiste în principii fundamentale de viață și de muncă comuniste.

În acest context, partidul nostru se preocupă, concomitent, și de instituirea unui climat social care să favorizeze afirmarea deplină în practică a eticii și echității socialiste. Numai în anul ce a trecut, de pildă, partidul nostru a inițiat o serie de măsuri privind stabilirea unor raporturi mai echitabile între oameni, bazate pe respect și colaborare; menționăm în această direcție asigurarea unei corelării judicioase între retribuțiile mici și cele mari, vizînd încadrarea lor în raportul de 1:5,5, desființarea impozitului pe retribuția nominală (individuală), adoptarea unui sistem mai echitabil de pensionare și majorarea pensiilor, majorarea alocațiilor pentru copii etc.

★

Preocuparea Partidului Comunist Român pentru problemele eticii și echității socialiste este evidentă îndeosebi în documentele sale elaborate în ultimul deceniu.

Încă Conferința Națională a P.C.R. din decembrie 1967 atrăgea atenția că laturii obiective, a cărei dominantă este formarea și dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, trebuie să-i corespundă un nivel înalt de dezvoltare a celei subiective, axată în principal pe formarea și dezvoltarea noii baze umane a socialismului — personalitatea multilateral dezvoltată.

În documentele Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român, printre problemele de majoră importanță a fost evidențiată și aprofundată și problema formării unui om de tip nou și a unei morale adecvate, exprimată în conduita și comportamentul său.

Aceste probleme sînt reluate și dezvoltate cu prilejul elaborării Programului politico-ideologic de educare comunistă a tuturor oamenilor muncii, la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, și mai ales, cu ocazia elaborării, la Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972, a Proiectului de norme ale vieții și muncii comuniștilor. Punctul culminant pe această linie îl constituie adoptarea de către Congresul al XI-lea al P.C.R. a *Codului principiilor și normelor vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, definitivat la Plenara C.C. al P.C.R. din 18 decembrie 1974.

În adevăr, ca o încununare a preocupării constante a partidului nostru, în acest document de excepțională însemnătate este cristalizată concepția comuniștilor români cu privire la formarea omului comunist și a moralei sale; „Organizînd și conducînd măreața operă istorică de făurire a socialismului și comunismului pe pămîntul României, Partidul Comunist Român acordă o atenție primordială făuririi unui om nou, cu o conștiință înaintată și înalte trăsături morale, promovării unor raporturi noi între oameni, afirmării depline în toate sferele vieții sociale a principiilor eticii și echității socialiste"[2]. Generalizînd cerințele practicii revoluționare de formare și afirmare a omului nou, a personalității multilateral dezvoltate, *Codul principiilor și normelor vieții și muncii comuniștilor* este îndrumar de conduită în societate, în viața de zi cu zi a tuturor oamenilor muncii din patria noastră, este, — în ultimă instanță — *expresia eticii marxiste creatoare în România*.

Însemnate contribuții aduc în această privință și alte documente ale partidului nostru, și îndeosebi *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* și *Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste din iunie 1976*.

Programul partidului, subliniind necesitatea afirmării depline în viața socială a principiilor eticii și echității socialiste, pentru realizarea unor raporturi noi între oameni, bazate pe respect și colaborare, precizează că ne aflăm în chiar miezul acestui proces de mari transformări, cînd acumulările realizate ne dau contururile noii calități a omului socialist, caracterizat prin trăsături ce ni-l înfățișează ca pe un militant activ în înfăptuirea măreților obiective ale etapei pe care o parcurgem. La rîndul lor, documentele Congresului educației politice și al culturii socialiste și în primul rînd Expunerea secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, au definit în mod clar și magistral conținutul și caracteristicile esențiale ale activității politico-ideologice și cultural-educative de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România.

Mai recent, în documentele Conferinței Naționale a P.C.R. din decembrie 1977, preci-

[2] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 5.

zîndu-se că rezultatul profundelor mutaţii ce au loc la nivelul întregii dezvoltări economico-sociale este înfăptuirea unui nou umanism, se apreciază — prin cuvîntul înţelept al secretarului general al partidului nostru — dimensiunile radical noi, revoluţionare ale acestui proces: „Realizăm un umanism nou, în care pe primul plan stă omul, stă societatea, stă preocuparea de a face ca poporul nostru să ducă o viaţă tot mai demnă, tot mai îmbelşugată, să aibă accesul liber la toate cuceririle ştiinţei şi culturii şi, totodată,să se afirme el însuşi ca un creator activ a tot ceea ce este mai bun atît în domeniul material cît şi în domeniul ştiinţei şi culturii, dovedindu-şi capacitatea, geniul său creator" [3].

În etapa în care ne aflăm, cînd din punct de vedere teoretic problemele fundamentale ale moralei (eticii) noi socialiste au fost precizate în liniile lor directoare, în documentele menţionate, o deosebită importanţă se acordă transformării normelor şi principiilor eticii şi echităţii socialiste în norme şi principii ale acţiunii în toate situaţiile de viaţă. Parafrazînd celebra teză a 11-a a lui Marx despre Feuerbach, potrivit căreia menirea filozofiei este nu numai de a interpreta lumea, dar şi de a o schimba, am putea spune că menirea eticii noastre este nu numai să explice şi să interpreteze fenomenul moral, nu numai să explice necesitatea aplicării principiilor eticii şi echităţii socialiste în procesul formării omului nou, ci să contribuie, totodată, la traducerea lor în viaţă.

Conferinţa Naţională din decembrie 1977, punînd cu stringenţă cerinţa primordială de a transforma cantitatea într-o nouă calitate în toate domeniile, a evidenţiat în acest context importanţa folosirii tuturor mijloacelor de care dispune societatea noastră — şcoala, presa, radioteleviziunea, toate unităţile cultural-educative — pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor, afirmarea deplină în viaţa socială a principiilor eticii şi echităţii socialiste, a raporturilor noi între oameni, bazate pe respect şi colaborare, pe egalitate şi dreptate socială.

★

Socialismul restabileşte locul omului ca subiect activ şi conştient de sine ce îşi construieşte în cunoştinţă de cauză istoria. De aceea, omul devine responsabil faţă de propria sa creaţie, iar *termenii majori ai vieţii morale actuale* devin cei de *angajare, responsabilitate, libertate*. Pentru prima oară în istoria României, oamenii ei trec la construcţia propriei vieţi morale, corespunzător exigenţelor şi cerinţelor impuse de o asemenea construcţie.

Morala socialistă este cuprinsă (prezentă) în documentele partidului nostru sub aspectul dublei sale funcţionalităţi: mai întîi ca *pozitivitate*, ca organon al acţiunii pozitive îndreptate spre formarea trăsăturilor morale comuniste, iar în al doilea rînd ca *interdicţie*, făcînd operă de eradicare a tarelor morale de tip burghez şi a comportamentelor neadecvate realităţilor noastre socialiste. Pentru că deşi vechea „tablă de valori" nu mai are o bază obiectivă, aflîndu-se în vădit declin, ea nu a părăsit încă definitiv scena.

În concepţia partidului nostru, toţi membrii societăţii trebuie să se manifeste activ, să-şi exprime deschis opiniile, să critice neajunsurile, pentru că numai astfel pot fi înlăturate fenomenele negative şi se creează cîmp liber progresului. Cu alte cuvinte, fiecare individ al societăţii noastre trebuie să devină participant activ atît la procesul de destructurare cît şi la cel de restructurare valorică în funcţie de idealul social comunist căruia îi corespunde cel moral: aşezarea relaţiilor socio-umane pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste. Creşterea gradului de conştiinţă a membrilor societăţii noastre, perfecţionarea continuă a profilului lor etic, climatul de echitate ce trebuie să domnească în societate sînt aureolate de cel mai profund şi mai autentic umanism. „Umanismul socialist — se subliniază în Programul partidului — concepe omul ca fiinţă socială, aflată în strînsă legătură şi interdependenţă cu semenii săi, cu masele largi populare. El se întemeiază pe relaţii de colaborare şi stimă reciprocă între toţi membrii societăţii, pe interzicerea oricărei exploatări şi asupriri, pe egalitate, pe libertatea omului de a acţiona în mod conştient pentru afirmarea personalităţii sale, pentru făurirea propriului său viitor. Umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor. În mijlocul maselor largi populare personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic, odată cu afirmarea întregii naţiuni" [4]. Prin fiecare dintre măsurile iniţiate de partidul nostru, aceste preocupări se constituie, în viaţa cotidiană, într-un program consecvent creşterii bunăstării materiale şi spirituale a omului, afirmării multilaterale a personalităţii lui.

Umanismul socialist — concepţie ştiinţifică despre om şi omenie şi, în acelaşi timp, atitudine practică vizînd înfăptuirea condiţiilor

[3] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 98.

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 165—166.

optime pentru fericirea omului — este definit în documentele partidului nostru prin următoarele caracteristici: umanism *revoluționar*, deoarece plasează omul în planul activităților sociale revoluționare, ferm angajat și responsabil, *luptător* pentru progres social; umanism *real, practic* în sensul că pune la baza satisfacerii necesităților materiale și spirituale ale omului dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție; umanism *optimist* ce decurge din convingerea că omul are posibilități nelimitate de transformare a lumii și a lui însuși; umanism *militant* etc. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea* sa la Congresul educației politice și al culturii socialiste: „Propaganda noastră trebuie să cultive în rîndul maselor principiile umanismului revoluționar, pornind de la premisa că umanismul nu este o noțiune abstractă, imuabilă, ci că sensurile și conținutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societății" [5].

Umanismul socialist revoluționar, ca *principiu fundamental* al moralei socialiste din etapa actuală, își găsește expresia în acțiunea practică ce vizează apărarea demnității omului, cultivarea respectului față de semeni, a tovărășiei și solidarității tuturor oamenilor muncii. Prin urmare „esența umanismului revoluționar — spre deosebire de aceea a umanismului burghez care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor — constă în situarea omului în centrul întregii preocupări și activități a societății și, în același timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ și colectivitate" [6].

Dispărînd antagonismul dintre individ și societate, formarea și dezvoltarea personalității umane are loc în cadrul și pe baza numeroaselor ei interacțiuni cu societatea. Integrarea în social a indivizilor duce la asimilarea valorilor noi socialiste într-o structură originală și formarea lor ca personalități multilaterale, însuflețite de puternice idealuri comuniste. De aceea, partidul nostru manifestă o grijă permanentă pentru asigurarea cadrului de afirmare a demnității și personalității umane. Acest proces specific societății socialiste poate avea loc numai în condițiile unui climat de libertate politică, culturală etc., singurul care poate oferi fiecăruia dintre noi condițiile propice necesare dezvoltării plenare a personalității. În programul partidului nostru *libertatea* este considerată *dimensiune fundamentală a procesului de formare și dezvoltare a personalității umane*, în sensul că acest proces are loc în strînsă legătură cu lărgirea și adîncirea libertății individuale și colective (ce se presupun reciproc).

Una din cele mai elocvente manifestări ale preocupărilor partidului și statului nostru pentru instituirea unui climat larg democratic, menit să favorizeze participarea activă a fiecărui individ la viața socială o constituie instituționalizarea a noi forumuri naționale, crearea de noi organisme democratice cu caracter permanent, atît la nivelul unităților economico-sociale, al orașelor și comunelor cît și la nivel național. Așa cum se arată în *Raportul* tovarășului Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a P.C.R. din 7—9 decembrie 1977: „În 1976 a avut loc Congresul consiliilor populare și s-a constituit Camera legislativă a consiliilor populare. În 1976 s-a ținut primul Congres al educației politice și culturii socialiste, care a hotărît organizarea Festivalului Național «Cîntarea României». În primăvara acestui an a avut loc Congresul agriculturii și s-a constituit Consiliul Național al Agriculturii, iar în vară s-a ținut Congresul consiliilor oamenilor muncii și s-a constituit Consiliul Național al Oamenilor Muncii" [7]. Desigur, hotărîtoare este acum funcționarea în bune condiții a acestor organisme, astfel încît elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a statului să fie rodul gîndirii și voinței libere a tuturor oamenilor muncii.

Asociată cu libertatea, *responsabilitatea* este și ea o coordonată definitorie a omului societății socialiste. Ea presupune dezvoltarea la fiecare om a conștiinței îndatoririi de a acționa în virtutea imperativelor supreme ale societății socialiste, conform cu cerințele ce se desprind dintr-o angajare pe linia înfăptuirii idealurilor socialismului și comunismului. Atitudinea responsabilă față de societate se poate prelungi în aceeași atitudine față de familie, creșterea și educarea copiilor, față de prieteni, colegi, față de diverse probleme sociale, și în ultimă instanță față de sine însuși.

Deci, între libertate și responsabilitate — dimensiuni existențiale dominante ale personalității în condițiile civilizației socialiste — există o strînsă interacțiune: dezvoltarea libertății implică creșterea responsabilității, atît a celei sociale (colective) cît și a celei individuale.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, București, Edit. politică, 1976, p. 69.

[6] *Ibidem*.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, p. 40—41.

În documentele partidului nostru *idealul etic comunist* apare concretizat sub forma personalităţii „comunistului de omenie" care, întruchipînd valorile etice ale societăţii socialiste, este considerată paradigmatică pentru toţi ceilalţi. *Noul tip uman — comunistul* — este conceput în aceste documente ca reprezentînd un om cu calităţi politico-morale explicit formulate, ca tipul de om investit cu calităţi morale considerate pilduitoare, demne de a constitui exemplu de comportament pentru toţi membrii societăţii. Trăsăturile moral-politice şi profesionale ale comuniştilor reprezintă un complex de însuşiri şi caracteristici care le determină personalitatea şi îi fac să se distingă în rîndul oamenilor muncii. Încă Marx şi Engels îi concepeau pe comunişti ca partea cea mai hotărîtă şi mai revoluţionară a proletariatului, cea care împinge mişcarea muncitorească mereu înainte, avînd capacitatea de a înţelege limpede condiţiile, mersul şi rezultatele generale ale mişcării revoluţionare.

În cuprinsul Programului Partidului Comunist comuniştii nu se deosebesc de ceilalţi oameni ai muncii decît prin faptul că înţeleg mai bine problemele dezvoltării economico-sociale, se bazează pe cunoaşterea ştiinţifică a legităţilor generale ale evoluţiei societăţii omeneşti, îşi asumă răspunderea în faţa poporului de a acţiona pentru unirea tuturor forţelor în vederea realizării progresului economico-social al patriei, sînt animaţi permanent de spirit de răspundere şi de sacrificiu, neavînd alt ţel decît pe acela de a-şi servi patria şi poporul în înaintarea lor spre comunism.

Personalitatea comuniştilor reprezintă o realitate concretă şi dinamică, integrată în substanţa vieţii, agent al acţiunii în planul vieţii sociale şi, prin aceasta, factor activ în înfăptuirea progresului social.

În condiţiile actualei etape de dezvoltare a societăţii noastre se impune mai mult ca oricînd deplina concordanţă între nobilele idealuri comuniste pentru care militează partidul şi profilul moral al fiecărui comunist. Este o datorie supremă a fiecăruia dintre noi să dovedim prin întreaga noastră activitate şi comportare că sîntem la înălţimea calităţii de comunist, să acţionăm ca înflăcăraţi şi pasionaţi propagandişti ai ideologiei şi politicii partidului şi statului nostru, să militäm pentru cultivarea în mase a principiilor moralei comuniste.

În ultima instanţă, participarea fiecăruia la elaborarea strategiei privind transformările socialiste, precum şi realizarea ei impune formarea ca personalitate angajată, liberă şi responsabilă.

Impact. Science et société

(Franţa)

Nr. 4/1977

STUDIUL ŞTIINŢELOR INGINEREŞTI

Din sumar: T. PAUL TORDA, Evoluţia formării inginerilor; WILFRED FISHWICK, Dilema profesorului din şcolile de ingineri; LE XUAN, Inovaţie în formarea inginerilor; JEAN LAPORTA, Formarea inginerilor pentru mîine: o experienţă franceză; ROBERT R. RUHLIN, Era nouă a gestionărilor de serviciu şi de echipe; ALEXEI I. CERNICENKO, Formarea inginerilor în U.R.S.S.; CIANG KUANG-TU, Învăţămîntul politehnic în China nouă.

La Pensée

(Franța)

Nr. 197/ian.-febr. 1978

Din sumar : EMILE POULAT, Dreapta, stînga și originalitatea democrației creștine ; NOËL MOULOUD, Raționalismul modern în fața problemelor epistemologice, măsuri critice și fundamente dialectice ; ETIENNE BALIBAR, JEAN-PIERRE LEFEBVRE, Plus-valoare sau supravaloare ? JEAN LOJKINE, Despre folosirea conceptului de contradicție în analiza materialistă a statului ; ROBERT FRANCÈS, Clase sociale și judecată estetică.

Nr. 198/martie-aprilie 1978

Din sumar : JACQUES BARRAU și ANTOINE CASANOVA, Societate și probleme ecologice ; MAURICE GODELIER, Aproprierea naturii ; JEAN-PIERRE LEFEBVRE, Marx și „Natura" ; JACQUES BARRAU și JEAN-PIERRE GASC, Istoria naturală, astăzi ; JACQUES GOMILA, Antropologia fizică și proiectul ei ; VINCENT LABEYRIE, Criza ecologică, criza societății și a democrației ; PIERRE BOITEAU, Imperialismul și degradarea naturii la tropice ; ANDRÉ HAUDRICOURT, Ecologia și agricultura asiatică.

Nr. 199/mai-iunie 1978

Din sumar : DENIS DUCLOS, Statul capitalist și administrarea utilizării timpului ; FRANÇOIS ASCHER, În căutarea timpului liber. Sugestii pentru analiza practicilor de timp liber ; BERNARD DORAY, Practicile științifice în cîmpul muncii industriale. Criza modelului taylorist ; MICHEL BARIDON, Teorie politică și cercetare științifică. Lupta ideologică împotriva absolutismului în Anglia secolului al XVII-lea ; GUY BESSE, Jean-Jacques Rousseau : Politicul și umanul (1778—1978) ; ELISABETH GUIBERT-SLEDZEIWSKI, Politica discursului.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

NOTAȚII PE MARGINEA RAPORTURILOR ACTUALE DINTRE OM, SOCIETATE, ȘTIINȚĂ ȘI TEHNICĂ

DE

CONSTANTIN POPOVICI

Fapt puțin obișnuit, inedit chiar, paradoxal poate, este acordul mutual ce pare să fi survenit — deocamdată — între diverse doctrine ale filozofiei culturii. Consensul în cauză, reunind individualități și reprezentanți ai unor școli ce-și tăgăduiesc afinități reciproce, se realizează în jurul ideii că în *prezent* raporturile dintre om, pe de o parte, știință și tehnică pe de alta, s-au dezorganizat, că un grav dezechilibru s-a instalat între factorii enumerați, că produsele inteligenței umane s-au emancipat într-un mod periculos de sub autoritatea rațiunii care le-a dat naștere.

Acest prezent al dezechilibrelor se întinde peste hotarele clipei de față. El a fost semnalat de către filozofia culturii cu decenii în urmă, dar, dacă urcăm spre trecut, pe firul obsesiei romantice a conflictului dintre autenticitatea vieții naturale a omului și artificialitatea cadrelor civilizației, îi putem data debutul cu mult mai devreme. Realitate curentă a omenirii de azi fenomenul va deveni mai pregnant și mai îngrijorător — constată teoreticienii lui — dacă înovarea va continua în aceleași ritmuri și proporții, dacă promisiunile și virtualitățile științei și tehnicii actuale se vor transforma în fapte. Revanșă a inteligenței asupra ei însăși, consecințele inventivității umane nu vor putea fi dominate de către om, nu vor putea fi neutralizate sau îmblînzite. Umanitatea ar rămîne în fața alternativei categorice : fie să reprime voluntar curiozitatea cunoașterii și tentația invenției, fie, conștientă că pășește spre autonimicire, să se abandoneze pasiunii de a duce opera științei și tehnicii pînă la capăt.

Sînt aproape cinci decenii de cînd Oswald Spengler proclamase ideea destinului fatal al oricărei culturi. „Toate marile culturi sînt niște înfrîngeri", declara autorul uneia dintre primele lucrări intitulate semnificativ *Omul și tehnica*. Majoritatea doctrinelor de azi ale filozofiei culturii au lăsat uitării numele precursorului, dar conservă discret înrudirea spirituală cu fondul de idei al teoriei spengleriene. Ele consacră zel căutării semnelor indicative pentru declinul culturii contemporane și al umanității sub presiunea noului mod de viață promovat de stilul propriu al științei și tehnicii.

Aceste semne există, constată numeroși teoreticieni ai culturii, și nu numai ca simptome izolate și trecătoare, ci ca sisteme de acțiune cauzală asupra vieții umane, ca înlănțuiri vicioase care pun omul într-o situație fără ieșire. Drama omului contemporan ar proveni din imixtiunea științei și tehnicii în relațiile sociale, în formele de organizare și guvernare ale societății. Relațiile sociale sînt suportul care dau impuls potențialităților negative ale științei și tehnicii, întrucît acestea din urmă, prin raționalitatea ce le este imanentă, majorează la rîndul lor, ridică la puteri infinit superioare, coeficienții tradiționali de conflict dintre individ și societate. O întreagă literatură filozofică se consacră demistificării capcanelor raționalității insinuată — prin mijlocirea științei și tehnicii — în organizarea vieții sociale, raționalitate care calcă în picioare cu cinism valorile, oferindu-ne mereu doar reversul lor, care transformă drepturile omului în ceea ce Marcuse numea „libertatea administrată". Știința și tehnica ar încorona astfel idealul birocratic, desăvîrșind independența absolută a aparatului social.

În sfîrșit, drama omului ar fi provocată de el însuși. Seducția confortului, iluzia securității imediate întemeiată pe empirismul primar al vieții, într-o ambianță construită grație științei și tehnicii, ar paraliza luciditatea, voința, acțiunea, opoziția. Dacă în viziunea

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 425–430, București, 1978

lui Marx Scheler omul era demn de o identitate neconfundabilă grație aptitudinii lui de refuz în fața naturii brute și barbare, multe din antropologiile contemporane au ajuns la imaginea unui mutilat : a omului mutilat de incapacitatea refuzului în fața propriilor iluzii, în fața acelor iluzii pe care — pentru a-l pierde — i le oferă știința și tehnica.

★

Observatorului atent este greu să-i scape că reprezentările raportului om-tehnică, pe care ni le prezintă diverse scheme doctrinare din filozofia culturii, pornesc adesea de la simplificări excesive și sfîrșesc tot atît de frecvent în concluzii restrictive, categorice și intransigente. O absență a diferențierilor în care societatea și istoria înscriu fără încetare condiția umană conduce la atari concluzii. În virtutea rigidității lor structurale, a imobilității raționamentului în raport cu mișcarea istoriei, astfel de reprezentări închid orice ieșire, orice posibilitate a unei viziuni de alternativă în ce privește relația omului cu știința și tehnica.

Și, cu toate acestea, sînt sesizabile lacune, întrebări care nu au fost puse, căutări care nu au fost întreprinse, răspunsuri rămase suspendate.

Cîteva probleme se pun cu prioritate. Prima este cerința de a fi abandonată imaginea omului abstract, absolut, imagine care coincide cu disoluția totală a determinărilor omului real. Se impune apoi să fie dusă pînă la capăt desacralizarea științei și tehnicii, să fie risipită ceața mitului în care, cu sau fără de voie, sînt adeseori învăluite. Atît timp cît sînt localizate în zone ce transcend omul și societatea, știința și tehnica par să devină de sine stătătoare în atotputernicia lor, intangibile oricăror intervenții normative în interesul umanității. Se cere, de asemenea, reactualizată, în circumstanțele revoluției tehnico-științifice contemporane, evaluarea critică a raționalității, necesitate care a apărut și altă dată în istoria filozofiei. Se așteaptă un răspuns la întrebarea dacă logica dezvoltării științei și tehnicii și logica istoriei sociale urmează traiectorii cauzale independente și opuse sau se desfășoară complementar, într-o interferență guvernată de logica procesului istorico-social, de logica scopurilor raționale ale acelei umanități care își poate asuma răspunderile progresului social general.

Chiar dacă împotriva istorismului au fost ridicate obiecții, numai în lumina acestui principiu devine vizibilă și explicabilă împărțirea lumii contemporane în nivele distincte de dezvoltare. Pornind de aici, devine de asemenea vizibilă și explicabilă diferențierea sensibilă a modului în care știința și tehnica se adresează oamenilor. Este greu de spus dacă există astăzi vreo societate saturată de ofertele pe care cunoașterea și aplicația tehnică i le pun la dispoziție, dar este fără îndoială cert că în multe societăți contemporane, în două treimi din lumea actuală, insuficiența industrială, carența învățămîntului, subdezvoltarea organizării vieții publice pun omul în inferioritate nu datorită excesului de tehnică, ci, dimpotrivă, din cauza pauperismului acestor posibilități.

Sărăcia este cinică : ea pare să-i elibereze pe oameni de griji la scara istoriei, întrucît îi frustrează cotidian de dreptul la demnitate umană. Oricît de violent această realitate ar putea șoca idilismul romantic, sîntem obligați să recunoaștem că pe întinse zone ale planetei prisosul de „autenticitate naturală" este cel care prejudiciază astăzi omul, prisosul acelei „autenticități" care delimitează un sistem de viață prin cuvintele : subnutriție, analfabetism, superstiție, boală, neputință în fața naturii, stagnare. Și, întrucît în lumea contemporană decurg de aici inegalitate de fapt în relațiile dintre state și națiuni, amestec în treburile interne, presiuni și amenințări, pace precară și conflicte armate, un pericol real pentru umanitate este generat de perpetuarea unei astfel de inegalități, de nedreapta repartizare a potențialului științific și tehnic în lume și nu de supraabundența lui.

Este greu de presupus că într-o atare situație are vreo șansă de a fi acceptată de către victimele inegalității alternativa suspendării efortului uman în sfera cunoașterii și progresului tehnic. Dacă, împotriva logicii, alternativa în cauză ar avea succes, ea ar fi urmată de „înghețarea" lumii la nivelul disparităților actuale, cu toate gravele consecințe ce decurg de aici.

Fără îndoială că o șansă reală există pentru umanitate și ar fi în prejudiciul doctrinelor filozofice dacă ele ar ignora-o. Această șansă este înlăturarea decalajelor. Soluțiile care să armonizeze asimilarea științei și tehnicii cu securitatea omului și societății nu lipsesc. Este posibilă sinteza între luciditatea rațiunii teoretice și cea a rațiunii practice, sinteză menită să asigure garanții pentru viitorul imediat și pentru cel pe termen lung al omului și al omenirii.

Urmăm în România calea indicată de o astfel de sinteză. Rezultatele se resimt într-o nouă condiție de viață materială și morală a omului. Aceste rezultate nu ne sînt cunoscute doar nouă, ele s-au impus de asemenea atenției opiniei publice de peste hotare. Curba ascendentă a indicilor economici înregistrați în statistici se convertește într-o curbă ascendentă a calității vieții umane. Concepția strategică a dezvoltării societății românești, concepție elaborată și aplicată de Partidul Comunist Român, reunește într-o viziune de

ansamblu diversitatea laturilor progresului social tocmai în scopul deplinei coerențe între perfecționarea condiției umane și cadrele sociale în care se desfășoară acest proces. Se dezminte astfel o antinomie acreditată din perspectiva metafizică a doctrinelor filozofiei culturii. Armonizarea omului cu societatea este condiționată simultan de progresul civilizației tehnico-științifice conjugată cu o nouă esență a relațiilor sociale.

Înălțînd edificiul societății noi în România avem prilejul să luăm cunoștință de modul în care se elaborează o nouă structură social-politică și economică a existenței umane și să participăm la constituirea ei. Axul central al acestei opere îl reprezintă construirea și amplificarea bazei tehnice moderne de producție în industrie și agricultură, înzestrarea tuturor celorlalte sfere ale activității sociale cu echipamente de cel mai recent model produse de industrie. Asimilarea științei și tehnicii deține un rol primordial în ridicarea întregii calități a vieții umane întrucît de satisfacerea acestei condiții — datorită creșterii productivității muncii, diminuării pînă la eliminare a efortului fizic și mintal împovărător, echilibrării judicioase a raportului om-natură în triplul sens al exploatării lucide a resurselor, al dominării și în același timp al protejării mediului natural, datorită înzestrării cadrelor materiale ale vieții oamenilor cu mijloace care să o facă mai demnă de a fi trăită, mai confortabilă, mai cert prevenită împotriva factorilor naturali agresivi — depinde de valorificarea mai înaltă a aptitudinilor de realizare ale omului.

Inserată în sistemul relațiilor sociale socialiste, asimilarea științei și tehnicii de către om și de către societate depășește limitele meschine ale consumului ca unică și supremă finalitate a prosperității economice. Ea oferă, în plus, cadrul obiectiv necesar pentru ridicarea intelectuală de masă, pentru învățămînt în general de durată, pentru instruirea specializată reclamată de diversele genuri de activitate, pentru un climat al trebuințelor, în proporție de masă, de valori superioare ale culturii și pentru satisfacerea acestor trebuințe, pentru depășirea permanentă a nivelului aspirațiilor în domeniul vieții spirituale și pentru exprimarea creației originale a individului.

Idealurile societății și individului tind să se situeze constant pe un același vector al punctelor de convergență, convergență care ridică sensul valoric al individualității umane. Acest sens valoric capătă densitate în măsura înălțării omului de la neputință — de la neputința în fața realității brute, de la neputința gîndirii necultivate în a o face inteligibilă —la posibilitatea intervenției, în cunoștință de cauză, în mersul lucrurilor. Acesta este drumul de la un pol la altul al condiției omului, de la condiția de obiect, manipulat de o întreagă coaliție a ostilităților — coaliție în care își dau mîna forțele potrivnice ale naturii și cele ale societății, impulsurile izvorîte din abisuri psihice nestăpînite de conștiință și ritmurile severe ale civilizației tehnice —, la condiția de subiect care aspiră să dirijeze jocul determinismelor, să armonizeze imperativele legilor obiective ale realității și normele valorilor cu subiectivitatea individuală — în spațiul restrîns al opțiunilor imediate —, cu subiectivitatea colectivă — în spațiul perspectivei social-istorice.

Refuzînd, deopotrivă, entuziasmul naiv și scepticismul dogmatic și punînd la distanță simplitatea și comoditatea judecăților formulate de pe poziții situate la extreme, sîntem datori să recunoaștem pericolul unei iluzii: al iluziei că instaurarea unor noi relații sociale și implicit a unor relații noi între om, societate și progresul tehnico-științific s-ar putea produce ca efect al mișcării unei baghete magice. Ceea ce veacuri și milenii de istorie au lăsat neterminat — deși ar fi trebuit să fie duse pînă la capăt —, erorile pe care ea, istoria, le-a comis, capriciile pe care ea și le-a permis pe seama multor popoare, pe seama maselor muncitoare și a oamenilor simpli, nu se pot schimba sau corecta într-o clipă. Echilibrul, echitatea, forța pozitivă a noilor structuri sociale, a noilor raporturi dintre om și factorii mediului său de viață se făuresc în cursul unei revoluții adînci în viața societății, pe durata unui proces istoric. Acest proces înseamnă realmente efort, concentrare de muncă, de inteligență și de voință, tenacitate, obstacole și dificultăți ce se cer învinse, contradicții ce se cer depășite, o concepție directoare generală și evaluări ale rațiunii teoretice și practice impuse de fiecare fapt inedit, necesitatea intervalelor de timp util pentru comparații semnificative. Din aceste motive, ameliorarea condiției umane rămîne, cu fiecare treaptă pe care o suim, o *realizare* de profundă rezonanță social-istorică și, în același timp, un *proiect* de înfăptuit.

Simplificarea realității umane pînă la proiectarea imaginii unui om-standard, a imaginii unui om rezultat dintr-un fel de calcul al mediei, ignoră senin nu numai deosebirile de nivel istoric între societățile contemporane, dar și deosebirile de statut social între oamenii aceleiași societăți. Oricît de comune și universale ar părea problemele pe care revoluția tehnico-științifică actuală le pune în fața umanității, nu putem să nu constatăm că ele afectează în mod sensibil diferențiat oamenii după locul ce le revine în ordinea socială. Privilegiile și inegalitățile sociale filtrează efectele progresului tehnico-științific astfel încît ele ajung moderate sau

amplificate, fie în bine, fie în rău, la diferite categorii sociale de oameni. Potrivit acestei corelații, știința și tehnica asimilate social își aduc partea lor de contribuție cel puțin la conservarea inegalității dintre indivizi în societate.

Independent cu ce dispoziție afectivă este privită realitatea, ea ne avertizează că individul nu se află în fața consecințelor dezvoltării științei și tehnicii. Pînă a ajunge la individ ele străbat rețeaua unor structuri sociale consacrate : stat, instituții, clase, colectivități sociale. În virtutea funcției lor dependente de normele de funcționare ale organismului social aceste structuri sporesc sau atenuează față de individ energia impulsurilor inițiale. Societățile în care aparatele sociale executive, administrative și ideologice sînt subordonate minorităților ce dețin în mîinile lor pîrghiile economice hotărîtoare dau un curs legitim îngrijorător pentru masele largi ale populației, cercetării științifice și aplicațiilor tehnologice. În definitiv, prin natura sa acest gen de organizare socială poartă în sine pericolele cu care știința și tehnica amenință umanitatea.

Chiar dacă sînt binecunoscute, cel puțin principalele cauze de risc se cuvin a fi mereu rememorate întrucît, atunci cînd este semnalată condiția dramatică a omului în era revoluției tehnico-științifice, problema esențială este de a se ști în ce fel știința și tehnica sînt socialmente manipulate, de a se nominaliza cine și în ce scopuri le folosește. Cînd în lume, în preajma noastră, se găsesc stocuri de armament ce pot nimici de mai multe ori viața fiecărui om de pe această planetă, cînd jumătate sau chiar mai mult din potențialul științific al umanității lucrează în laboratoare care pregătesc mijloace pentru distrugerea vieții, nu știința și tehnica sînt culpabile, ci autorii materiali și morali ai unei astfel de orientări impuse efortului tehnico-științific, scopurile acestor autori se cer a fi puse în cauză. Cînd resurse vitale pentru omenire sînt consumate rapid încă înainte de a fi fost descoperite alternative valide, cînd sînt angajate proiecte științifice și tehnologice ale căror efecte dincolo de orizontul viitorului imediat sînt necunoscute, cînd de pe acum se declanșează în natură procese probabil ireversibile, devine vizibil că iraționalitatea profundă a însăși orînduirii sociale respective prevalează asupra rațională a acțiunilor întreprinse.

Rațională aservită intereselor unor minorități sociale privilegiate se metamorfozează în iraționalitatea proceselor care afectează natura, masele sociale — absente într-un fel sau altul, de drept sau de fapt, de la actele guvernării — iraționalitate care denaturează vocația constructivă a științei și tehnicii și imaginea acestora în fața oamenilor.

Utilizarea științei și tehnicii potrivit finalității subiective a unor grupuri sociale restrînse devine, în lumea de azi, o problemă a revoluției sociale. Întrucît o astfel de utilizare pune în cumpănă în modul cel mai serios, imediat și la dimensiuni planetare problema capitală a existenței umanității, apare ca singură alternativă istorică revoluția profundă a structurilor sociale de bază. Acestei revoluții îi revine misiunea să ofere întregii societăți, și nu numai unor minorități, dreptul și mijloacele prin care să modeleze, să orienteze și să dirijeze instituțiile și relațiile sociale, pentru ca, prin intermediul lor, să modeleze, să orienteze și să dirijeze cursul științei și tehnicii în serviciul întregii umanități.

Structurile organizatorice ale vieții sociale constituite în cadrul revoluției socialiste sînt chemate să joace rolul de factor mediator capabil să împiedice și să neutralizeze prejudiciile aduse omului de componentele nedorite ale evoluției științei și tehnicii.

Este, oare, acest lucru cu adevărat posibil ? Nu este vorba doar de speranța deșartă generată de încrederea superstițioasă fie în omnipotența științei, fie în virtuțile absolute ale noii societăți, fie și în una și în cealaltă ?

Se știe, doctrine ale filozofiei culturii au acreditat ideea incongruenței dintre motivațiile umane, în care pozițiile rațiunii sînt nu rareori derizorii. Un răspuns ce se opune acestei idei, deci un răspuns care afirmă — avînd în vedere experiența din România socialistă — posibilitatea subordonării științei și tehnicii controlului uman, poate pleca de la cîteva date obiective.

Un astfel de răspuns decurge în primul rînd din faptul că știința și tehnica aparțin categoriei fenomenelor sociale. Ele depind de societate, nu sînt exterioare acesteia. *Progresul științei și tehnicii este determinat, în societatea noastră socialistă, de acel imperativ social care le conferă misiunea să răspundă adecvat asigurării supremației valorilor în viața individului și a societății.* Caracterul unitar al diversității laturilor sub care se făurește societatea noastră socialistă este relevant, pe de o parte, pentru faptul că acest proces vizează afirmarea întregului ansamblu al valorilor — economice, politice, morale, artistice, din sfera justiției, a cunoașterii, a filozofiei, a culturii naționale etc. — și, pe de altă parte, că același proces nu poate fi înfăptuit fără asimilarea științei și tehnicii. Indiferent de ce natură sînt impulsurile sub care înaintează cunoașterea științifică și invenția tehnologică — exterioare sau izvorîte din logica lor internă, ca aplicații ale teoriei sau ca investigație cu caracter fundamental — societatea socialistă rămîne, ca posibilitate, cadrul prielnic pentru confluența dintre știință, tehnică și valori.

Cel de-al doilea fapt care argumentează posibilitatea acordului dintre scopurile guvernate de valori ale omului și rigorile proprii procesului tehnico-științific constă în organizarea și conducerea socială sub imperiul raționalității științei. Aici apare în întreaga sa amploare și în totalitatea dificultăților de ordin teoretic și practic pe care le ridică fondul problemei în discuție. Avînd drept premisă scopurile economice, politice și morale ale societății socialiste și caracterul concret al realităților sociale ale țării rezultate din acea dezvoltare istorico-socială care le-a conferit trăsături proprii, specifice, conducerea societății, inspirată de știință și întemeiată pe știință, presupune concentrarea în decizii de sinteză a impulsurilor provenite din surse de largă diversitate, neomogene ca natură, deosebite ca orientare, diferite ca intensitate.

Cu cît este mai întinsă aria de cuprindere socială a deciziei, cu atît mai mult ea reclamă descoperirea rațiunii comune, generale, care armonizează și depășește rațiunile, ponderate subiectiv, ale actelor de decizie în domenii cu caracter local, departamental. Pentru a conduce, releva tovarășul Nicolae Ceaușescu, se cere în primul rînd „o profundă și temeinică cunoaștere a proceselor economice și sociale, a realităților în care trăim, o previziune clară a dezvoltării societății și elaborarea, pe această bază, a unei linii generale juste. Pînă la urmă, justețea și eficiența conducerii depind de claritatea obiectivelor pe care le urmărește societatea, a sarcinilor ce se pun în diferite sectoare de activitate"[1].

Consistența obiectivă a asocierii științei la actul de conducere socială este conferită de particularități esențiale ale societății noastre socialiste.

Este îndeobște știut că în unele țări capitaliste sînt practicate *metode de optimizare* în special a administrării economice, dar și a unor compartimente ale administrației publice, a activității statelor majore și a altor domenii — metode ce și-au dobîndit recunoaștere cu calificative excelente. Aceste metode sînt eficace în măsura în care răspund maximal subiectivității grupului, domeniului sau genului de activitate pe care îl servesc. Integrate la nivelul de ansamblu al societății, ele își pierd caracterul operant tocmai pentru că virtutea lor este satisfacția pe care o acordă subiectivității. În plus, cu cît este mai operantă la nivele particulare, speciale, cu atît mai mult dirijarea științifică la scara întregii societăți, scindate de interesele divergente ale diverselor clase și grupuri sociale, potențează dileme, contradicții în raporturile social-umane, inclusiv stări conflictuale de genul celor semnalate între om și tehnică de către doctrinele filozofice.

Societatea socialistă întemeiată pe relații sociale omogene prin natura lor, eliberată de fatalitatea contradicțiilor care opun radical între ele colectivitățile umane, este implicit liberă să asigure eficiența pe baze științifice a actului de conducere la toate nivelele, în toate domeniile. Guvernarea societății noastre socialiste se exercită realmente în numele tuturor. În consecință ea este responsabilă în fața întregii societăți, în fața tuturor colectivităților sale și, prin ele, în fața tuturor indivizilor care le alcătuiesc. Acest statut de reprezentant autentic al poporului și acest grad de responsabilitate o investește cu aptitudinea de a opera în spiritul științei și cu mijloacele puse la dispoziție de știință.

Exercitarea conducerii sociale în virtutea științei nu decurge din paradigmele vreuneia dintre științele constituite, fie că este vorba de științe sociale, ale naturii, ale tehnicii sau metodologice. Mai mult decît atît, actul conducerii sociale este obligat să ia în considerație elementele ce depășesc demersul arid al raționamentelor științei, care, potrivit cuvintelor unui cunoscut fizician contemporan, „nu cunoaște valori afective". Îngrădită de acest demers, societatea s-ar lăsa dirijată pe direcția impusă de un determinism rigid, univoc, ce acționează cu forța fatalității, expresie a inutilității oricărei libertăți.

Conducerea bazată pe știință a societății reclamă însă tocmai identificarea gradelor de libertate și opțiunea cea mai corectă. Un asemenea angajament al științei presupune să fie cuprinsă diversitatea factorilor cu caracter determinant din viața socială, a factorilor cu acțiune vizibilă, de suprafață, ca și a celor latenți, a factorilor cu precisă exprimare cantitativă și a celor fluenți, a factorilor materiali ca și a celor care exprimă stări de conștiință sau simple stări emoționale ale maselor sociale, a valorilor materiale și a celor afective, a tendințelor indicate de prognoză și a tradițiilor constituite în valori inalienabile, a imperativelor cu caracter național și a celor cu caracter internațional. Aportul științei la raționalizarea organizării și conducerii sociale ar fi nedemn de interes dacă ea, știința, ar subestima idealurile societății, experiența economică, politică, profesională, morală, intelectuală a maselor populare în fiecare moment al procesului istoric, factorii care generează interese sociale și individuale în diferite circumstanțe ale evoluției societății, jocul forțelor externe și influența lor asupra dezvoltării interne, capacitatea factorilor interni de a influența factorii externi care prezintă interes.

Astfel, implicată în conducerea socială, știința operează cu modele situate la cel mai

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Edit. politică, București, 1973, p. 43—44.

înalt grad de complexitate, modele spre care îndrumă, în societatea noastră, concepția asupra multilateralității dezvoltării orînduirii socialiste.

O componentă structurală a societății noastre constă în faptul că actul conducerii sociale a căpătat dimensiunile unei responsabilități naționale, grație democrației socialiste. Sistemul instituțional democratic de largă anvergură, fără precedent în istoria României, iar în unele din formele sale inedite în experiența internațională, are o semnificație profundă în ordinea de idei de care ne ocupăm. Ca expresie a conștiinței, a voinței și a participării populare la conducere, democrația socialistă aduce și conservă constant în prim planul acțiunii sociale valorile de toate genurile cărora poporul le este atașat. În legătură cu aceste valori, în dependență de ele, știința este chemată să optimizeze acțiunea și conducerea socială.

Democrația noastră socialistă este, de asemenea, purtătoare de expresie a unanimității, de interese fundamentale ale maselor. Rolul funcțional al democrației socialiste apare astfel în deplina sa specificitate și unicitate istorică. Prin intermediul său, caracterul subiectiv al acțiunilor indivizilor, caracter subiectiv rezultat din apartenența lor la colectivități umane distincte, dobîndește *în conștiința socială* caracterul obiectiv al intereselor generale ale societății. Invers, tot democrația socialistă reprezintă cadrul ce mijlocește conștientizarea de către colectivitățile sociale ca interese proprii, a scopurilor întregii societăți.

Democrația socialistă este, în sfîrșit, expresia nivelului de pregătire, de instruire științifică, de experiență tehnico-profesională și de cultură a maselor. În fiecare etapă a procesului social ea măsoară un grad de conștiință, un grad de înțelegere a comandamentelor realității și de integrare a individului în aceste comandamente. Astfel, democrația socialistă măsoară și aplică punerea conștientă în concordanță a opțiunilor indivizilor cu cerințele obiective exprimate de știință.

Produs al experienței și al instruirii, conștiința democratică se cristalizează pe contururile mentalității științifice, al acelei mentalități caracterizate prin gîndire critică, prin curaj de opinie, prin evaluare obiectivă, prin nevoia permanentă de a se întemeia pe demonstrație și control, prin exigența cercetării cauzelor și semnificațiilor, prin refuzul de a accepta ușuratic teze neverificate, fără solidă rezistență logică. *Formarea conștiinței democratice* în limitele unei gîndiri de natură științifică trebuie considerată a fi *una dintre cele mai remarcabile* contribuții aduse de revoluția tehnico-științifică la formarea omului societății socialiste.

În locul unui tip uman neputincios în fața forțelor terifiante ale unei științe și ale unei tehnici dezvoltate, al omului copleșit de înfruntarea inegală cu o realitate ostilă, socialismul propune și poate să realizeze un mediu în care omul conduce și controlează, avînd la dispoziție mijloacele pe care societatea i le-a creat, forțele științei și tehnicii pentru a-i servi lui, societății și naturii, în cele mai largi limite de certitudine și securitate începînd din prezent pînă la îndepărtate trepte ale viitorului.

DEZBATERE:

ANTONIO GRAMSCI ÎN LUMINA CONTEMPORANEITĂȚII

GRAMSCI ȘI ȘTIINȚA POLITICII

DE

ION ȘERBĂNESCU

Contribuția lui Antonio Gramsci la știința politicii are meritul remarcabil — după opinia noastră — de a fi stimulat în ultimele două decenii o amplă confruntare de idei, atît în gîndirea marxistă, cît și în rîndul filozofilor nemarxiști și chiar opuși concepției materialist-dialectice și istorice, socialismului științific. Poate nu atît validitatea corpus-ului de idei elaborate în condiții extrem de complexe, cît *metoda sa de analiză* a fenomenului social-politic, în extrema lui diversitate, *atrage cel mai mult atenția*. Parcurgînd articolele, studiile, notele, scrisorile sau cuvîntările lui Gramsci, cercetătorul este surprins de capacitatea de nuanțare, eminamente dialectică, de acutul simț al răspunderii istorice a intelectualului angajat pe calea transformării lumii, de conștiința *continuității istorice în lupta de eliberare* a oamenilor muncii, de apelul permanent la tezaurul de idei național și universal pentru a descifra sensul evoluției viitoare a țării sale sau a omenirii; este remarcabilă la acest teoretician și militant totodată dorința acută de a transforma experiența în idei, de a o face palpabilă și validă nu atît prin faptul brut cît prin generalizarea teoretică, deschizătoare de noi orizonturi ale gîndirii și practicii sociale. Dar această generalizare nu omite *niciodată* concretul. Pentru a se putea însera în realitate și a o modela în conformitate cu voința omului, a claselor sociale înaintate, teoria trebuie să cuprindă realitatea în cele mai concrete ipostaze ale sale.

În viziunea lui Gramsci, studiul societății se articulează în trei aspecte fundamentale — filozofie, politică și economie, delimitate una de alta printr-un raport esențial: pentru economie — relația între muncitor și forțele productive industriale, pentru politică — raportul între stat (voință centralizată) și societatea civilă, cu scopul de a modela mediul social (a educa educatorul); pentru filozofie — raportul între voința umană (suprastructură) și structura economică. Uneori Gramsci include și istoria între aceste domenii. Dar istoria ca eveniment, istoria reală este subiectul prim al tuturor științelor sociale.

Gramsci a *studiat economia politică*, filozofia, sociologia, istoria, unele științe sociale auxiliare. Dar dintre toate i-a reținut atenția și l-a cucerit știința politicii, deoarece, așa cum s-a exprimat Palmiro Togliatti, politica este „unitatea de viață" a lui Gramsci. Pentru el, politica este activitatea umană centrală, mijlocul prin care conștiința individuală este adusă în contact cu mediul social și natural, în toate formele sale, este întregul complex de activități practice și teoretice prin care clasa conducătoare justifică și își menține poziția sa, reușind totodată să-și obțină consensul activ al celor pe care îi guvernează.

De aceea, dintre toate științele sociale, *știința politică* este aceea *față* de care Gramsci vădește cel mai mar erespect, considerînd-o, în linii principale, știința cea mai apropiată de filozofia praxis-ului.

Concluzia asupra căreia par a converge reflecțiile sale este că știința politică constă din *„principii* empirice și practice", *deduse dintr-o concepție despre lume*, principii cu care se procedează la analiza raporturilor sociale de care depinde orice reformă intelectuală și morală. Este vorba de un moment suprastructural; *activitatea politică* este *afirmarea voluntară a unui criteriu moral față de structură*, de condiționările pe care aceasta le exercită. Procesul este circular, dialectic: criteriile morale capătă relevanță politică — devin, adică, un ghid efectiv pentru acțiune —, în timp ce evoluția structurii produce forțele sociale în măsură să și le însușească, inspirînd acestora inițiativă proprie, în opoziție cu ordi-

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 431—480, București, 1978.

nea existentă. Și deoarece criteriile morale și principiile practice reflectă momentele fundamentale ale dezvoltării istorico-sociale, *știința politică* trebuie concepută ca un *organism în dezvoltare*, menținînd o continuă aderență cu raportul de forță[1].

Printre parametrii gîndirii politice gramsciene trebuie reliefat locul acordat *acțiunii umane* îndreptate spre transformarea lumii. Nu de puține ori a fost adus în discuție „subiectivismul" lui Gramsci, fie pentru a-l elogia, fie pentru a-l critica sau a-l considera un fel de „peccato di gioventù" al marxistului italian. Mi se pare că înțelegerea justă a cerinței pusă de Marx în fața gîndirii teoretice — nu numai interpretarea ci și transformarea lumii — justifică pe deplin „subiectivismul" lui Gramsci. Cine, care forțe pot realiza această necesitate (= transformarea lumii)? Fără îndoială, *oamenii*, ca indivizi, grupuri sau clase sociale, ca *subiecți ai istoriei*. Așa cum scria Engels în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în istorie acționează oameni cu voință, pasiuni, interese, dorințe. Orice acțiune politică este cîmpul de interferență a extrem de numeroase voințe individuale, din a căror încrucișare sau conlucrare rezultă evenimentele istorice mari sau mici. „Pentru filozofia praxis-ului — scria Gramsci — existența nu poate fi disjunsă de gîndire, omul de natură, gîndirea de materie, subiectul de obiect ; dacă se face această separare, se ajunge la una din numeroasele forme de religie sau de abstracție fără sens"[2]. Acest pasaj este concludent pentru întreaga metodologie de analiză a lui Gramsci. Aici își găsește explicația așa-numitul „antideterminism" pe care îl invocă unii exegeți ai operei sale, extrapolînd critica făcută determinismului univoc, mecanicist. Legile obiective ale dezvoltării istorice se concretizează prin acțiunea omului și a claselor sociale. În 1916, el scria în „Grido del popolo" : „Omul este mai ales spirit, adică creație istorică, și nu natură. Nu s-ar explica altfel de ce, existînd totdeauna exploatați și exploatatori, creatori de bogăție și consumatori egoiști ai acesteia, nu s-a realizat încă socialismul. Aceasta deoarece numai în mod gradat, strat după strat, umanitatea a cucerit conștiința propriei ei valori... Și această conștiință s-a format nu sub presiunea brutală a necesităților fiziologice, ci prin reflecție inteligentă, mai întîi a unora și apoi a unei întregi clase, asupra rațiunii anumitor fapte și asupra mijloacelor celor mai bune pentru a le converti din ocazie de vasalizare în semnal de răscoală și de reconstruire socială"[3]. Unul din exegeții operei gramsciene, Giuseppe Tamburrano scrie că „reevaluarea omului, creator al istoriei sale, este tema constantă a însemnărilor lui Gramsci... Reducerea realității la om, nu rupt de lumea sa, ci cufundat în ea și participant la aceasta, este ceea ce, poate, caracterizează în principal filozofia praxis-ului a lui Gramsci"[4]. Unitatea realizată în politică, între filozofie și istorie, între diferitele momente ale gîndirii și acțiunii face să fie sfărîmată, în concepția lui Gramsci, bariera dintre omul care gîndește și omul care acționează. Poate că această teză reflecta într-o anumită măsură influența unuia dintre părinții spirituali ai gînditorului marxist italian, este vorba de Benedetto Croce, care și el a combătut modul îngust, economicist în care era conceput materialismul istoric de către unii adepți ai lui Marx și Engels.

Gramsci situează în centrul studiului omul, ca o ființă reală care trăiește în istoria concretă și nu în cea ideală. Omul nu trebuie conceput ca instrument al materiei sau al ideii, care și-ar realiza, servindu-se de om, nu știm ce scopuri misterioase. Omul este subiectul materiei și al spiritului, acționînd pentru scopurile sale terestre. Așa cum afirmă Marx, a gîndi și a fi sînt desigur lucruri deosebite, dar ele se află în unitate una cu cealaltă în subiectul real care este omul. Dar aceasta nu justifică, desigur, concluzia lui Tamburrano că „poziția filozofică justă este sinteza între materialism și idealism, este concepția care redă viață elementelor pozitive ale idealismului și materialismului pentru că face să trăiască ideea și obiectivitatea în omul concret"[5]. Nu printr-o sinteză între materialism și idealism își redobîndește omul dimensiunea reală, ci printr-o viziune materialist-dialectică asupra propriei sale condiții. Superioritatea omului față de celelalte ființe este dată de capacitatea lui de a gîndi. Cu facultățile sale intelectuale omul cunoaște lumea, și-o apropriază și o schimbă prin muncă (activitate de conștiință și voință), o transfigurează prin artă. Ca filozofie a clasei revoluționare, filozofia praxis-ului, fiind o concepție dialectică și istoricistă, subliniază prevalența acțiunii novatoare asupra condițiilor obiective, a ideii asupra faptului, a revoluției asupra conservării.

Această *prevalență a factorului subiectiv* nu înseamnă antideterminism — cum cred

---

[1] Vezi Luciano Gallino, *Gramsci e le scienze sociali*, în *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, vol. II, 1975, p. 89—90.

[2] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. II, Torino, Einaudi, 1975, p. 1457.

[3] Antonio Gramsci, *Scritti giovanili*, Torino, Einaudi, 1958, p. 26.

[4] Giuseppe Tamburrano, *Antonio Gramsci, una biografia critica*, Milano, Sugar et Co Edizioni, 1977, p. 226.

[5] *Ibidem*, p. 241.

unii din interpreții contemporani ai lui Gramsci, printre care și Tamburrano. Pornind de la faptul că în viziunea lui Gramsci structura și suprastructurile nu sînt separate, ci apar într-o unitate indisolubilă, într-un raport de interconditionare dialectică, trebuie să avem în vedere că acțiunea umană, gradul de conștiință, mijloacele de acțiune sînt condiționate de realitatea obiectivă în toată complexitatea ei. Este un adevăr banal, dar inevitabil de repetat, că omul găsește la intrarea sa în cîmpul social anumite premise materiale, politice, ideologice constituite anterior, de care este obligat să țină seama în acțiunea sa. El poate alege între diferitele situații concrete, între diferitele alternative ale realității multiforme. Iată ce scrie Gramsci în acest sens: „Omul este de conceput ca un bloc istoric de elemente pur individuale și subiective și de elemente de masă și obiective sau materiale cu care individul este în raport activ"[6].

Gramsci a fost adesea acuzat de către exegeții lui de *voluntarism*, pe care l-ar fi opus fatalismului social al maselor în condițiile societății dominate și conduse de clase exploatatoare. După părerea noastră este o concluzie superficială, generată de critica făcută de el fatalismului, concomitent cu exaltarea, mai ales în anii tinereții revoluționare, acțiunii umane transformatoare. El vedea în muncitor, — după cum scrie în „Grido del popolo" din 9 decembie 1916, cînd avea 25 de ani, luptătorul pentru o idee și nu grăuntele pierdut în haosul societății capitaliste, cruciatul care acționează pentru cucerirea unui „pămînt al făgăduinței", strîngîndu-și rîndurile, impunînd recunoașterea valorii sale, disciplinat, bine pregătit și decis să înlăture orice rezistență, *să-și impună voința* lui. Gramsci a manifestat constant și cu deosebită fervoare o mare încredere în capacitatea revoluționară a clasei muncitoare, în capacitatea sa de a reînnoi civilizația, de a da un sens progresist istoriei umanității. Dar era departe de orice sectarism politic, considerînd că proletariatul nu poate și nu trebuie să acționeze singur pentru transformarea lumii.

Lui Gramsci îi provoca o mare desperare subjugarea și supunerea fatalistă a maselor și în primul rînd a clasei muncitoare. Pentru a înlătura aceste fenomene de umilință politică și ideologică, care în fapt condamnau clasa muncitoare, masele populare la un rol subaltern, el cerea o „reformă intelectuală și morală". Numai cu o înaltă conștiință masele proletare vor putea să fie *subiect* în făurirea unei noi întocmiri sociale, altfel „vor fi doar un obiect, nu vor avea o altă funcție decît aceea de fidelitate de tip militar, ar fi masă de «manevră», fiind «cucerită» prin predici morale, prin stimuli sentimentali și mituri mesianice de așteptare a unor epoci fabuloase în care toate contradicțiile și mizeriile prezente vor fi în mod automat rezolvate și asanate"[7].

Gramsci milita pentru luarea în considerare nu numai a acțiunilor de masă, ci și a acțiunilor indivizilor, ca entități raționale a căror activitate se corelează cu legile generale ale dezvoltării sociale. Încă în tinerețe el scria: „Există în istorie o logică superioară faptelor contingente, superioară voinței indivizilor izolați, activității grupurilor particulare, contribuției de muncă a unor națiuni sigure. Aceasta nu înseamnă că aceste voințe, aceste activități, aceste contribuții ar fi eforturi inutile, tentative falacioase ale unor iluzionați, care cred că se sustrag sau se impun fatalității evenimentelor. Eficacitatea creatoare a voinței și inițiativelor umane e condiționată în spațiu și timp. Ceea ce apare nu este adesea decît imaginea vană a vieții. Pasiunile noastre, dorințele noastre ne împing să interpretăm evenimentele specifice într-un mod sau altul. Și însesi aceste interpretări devin la rîndul lor determinante ale istoriei, suscitatoare de muncă activă, chiar dacă în zone restrînse și pentru fapte mici. Totuși, în colosala ciocnire a acestor acțiuni contrastante care se anulează sau se integrează, viața continuă, implacabilă, în conformitate cu o linie care rezultă din aceste anulări și integrări. Numai *după* putem judeca și... cu cît sînt mai ample și mai puternice forțele care se ciocnesc, cu cît sînt mai profunde straturile umane care participă la activitate[8]. De aceea, el milita pentru activizarea politică și ideologică a maselor, pentru ca milioane de indivizi, care datorită păturilor dominante exploatatoare sînt excluși de la construirea conștientă a istoriei, să devină protagoniștii ei. Imense energii umane irosite și distruse de o societate opresivă vor începe astfel să acționeze, punînd în mișcare toate capacitățile umane. O asemenea mutație impune ca locul fatalismului să-l ia *politica* — activitatea umană condusă de un țel superior, conștient elaborat.

Contribuind într-o măsură considerabilă la elaborarea unei viziuni despre om ca sinteză între gîndire și acțiune, ca protagonist al istoriei, în cadrul și în contextul problematicii concrete a epocii, societății în care trăiește și acționează, Gramsci a conceput *filozofia praxis*-ului și ca *o antropologie în sensul larg al noțiunii*.

Chintesența antropologiei filozofice gramsciene este cuprinsă în *contribuția* pe care el o aduce *la dezvoltarea științei politice*, înțeleasă ca ghid teoretic al clasei muncitoare în acți-

[6] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. II, p. 1338.

[7] *Ibidem*, vol. III, p. 1940.

[8] Antonio Gramsci, *Scritti giovanili*, Einaudi, 1958, p. 183—184.

unea ei de transformare revoluționară a societății.

Pătruns profund de exigențele militantismului politic revoluționar, Gramsci a abordat cu o mare îndrăzneală în gîndire unele categorii consacrate ale socialismului științific, completîndu-le, prin ascuțitul său simț dialectic, cu noi note definitorii sau elaborînd categorii și teze care să corespundă epocii în care a trăit și luptat, să răspundă problemelor mari puse de perspectiva trecerii la socialism a țărilor capitaliste dezvoltate. Astfel, lui Gramsci i se datorează descifrarea mai amplă a sensului conceptului de *hegemonie a clasei revoluționare, a relațiilor dintre clasa muncitoare, partid și intelectuali;* el a elaborat, în sensul științei politice, noțiunile de *război de manevră* și *război de poziție*, a pus în circulație termenii de *„revoluție fără revoluție"* sau *„revoluție pasivă"*. El are și alte contribuții remarcabile privind problema societății civile și societății politice, a statului etc.

Ceea ce trebuie reliefat este faptul că pentru Gramsci *esența științei politice* constă în *sublinierea în concepte a acesteia a condițiilor concret-istorice ale procesului revoluționar din fiecare țară*. Conștiința că generalul nu este independent de particular, că nu este vorba de o aplicare a legilor generale în anumite împrejurări sociale, ci că se impune *reelaborarea teoriei în raport cu specificul cadrului istorico-social* în care se desfășoară lupta clasei revoluționare a călăuzit întreaga muncă teoretică și activitatea practică a lui Gramsci. Particularitățile naționale — în concepția lui Gramsci — nu sînt doar variante sau corective ale „modelului" unic al revoluției învingătoare dintr-o anumită țară, ci înseamnă recunoașterea căilor naționale de făurire a unor noi societăți socialiste. El pornea de la faptul că factorul național are o mare durabilitate istorică, impregnînd toate elementele vieții sociale, inclusiv acțiunea politică, strategia și tactica revoluționară. Funcția națională a clasei muncitoare și, ca urmare, caracterul național al partidului revoluționar capătă astfel valoare de componentă organică a procesului de luptă pentru transformarea societății, permițînd realizarea sarcinii sale istorice de hegemon al întregii națiuni și al societății civile.

Importanța pe care Gramsci o acordă factorului național în lupta revoluționară rezultă și din discuția sa cu conducerea Internaționalei a III-a și cu unul din conducătorii Partidului Comunist Italian, Amedeo Bordiga. Astfel, el sublinia că: „Numai liniile generale care garantează fidelitatea față de principiile generale și trasează limitele în interiorul cărora trebuie să se miște tactica partidului pot fi stabilite apriori. A merge mai departe nu este posibil, pentru că nu se pot cunoaște apriori particularitățile fiecărui moment al dezvoltării". Continuîndu-și ideea el scrie: „Mijloacele tactice pe care Internaționala este autorizată să le folosească își găsesc limitele numai și numai în fundamentele teoriei comuniste și ale programului comunist. În interiorul acestora, nu este admisibil să se limiteze apriori mijloacele tactice. Varietatea lor e determinată de varietatea situațiilor date și a experiențelor luptei revoluționare"[9].

Este cunoscut faptul că Gramsci nu a fost de acord cu teza Internaționalei a III-a, după care, în anii 1929—1933, se contura o cotitură revoluționară în Europa occidentală care crea premisele trecerii nemijlocite la revoluția proletară. El considera că în condițiile specifice ale Italiei fasciste sarcina fundamentală era lupta pentru restabilirea democrației parlamentare, crearea unei Adunări Constituante, care să deschidă apoi calea unor schimbări de clasă. Umberto Terracini, într-o scrisoare din închisoare, datată 2 mai 1931, menționa: „Circulă și se întărește, cu ce consecințe vă puteți imagina, între grupurile noastre din închisoare, zvonul că Antonio Gramsci este în dezacord radical cu linia partidului ..." (ceea ce înseamnă cu linia Internaționalei a III-a, — n.ns.). Neavînd contact direct cu Gramsci, Terracini scrie că este sigur că discordanțele se referă la perspectivele luptei împotriva fascismului, la perioada de trecere de la dictatura fascistă la un regim politic democratic[10]. În prefața la ediția din 1975 a *Caietelor din închisoare*, Valentino Gerrattana confirmă aceasta, scriind: „În 1928—1929, Internaționala Comunistă abandonase tactica frontului unic, enunțată la sfîrșitul stabilizării relative a capitalismului și a identificat în social-democrație un punct avansat al reacțiunii (teoria „social-fascismului"). Partidul Comunist din Italia a aderat la atari poziții și, în special, prevedea în Italia o radicalizare a luptei de clasă și criza iminentă a regimului fascist. Dimpotrivă, dezvoltînd politica sa din perioada Matteotti, Gramsci prevede o fază „democratică" și sugerează cuvîntul de ordine al Constituantei"[11].

Adecvarea teoriei la condițiile Occidentului capitalist îi permite lui Gramsci o serie de precizări ale conceptului de *revoluție socialistă*. Astfel, el consideră că transformarea radicală a societății este posibilă și necesară nu numai pentru că forțele de producție intră în contradicție cu relațiile de producție, ci și pentru că — și acest element i se pare mai concludent —, se manifestă contradicția între societatea poli-

[9] *Protokoll der Erweiterten Exekutive der Kommunistische Internationale, Moskau, März-April, 1925*, Hamburg, 1926, p. 102, 103.

[10] Umberto Terracini, *La Svolta*, La Pietra, 1975, p. 71—72.

[11] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. LXV.

tică şi cea civilă. Precizîndu-şi ideea, Gramsci consideră că această situaţie se caracterizează prin faptul că clasa dominantă îşi pierde puterea hegemonică, păstrîndu-şi însă puterea coercitivă, în timp ce clasa care aspiră la putere dobîndeşte hegemonia, dar nu-şi exercită încă dominaţia.

Gramsci subliniază că *revoluţia proletară* nu poate fi decît o *revoluţie totală*, deoarece ea constă în instaurarea unui nou mod de producţie, a noi modalităţi de muncă şi de distribuţie proprii clasei muncitoare, ceea ce presupune şi formarea unui nou mod de comportare, a unei noi psihologii, a unor noi moduri de sensibilitate, gîndire, a unui nou mod de a trăi, caracteristice clasei muncitoare, care vor trebui create de clasa muncitoare şi vor deveni ,,dominante" odată cu transformarea ei în clasă dominantă.

Răspunzînd la întrebarea dacă ,,crizele istorice fundamentale" sînt determinate imediat de crize economice, Gramsci răspunde prevenind împotriva mecanicismului economic al transformărilor revoluţionare: ,,Se poate exclude că, prin ele însele, crizele economice imediate produc evenimente fundamentale; ele pot numai să creeze un teren mai favorabil răspîndirii anumitor moduri de gîndire, de abordare şi rezolvare a problemelor care includ întreaga dezvoltare ulterioară a vieţii statale. În rest, toate afirmaţiile care privesc perioadele de criză sau prosperitate pot da loc la judecăţi unilaterale"[12].

Problema *hegemoniei de clasă* în luptele sociale şi în conducerea societăţii l-a preocupat, de asemenea, intens pe Gramsci. În analiza acestui fenomen politic — în condiţiile unei societăţi capitaliste dezvoltate — Gramsci recurge la aprofundarea scrierilor lui Niccolo Machiavelli, iniţiind pe această cale o dezbatere vie, nedogmatică, asupra modului de exercitare a puterii, fără a limita dominaţia la coerciţiune, violenţă, represiune nici măcar din partea claselor exploatatoare.

Nici un stat — arată Gramsci — nu se poate bizui numai pe forţă, iar în unele etape istorice, cum este epoca contemporană, violenţa, forţa armată pierd din funcţiile pe care le aveau în urmă cu cîteva decenii în relaţiile dintre clasele antagoniste. Ceea ce nu înseamnă că violenţa dispare, că cercurile dominante nu au tendinţa prevalentă de a o utiliza împotriva maselor. Dar nu putem ignora nici faptul că într-o serie de state capitaliste dezvoltate, care păstrează şi în prezent un aparat represiv destul de larg, dar suplu, *dominaţia se sprijină şi pe consensul unei părţi importante a celor exploataţi*, care, manipulată prin imense desfăşurări ale ideologiei oficiale (prin cele mai moderne mijloace de comunicare în masă), îşi formează o imagine falsă despre esenţa relaţiilor economice şi sociale generate de atotputernicia capitalului. Tocmai acest consens diminuează necesitatea violenţei în menţinerea hegemoniei claselor exploatatoare.

Clasa muncitoare este şi ea solicitată de istorie să-şi afirme hegemonia specifică poziţiei sale în societate. În *Caietele din închisoare* Gramsci elaborează o teorie generală a hegemoniei, pe care o utilizează apoi în analiza statului modern, evitînd acea viziune restrictivă care reduce statul la un pur instrument represiv. Hegemonia — arată Gramsci — înseamnă pentru muncitorime a *influenţa*, a *educa* şi *conduce* poporul; ea înseamnă, totodată, *dominarea* asupra clasei adverse, conducerea păturilor şi grupurilor aliate şi apropiate. Pe planul raporturilor dintre cetăţeni, hegemonia înseamnă a obţine *consensul activ* al masei de cetăţeni pentru tipul de societate instaurată. Această ,,hegemonie politică şi culturală a unui grup social asupra întregii societăţi" constituie ,,conţinutul etic al statului".

În însemnările sale Gramsci scrie: ,,S-ar putea spune că statul = societate politică + societate civilă, adică hegemonie cuirasată (întărită) cu coerciţiune"[13]. Argumentele aduse de el sînt semnificative. Introducerea conceptelor de *societate civilă* şi *societate politică*, existente şi în scrierile lui Marx, dar multă vreme ignorate de gîndirea socialistă, permit o mai bună diferenţiere a altor categorii ale materialismului dialectic şi istoric — *suprastructurile*. ,,Nu este vorba — scrie Gramsci — de a «găsi» o lege metafizică a «determinismului» şi nici de a stabili o lege generală a cauzalităţii. Este vorba de a releva cum în dezvoltarea istorică se dezvoltă forţe relativ permanente care operează cu o anumită regularitate şi un anumit automatism"[14]. Pe baza unei anumite structuri — precizează el — se construieşte un *cîmp de posibilităţi* pe care forţele relativ permanente şi opuse din viaţa socială le utilizează în raport cu capacităţile lor politice.

În analizele sale, Gramsci desface suprastructura în două mari diviziuni: ,,Se pot fixa două mari «planuri suprastructurale», cel ce se poate numi al «societăţii civile», adică al ansamblului organismelor denumite în mod vulgar «particulare» (în sens de nestatale) şi cel al «societăţii politice sau al statului» şi care corespund funcţiei «hegemonice» pe care guvernul dominant o exercită în întreaga societate şi celei de «dominare directă» sau de comandă care se exprimă în stat şi în guvernul

[12] *Ibidem*, p. 1587.

[13] *Ibidem*, vol. II, p. 763—764.

[14] *Ibidem*, p. 1479.

„juridic"[15]. Elementul stat-coerciţiune poate fi imaginat ca epuizîndu-se pe măsură ce se afirmă elemente tot mai clare ale societăţii „reglementate (planificate)" sau a statului etic (societate civilă).

Într-o scrisoare din 7 septembrie 1931, Gramsci explicitează una dintre ipostazele în care vede el statul: „Echilibru al societăţii *politice* (sau dictatură sau aparat coercitiv pentru a conforma masa populaţiei după tipul producţiei şi al economiei existente la un moment dat) cu societatea *civilă* (sau hegemonia unui grup social asupra întregii societăţi naţionale, prin organizaţii aşa-zis private ca biserica, sindicate, şcoli etc.)"[16].

Conceptul de *hegemonie* este legat de cel de *democraţie*, care capătă astfel semnificaţii realiste şi concrete. În ceea ce priveşte poziţia lui Gramsci faţă de dictatura proletariatului, deşi opiniile exegeţilor săi nu sînt concordante (unii consideră că Gramsci ar fi de acord cu o asemenea formă a puterii, alţii, dimpotrivă, apreciază că hegemonia apare la el ca alternativă la dictatură) studiul însemnărilor sale ne arată prevalenţa pentru o organizare politică bazată pe consens, pe raporturi democratice, prin atragerea maselor la conducerea directă. În anii premergători închisorii, el a salutat cu entuziasm formele democraţiei muncitoreşti directe, acele „consilii de fabrică" apărute în anii 1918—1920 în Italia de nord.

Orientările actuale ale Partidului Comunist Italian, care acţionează pentru ca clasa muncitoare să devină forţa principală a naţiunii şi a vieţii politice chiar în condiţiile dominaţiei economice a grupurilor burgheze, pun în evidenţă actualitatea uneia din cerinţele puse de Gramsci mişcării revoluţionare a proletariatului: „Un grup social poate şi chiar trebuie să devină conducător încă înainte de a cuceri puterea de guvernămînt (aceasta este una din condiţiile principale pentru însăşi cucerirea puterii)"[17].

Merită de asemenea relevată corelaţia făcută de Gramsci între *procesul revoluţionar* şi *raportul de forţe*. Analizînd componentele raportului de forţe, el evidenţiază, în primul rînd aspectul său *economico-social*, sau *obiectiv*, care reflectă gradul de dezvoltare economico-socială, structura socială cu diversele clase şi grupuri ale unei ţări. Acest aspect al raportului de forţe este o realitate încăpăţînată: nimeni nu poate modifica numărul întreprinderilor sau salariaţilor acestora, numărul oraşelor cu populaţia urbană respectivă etc. Această dispunere fundamentală permite să se constate dacă în societatea respectivă există sau nu condiţiile necesare şi suficiente pentru o transformare, permite deci controlul gradului de realism şi de realizabilitate al diverselor ideologii afirmate pe acest teren[18]. Totodată, Gramsci implică aici, ca aspect distinct, *politicul*, adică aprecierea gradului de omogenitate, de autoconştiinţă şi de organizare al diferitelor grupuri sociale. Acest aspect presupune diverse stadii, corespunzător diverselor momente ale conştiinţei politice colective (momentul *conştiinţei economico-corporative*, care reflectă înţelegerea intereselor limitate, înguste ale unei clase, apoi trecerea la înţelegerea *solidarităţii de clasă* şi, în sfîrşit, momentul *conştiinţei politice*). Bineînţeles că în viaţa curentă aceste momente coexistă şi se întrepătrund, asupra lor repercutîndu-se şi elemente ale raportului de forţe pe plan internaţional. În fine, cel de-al treilea aspect ţine de factorul *militar*. Dezvoltarea istorică, precizează Gramsci, oscilează continuu între primul şi al treilea aspect, prin medierea celui de-al doilea.

Ştiinţa politicii are un caracter eminamente istoric, îşi extrage conceptele din procesul devenirii sociale; de aceea problema *istoricismului* ca metodă sau concepţie, într-un anume sens, de analiză a fenomenelor, loc în care Gramsci se întîlneşte cu Croce şi îl adoptă, a stîrnit multe controverse, mai ales după afirmarea structuralismului althusserian. După cum scrie recent Remo Bodei, „istorismul, în diferitele sale manifestări, este, pentru Gramsci, filozofia cea mai adecvată la noua situaţie care se deschide după 1871 (constituirea noului stat unitar italian — n.n.). Această situaţie nouă pune în evidenţă *complexitatea* şi *dezagregarea* evenimentelor, ascunzînd momentul structural sau reducîndu-l la o *funcţie tendenţială*, la *impuls*. În spatele evenimentelor nu se mai poate presupune nimic static, nimic obiectiv fix, ci numai linii, funcţii *generatoare* de mişcare, ca de ex., cum sînt categoriile croceene ale spiritului"[19]. Istorismul se dovedeşte adecvat unei înţelegeri complexe a realităţii, fiind un antidot împotriva oricărui schematism pozitivist sau fatalist; el pune accentul pe condiţionările social-politice, pe dificultăţile, incertitudinile anumitor evenimente sau fapte. Timpul istoric îşi pierde rectiliniaritatea, devine sincopat, admite coexistenţa diverselor nivele de contemporaneitate cronologică, a diverselor grade sincronice de dezvoltare, pe care încearcă să le conexeze.

---

[15] *Ibidem*, vol. III, p. 1515.

[16] Antonio Gramsci, *Lettere del carcere*, Roma, Editori Riuniti, p. 479—480.

[17] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, p. 2010.

[18] *Ibidem*, p. 1583.

[19] Remo Bodei, *Gramsci: volontà, egemonia, razionalisatione*, în *Politica e storia in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 77—78.

Pornind de la asemenea considerente, Gramsci face unele observații cu privire la implicațiile politice ale filozofiei lui Benedetto Croce. O comparație între Gentile și Croce sub aspectul concepției lor politice îi permite să constate că „influența lui Croce este mai puțin zgomotoasă, dar mai profundă decît cea a lui Gentile și mai înrădăcinată" [20]. Croce a înțeles că principala miză a luptei se joacă pe planul etico-politic, pe planul hegemoniei. El acorda o mare atenție voinței de acțiune, îmbinată cu factorul pasional. Dar Croce se referea la voințe și pasiuni burgheze, individuale, avea o concepție eclectică și antimaterialistă, cerea înlocuirea luptei de clasă cu echilibrul.

Marxismul este, pentru Gramsci, nu o nouă transcendență cum îl considera Croce, ci adevărata realizare a istoricismului, *istoricismul curajos* (R. Bodei) „absolut", tocmai pentru că tinde să elimine mitologia, să ofere marilor mase voință și conștiință. În termeni croceeni, pentru marxistul italian politica nu mai este „voința individului", pasiune oarbă, sublimare a intereselor particulare, ci voința universalului", rol pe care Croce îl atribuia moralității. Politica este cunoaștere, realitate, pasiune organizată permanent și prin aceasta, depășire, tentativă de a prevedea cum fiecare act al nostru poate în mod rațional să se îndrepte spre un scop eliberator, spre o libertate care să nu însemne congelare a existentului [21].

Un alt exeget al lui Gramsci, Leonardo Paggi, autor al unei monografii ample *Gramsci și Principele modern*, ca și a numeroase studii, scrie că pentru Gramsci „politica este modul în care conceptele criticii (modului de producție) își găsesc o formă de exigență istorică. A promova o metodă de analiză politică înseamnă a găsi modalitatea de trecere de la teorie la istorie. Dialectica, înțeleasă ca metodă, este tocmai instrumentul prin care marxismul se realizează ca « teorie a istoriei și a politicii" [22].

În ceea ce privește conceptele de „revoluție pasivă" sau „revoluție fără revoluție", introduse de Gramsci, rostul lor, după părerea noastră, este de a surprinde încercarea „forțelor nerevoluționare" de a soluționa, pe tăcute, și prin conservarea esenței ordinei economice și sociale existente unele sarcini impuse de cerințele obiective ale progresului social, economic, național. Gramsci se referă concret la trei fenomene politico-istorice : Risorgimento-ul italian, „fordismul" american și fascismul (german și italian). Sensul acestui fenomen îi este sugerat de lucrările lui Croce *Storia d'Europa* și *Storia d'Italia*. Revoluția pasivă sau revoluția-restaurație, scrie Gramsci, exprimă „faptul istoric al absenței unei inițiative populare unitare", faptul că „dezvoltarea s-a realizat ca o reacție a claselor dominante la subversiunea sporadică, elementară, neorganică a maselor populare, cu restaurări care au receptat o oarecare parte din exigențele de la bază". Criticînd concepția lui Benedetto Croce cu privire la istorie, el scrie : „Istoricismul lui Croce nu este decît o formă de moderațiune politică, care privește ca singura metodă de acțiune politică aceea în care progresul, evoluția istorică, rezultă din dialectica conservării și inovației" [23]. Dar acest istoricism, cu moderați și reformiști, nu este adevăratul istoricism. Dacă opțiunea este făcută „pe hîrtie", nu este istoricism, ci un act de voință arbitrar, o tendință practic-politică unilaterală, care nu poate fi fundamentul unei științe , ci al unei ideologii politice imediate. „Ceea ce din trecut este conservat în procesul dialectic nu poate fi determinat a priori, ci va rezulta în procesul însuși, va avea un caracter de necesitate istorică și nu de opțiune arbitrară din partea așa-zișilor oameni de știință sau filozofi" [24].

★

Desigur, contribuția lui Gramsci la dezvoltarea științei politicii este mult mai amplă decît am sugerat noi în însemnările de față. Ea se înscrie ca un moment valoros pe drumul dificil al îmbogățirii continue a teoriei socialismului științific, a concepției clasei muncitoare, pe baza experienței revoluționare, a luptei împotriva asupririi și exploatării.

---

[20] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, p. 1864.

[21] Remo Bodei, *op. cit.*, p. 82—83.

[22] Leonardo Paggi, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, în vol. *Storia del marxismo contemporaneo*, Instituto Giangiacomo Feltrinelli, Milano, An XV, nr. 2, 1973.

[23] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. II, p. 1324—1325.

[24] *Ibidem*, p. 1325—1326.

CU PRIVIRE LA CONCEPTUL GRAMSCIAN DE HEGEMONIE

DE

GH. LENCAN STOICA

La baza concepției sale privind dezvoltarea revoluției socialiste în Occident, Gramsci așează conceptul de *hegemonie* a clasei muncitoare. Acest concept are strînse filiații cu opera filozofică a lui Benedetto Croce, cu întreaga cultură italiană, dar și cu elaborările teoretice ale marxismului (Lenin, în mod deosebit). Evidențiind contribuția lui Lenin la dezvoltarea ,,filozofiei praxisului'', Gramsci însuși afirma că ,,principiul teoretico-practic al hegemoniei are și el o însemnătate gnoseologică și de aceea în acest domeniu trebuie căutat aportul teoretic al lui Ilici la filozofia praxisului'' [1] și că,, dezvoltarea politică a conceptului de hegemonie reprezintă un mare progres filozofic'' [2].

1. HEGEMONIA, DE LA "QUESTIONE MERIDIONALE" . . . LA „QUADERNI DEL CARCERE"

Despre ,,hegemonie'', ca noțiune științifică bine fundamentată, se poate vorbi abia după *Quaderni del carcere* (*Caiete din închisoare*), însă problema specificității revoluției în Occident a stat în atenția lui Gramsci încă de la începutul anului 1924, Astfel într-o scrisoare trimisă de la Viena lui Palmiro Togliatti, el sublinia faptul că ,,în Europa centrală și occidentală, în suprastructurile politice legate de caracterul cel mai avansat al dezvoltării capitaliste'', va fi nevoie de ,,o strategie și o tactică pe termen lung, infinit mai complexă decît aceea care a fost necesară bolșevicilor în perioada martie, noiembrie 1917'' [3].

În strînsă legătură cu o asemenea strategie va fi elaborat și conceptul de hegemonie, care începuse deja să se cristalizeze în gîndirea și practica politică a lui Gramsci; observațiile sale privind condițiile sociale diferite din Occident — devenite tot mai frecvente — ni se par, astfel, pilduitoare. În raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Italian din 3 iulie 1925 și mai ales într-un alt raport din 2 august 1926, Gramsci atrăgea atenția comuniștilor italieni asupra necesității de a se studia temeinic ,,resursele politice și organizaționale'' din țările mai avansate (deci și din Italia), unde ,,aparatul de stat'' este mult mai rafinat și ,,mai rezistent decît se poate crede''.

Gramsci manifestă o continuă preocupare pentru cercetarea ,,propriilor realități'' naționale, o permanentă încercare de a înțelege cu adevărat ,,organizarea, structura și conținutul muncii revoluționare'' din țara sa, așa cum indica V.I. Lenin la Congresul al IX-lea a Internaționalei Comuniste din 1922. Mai înainte, în martie 1918, Lenin, referindu-se la revoluția socialistă din alte țări, mai ,,civilizate'' ca Rusia, spunea că a angaja procesul revoluționar, fără cea mai mică pregătire ,,într-o țară în care capitalismul a ajuns la o înaltă dezvoltare și a dat pînă și celui din urmă om o cultură și o organizare democratică înseamnă a comite o greșeală, o absurditate'' [4].

În acest sens, soluția pe care o concepe Gramsci, mergînd pe linia indicațiilor leniniste, dovedește o bună cunoaștere a situației politice din Italia, a realităților sociale din statele capitaliste avansate din Apus. Începînd cu scrierile asupra problemelor meridionale, — adică odată cu eseul din octombrie 1926, *Alcuni temi della questione meridionale*, înainte de arestare — , Gramsci va vorbi de hegemonie ca despre modalitatea prin care se va putea înfăptui reînnoirea sau renașterea societății italiene' : ,,Comuniștii torinezi, arăta el, și-au pus în mod concret problema hegemoniei, adică a bazei sociale a dictaturii proletariatului și a statului muncitoresc'' [5].

Ce presupune, însă , noțiunea de *hegemonie* la Antonio Gramsci în această perioadă de intensă activitate politică? Din cuprinsul lucrării *Questione meridionale* se desprinde faptul că el avea în vedere mai ales ,,baza socială'' a hegemoniei proletariatului. Cu alte cuvinte, hegemonia semnifică *o formă a dictaturii proletariatului*, în care se realizează conducerea întregii mișcări revoluționare (național-populare) de către clasa muncitoare, acțiune sprijinită pe sistemul de alianțe politice ale muncitorilor din nord cu țăranii din sud. Într-un asemenea proces revoluționar de amploare proletariatul trebuie, deci, să dețină totdeauna un rol de conducere, de ,,direcție'' sau de avangardă.

Ca să ajungă pînă la acest rol, arată Gramsci în continuare, este necesar ca proletariatul să-și creeze un ,,sistem de alianțe de clase''

---

[1] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Edit. Einaudi, Torino, 1964, p. 39.

[2] *Ibidem*, p. 11.

[3] Togliatti Palmiro, *La formazione del gruppo dirigente del P.C.I.*, Edit. Riuniti, 1969, p. 196—197.

[4] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 36, București, Edit. politică, 1965, p. 16.

[5] Antonio Gramsci, *La costituzione del Partito Communista. 1923—1926*, în *Opere*, vol. 12, Torino, Einaudi, 1971, p. 140.

capabil să-i permită să mobilizeze ,,contra capitalismului și statului burghez majoritatea populației muncitoare'' [6].

Prin analizele sale asupra ,,Mezzogiorno''-lui (ce vor fi reluate și în *Il Risorgimento* mai tîrziu), Gramsci dezvăluie mecanismul de menținere a dominației claselor exploatatoare, într-o Italie modernă și unificată, oferind totodată muncitorimii și partidului ei mijlocul prin care ea poate răsturna acest ,,bloc industrial-agrar'' reacționar. Dezagregarea unui asemenea ,,bloc'' se poate face numai prin înțelegerea și ,,cunoașterea'' deplină a principiului său de funcționare. Una din căi este și aceea a cercetării ,,activităților concrete ale intelectualilor, a funcției lor în raport cu luptele de clasă din Italia'', scria Gramsci în celebrul său eseu despre problemele meridionale. ,,Comuniștii torinezi'', arăta el, vor examina rolul ,,marilor intelectuali'' (B. Croce G. Fortunato) care ,,centralizînd'' și ,,dirijînd'' masa intelectualilor tradiționali (stratul mediu'' legat de lumea țărănească și artizanală și de conștiința acesteia), reușesc să facă întreaga populație să adere la ,,blocul'' dominat de marii industriași ai nordului și de proprietarii funciari din sud, conservînd în acest mod vechea stare de lucruri.

Lupta pentru hegemonie va fi corelată, de-a lungul întregii opere a lui Antonio Gramsci, cu problemele intelectualilor și ale culturii, în vederea organizării și a acțiunii revoluționare a clasei muncitoare. Sînt idei care vor fixa deja cadrul marilor linii politice ale gîndirii gramsciene, elaborate în focul bătăliilor politice și sociale din anii premergători arestării sale. Ele vor fi dezvoltate și aprofundate cu mai multă claritate în *Quaderni del carcere* și vor constitui premisele științifice pentru fundamentarea procesului de reînnoire revoluționară din societățile destul de complexe din Italia și țările occidentale. Numai dintr-o asemenea perspectivă a putut să afirme Gramsci (în spiritul continuității leniniste, dar și cu bogăția aportului său original) că grupurile claselor muncitoare, vor putea ajunge la ,,conștiința'' contradicțiilor și ,,crizelor'' ce macină vechiul ,,bloc istoric'' și vor fi în stare să îndeplinească rolul de ,,conducători'' intelectuali, în procesul de afirmare și înfăptuire a noii hegemonii.

Aceleași teze au fost susținute de către Antonio Gramsci și la Congresul al III-lea al P.C.I. de la începutul anului 1926, care și-a desfășurat lucrările în străinătate, la Lyon. Se afirma atunci că experiența italiană ,,va intra într-o perioadă revoluționară «imediată» cînd proletariatul industrial și agricol septentrional va reuși să reziștige, prin dezvoltarea situației obiective și de-a lungul unei serii de lupte particulare imediate, un alt grad de organizare și combativitate'' [7] și cînd țăranii din Mezzogiorno vor fi atrași la lupta contra dictaturii industrial-agrare, prin alianța cu proletariatul. Dar o asemenea ,,unificare'', se arăta în continuare, partidul clasei muncitoare o va putea înfăptui numai după o muncă politică susținută și de o lungă durată.

Concluzia cea mai importantă ce se desprinde din scrierile meridionale și din bogata sa activitate practică din această perioadă este aceea că proletariatul trebuie să învețe să-și lărgească continuu ,,baza socială'' a ,,direcției'' sale, să știe să ralieze la marile sale acțiuni istorice pe intelectuali, pentru a obține largul ,,consimțămînt'' al tuturor categoriilor sociale din masa muncitoare. Este una din ideile pe care Gramsci le va dezvolta magistral în *Quaderni*.

II. HEGEMONIA ȘI DICTATURA PROLETARIATULUI

În vederea precizării semnificației noului concept introdus de Gramsci se impune cerința de a face un raport între hegemonie și dictatura proletariatului. Un asemenea demers ni se pare îndreptățit și util, chiar și pentru faptul că astăzi se întîlnesc deseori încercări de a prezenta cele două noțiuni fie în mod nedistinct (M. L. Salvadori, de exemplu) sau, dimpotrivă, ca fiind lipsite de orice legătură (unele interpretări ,,culturaliste''). Prima dintre aceste tendințe duce la diminuarea contribuției teoretice originale a lui Gramsci, iar cealaltă desprinde aportul specific gramscian de continuitatea cu marxismul în general (cu Lenin în special), supralicitînd ,,momentul Croce'', adică aspectul ,,cultural'' și al ,,consensului'' în dezvoltarea hegemoniei.

Este bine cunoscută viziunea întemeietorilor ,,filozofiei praxisului'' în legătură cu dictatura proletariatului. Încă din primele sale elaborări Marx va face mereu referințe la înțelegerea ,,dictaturii'' ca revoluție a majorității, afirmîndu-și astfel discordanța cu sensul ,,babeufian'' al ,,minorității revoluționare''. Această idee va fi dezvoltată mai clar după experiența comunei din Paris, cînd funcția conducătoare, de hegemon, a proletariatului se va afirma și mai mult pe plan practic. Comuna, spunea Marx, în lucrarea sa *Războiul civil din Franța*, a fost prima ,,formă politică, în sfîrșit descoperită, în cadrul căreia putea fi înfăptuită eliberarea economică a muncii'' [8], ea constituie într-adevăr ,,prima

[6] *Ibidem*, p. 140.

[7] Tezele din Lyon, Apud : Georgio Galli, *I Partiti politici*, Ed. Torineze, 1974, p. 563.

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 17, București, Edit. politică, 1963, p. 359.

revoluție în care clasa muncitoare a fost recunoscută pe față ca singura clasă capabilă de o inițiativă socială; acest lucru l-a recunoscut chiar și marea masă a clasei de mijloc din Paris" [9].

La rîndul său, Lenin, referindu-se la capacitatea de conducător al proletariatului, arăta că acesta este „singurul democrat consecvent pînă la capăt" și că prin sprijinul acordat de proletariat se înfăptuiește ideea hegemoniei [10]. Termenul are în vedere situațiile istorice cînd proletariatul este chemat să joace un rol conducător în procesul revoluționar, chiar dacă acest rol nu corespunde totdeauna celui de dictatură a proletariatului în înțelesul de dominație [11].

Asemenea considerații se pot întîlni în mai multe lucrări ale lui Lenin, dintre care menționăm mai ales: *Două tactici ale social-democrației* și *Salut muncitorilor unguri*. În aceste scrieri, Lenin insistă deseori asupra sensului de „conducere", de „direcție". Se poate spune de aceea (contrar multora din interpretările adverse) că atunci cînd Gramsci vorbește despre contribuția „celui mai modern teoretician al filozofiei praxisului", într-un astfel de spirit pune el problema. Și, în sprijinul punctului de vedere pe care-l susținem, aducem opera sa *Quaderni del carcere*, unde referințele la *Două tactici* ... sînt destul de numeroase.

Avînd în vedere realitățile politice și sociale din alte țări, Lenin nu excludea posibilitatea ca în desfășurarea procesului revoluționar să existe diverse căi specifice, anumite forme ale „democrației", varietăți diferite ale „dictaturii proletariatului". Toate națiunile se vor îndrepta spre socialism, spunea el, dar „nu vor ajunge toate chiar în același fel; fiecare va aduce un specific, exprimat într-o anumită formă a democrației, într-o anumită varietate a dictaturii proletariatului, într-un anumit ritm al transformărilor socialiste ale diferitelor laturi ale vieții sociale" [12].

Avansînd conceptul de hegemonie, Gramsci dezvoltă, așadar, în condiții noi, ideile marxist-leniniste privind dictatura proletariatului. În repetate rînduri el insistă asupra identității hegemoniei cu teoria și practica politică a lui Lenin, de pildă: „Ilici avea să facă să progreseze efectiv filozofia ca filozofie în măsura în care el avea să facă să progreseze doctrina și practica politică. Realizarea unui aparat hegemonic, în măsură să creeze un nou teren ideologic, determină o reformă a conștiințelor și a metodelor de cunoaștere, este un fapt de cunoaștere, un fapt filozofic... cînd se ajunge la introducerea unei noi morale conforme noii concepții despre lume și, sfîrșind prin promovarea acestei concepții, se determină astfel o totală reformă filozofică" [13].

După cum precizează însuși Gramsci, el a studiat mult „doctrina și activitatea practică a lui Ilici". În același timp, însă, și-a pus problema valorificării „experienței ruse", corelînd-o cu alte situații istorice, cu cea din țara sa mai ales. Își începe investigațiile în anul 1929 cu un proiect de studiu privind intelectualii, se concentrează apoi asupra „Risorgimento"-ului și a specificului raportului de forțe sociale din faza constituirii statului italian.

Concluziile pe care le trage din aceste analize îl fac pe Gramsci să reelaboreze unele idei, să propună noi categorii teoretice, să dezvolte un proiect revoluționar mai adecvat condițiilor sociale din Apus. Pentru viitorul marilor acțiuni de clasă ale proletariatului occidental, „descoperirile" lui sînt de mare importanță strategică, ele avînd totodată și o deosebită valoare teoretică. Datorită complexității raporturilor dintre „societatea civilă" și stat de pildă, problema puterii politice se pune aici în cu totul alt mod. Și în țările „civilizate", cu o economie relativ dezvoltată trecerea la socialism reprezintă o necesitate, dar pînă să se ajungă la declanșarea procesului revoluționar, acesta trebuie bine pregătit. De aceea, în vederea îndeplinirii misiunii sale, proletariatul din aceste țări are obligația să învețe mult înainte chiar de a veni la putere. „Un grup social poate și chiar trebuie să fie conducător cu mult înaintea cuceririi puterii guvernamentale (iar aceasta este una din condițiile pentru cucerirea puterii însăși); apoi, atunci cînd exercită puterea, și chiar o ține bine în mîinile sale, devenit dominant, el trebuie să fie în continuare și «conducător»" [14].

Clasa muncitoare este necesar, deci, să devină nu numai dominantă, dar și conducătoare; în politică „eroarea provine dintr-o înțelegere inexactă a statului (în sensul integral: dictatură + hegemonie)" [15]. Iată cum înfățișează Antonio Gramsci multiplicitatea relațiilor dintre consens și dominație, hegemonie și dictatură, surprinzînd astfel relativa autonomie a instituțiilor, organismelor, formelor de conștiință și ideologice în raportul lor cu baza. Statul, spunea el, este „societatea

---

[9] *Ibidem*, p. 361.

[10] V.I.Lenin, *Opere complete*, vol. 9, București, Edit. politică, 1962. p. 188.

[11] Apud M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 172.

[12] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 125.

[13] Antonio Gramsci, *Materialismo storico e filosofia di Benedetto Croce*, p. 39.

[14] Antonio Gramsci, *Il Risorgimento*, Ed. Einaudi, Torino, 1964, p. 72.

[15] Antonio Gramsci, *Passato e presente*, Ed. Einaudi, Torino, 1964, p. 72.

politică + societatea civilă, adică hegemonia apărată de coerciţiune"[16], iar la nivelul „societăţii civile" corespunde funcţiei de „hegemonie" pe care grupul dominant o exercită în toată societatea"[17]. Din această cauză, clasa fundamentală în structură şi suprastructură „conduce" societatea pe baza consensului obţinut de ea, întrucît deţine controlul „societăţii civile". Societatea politică este redusă astfel numai la un rol de „sprijin", tinzînd să fie integrată parţial în societatea civilă[18]. Nu se poate concepe însă o completă integrare între „societatea civilă" şi „societatea politică" şi nici o totală separare: un raport asemănător există şi între hegemonie şi dictatura proletariatului. Totuşi, clasa conducătoare chiar şi în cazul unui sistem hegemonic nu „conduce" întreaga societate, ci numai anumite clase auxiliare şi aliate, faţă de celelalte grupări sociale (opuse şi nesupuse) ea făcînd uz de constrîngere.

Gramsci cercetează cum se realizează hegemonia burgheziei în societatea capitalistă, observînd că mecanismul ei nu constă numai în dictatură şi constrîngere, ci şi în înfăptuirea „direcţiei" ideologice şi culturale. Este posibil de aceea, demonstrează el, ca şi proletariatul să acţioneze în cadrul suprastructurilor burgheze pentru a-şi făuri propria sa hegemonie. Trebuie însă mai întîi să cucerească „societatea civilă" şi apoi să disperseze din interiorul „blocului istoric" dominaţia claselor opuse, înainte ca luptele să fi intrat în faza lor politică şi militară[19].

Prin intermediul hegemoniei deci, Gramsci surprinde complexitatea raporturilor forţei şi ale consensului existentă în perioadele prerevoluţionare şi postrevoluţionare (cînd unul din cele două momente primează în procesul de instituire sau conservare a blocului istoric) şi contribuie în mod strălucit la dezvoltarea teoriei marxiste privind revoluţia şi edificarea socialismului în noile condiţii istorice din societăţile occidentale.

Se poate considera, cum dealtfel afirmă şi Claudia Mancina, că în esenţa ei „teoria hegemoniei" la Antonio Gramsci reprezintă o „continuitate cu conceptul clasic al dictaturii proletariatului"[20]. Dar, în acelaşi timp, ea presupune şi *discontinuitatea*. Susţinem aceasta, avînd în vedere îndeosebi deschiderea pe care conceptul de hegemonie o face în direcţia „valorilor" culturale şi spre afirmarea unei viziuni mai dinamice şi mai creatoare pentru atragerea şi a altor forţe sociale în cadrul procesului revoluţionar. În acest sens, Giacomo Marramao spunea că teoria gramsciană a hegemoniei implică depăşirea oricărei concepţii „instrumentale a statului" şi dezvoltarea „mai dinamică şi mai deschisă a luptei de clasă, în care faptul că se păstrează ferm funcţia fundamentală a clasei muncitoare în conducere, nu exclude cu totul (dimpotrivă, în concepţia lui Gramsci, de-a dreptul cere) ca în jurul ei să se unească, cu un aport nou şi creativ, alte forţe sociale"[21].

III. SEMNIFICAŢIA CONCEPTULUI DE HEGEMONIE

În intervenţia sa recentă de la Roma[22], Valentino Gerratana, referindu-se la semnificaţia acestui concept, arăta că în *Quaderni del carcere*, hegemonia „are funcţia unei «categorii interpretative» de care Gramsci se serveşte pentru a aprofunda analizele statului modern, evitînd acea viziune restrînsă care reduce statul totdeauna şi numai la un instrument pur represiv"[23].

Trebuie avut în vedere apoi că la Gramsci „categoria interpretativă" priveşte nu numai hegemonia clasei muncitoare, ci şi pe aceea a burgheziei. Prin *hegemonie* el desemnează, astfel, atît *formele prin care se realizează dominaţia ideologică şi instituţională a clasei burgheze*, cît şi *întregul complex al acţiunilor clasei muncitoare pentru unificarea mijloacelor de luptă, transformarea vechii concepţii despre lume şi cucerirea propriei sale „hegemonii"* (*rolul de „conducere") în sînul blocului istoric*.

Luptele din planul ideologic sînt, potrivit concepţiei lui Gramsci, „fapte istorice reale care trebuie combătute şi date pe faţă în natura lor de instrumente de stăpînire, nu din motive de moralitate etc., ci tocmai din motive de luptă politică"[24], ceea ce înseamnă a-i face independenţi din punct de vedere intelectual pe guvernaţi (subjugaţi) de guvernanţi, pentru a distruge o hegemonie şi a crea alta, ca moment necesar al răsturnării praxisului.

---

[16] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Ed. Einaudi, Torino, 1964, p. 132.

[17] Antonio Gramsci, *Gli intellectuali e l'organizzazione della cultura*, Ed. Einaudi, Torino, 1964, p. 9.

[18] H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, p. 78.

[19] M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, p. 40.

[20] Claudia Mancina, în „Critica marxista", nr. 3—4, 1976, p. 79.

[21] „Rinascita", nr. 2, 1977, p. 22.

[22] Între 28 şi 30 ianuarie 1977 s-au desfăşurat la Roma lucrările seminarului asupra personalităţii lui Antonio Gramsci; dezbaterea a fost organizată de P.C.I. cu ocazia împlinirii a 40 de ani de la încetarea lui din viaţă.

[23] „Rinascita", nr. 5, 1977, p. 18.

[24] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico...*, p. 236.

Procesul istoric prin care are loc o asemenea ,,răsturnare a praxisului'' este însă realizat de către oameni și pentru ca ei să acționeze trebuie să-și însușească conștiința propriei lor poziții sociale. Atingerea acestui nivel de conștiință se poate înfăptui prin formele ,,ideologice'' și ,,culturale'', care influențează tot mai mult activitatea maselor și înlesnesc apariția mișcărilor istorice concrete. Nici un act cu rezonanță istorică, susține Antonio Gramsci, nu poate fi îndeplinit decît prin făurirea unei unități ,,cultural-sociale'' care face posibil ca o ,,multitudine de voințe risipite și cu scopuri eterogene să se sudeze, pentru a atinge unul și același scop pe baza aceleiași concepții despre lume'' [25]. Filozofia marxistă, spune Gramsci, ca moment al ,,culturii moderne'' își îndeplinește într-o mare măsură rolul de ,,unitate cultural-socială'' și pentru că ea este o concepție despre lume, o suprastructură, adică terenul ,,în care anumite grupuri sociale iau cunoștință de propria lor ființă socială, de propria forță, de propriile lor îndatoriri'' [26] și deveniri. Între ,,structură și suprastructură există o legătură necesară și vitală'' [27], ele formînd ,,un «bloc istoric», adică ansamblul complex contradictoriu și discordant al suprastructurilor e reflexul ansamblului raporturilor sociale de producție'' [28].

La Gramsci, după cum arată Pavel Apostol, structura economică și suprastructura sînt într-un raport de ,,cauzalitate reciprocă'', întrucît suprastructurile, cele politice în primul rînd, ,,organizează «cîmpul social» și în vederea realizării structurilor economice respective. Caracterul în ultimă instanță determinant al structurii economice nu se manifestă decît prin medieri suprastructurale'' [29]. De aceea, cînd un grup social este suficient de puternic și mai ales pregătit sub aspect ideologic, politic și cultural, el poate acționa la nivelul suprastructurilor și în acest mod asupra ,,blocului istoric'', asumîndu-și funcția de ,,conducere hegemonică'' [30] a societății. Se desprinde astfel ideea, de nenumărate ori exprimată de Gramsci, că ,,direcția'' sau conducerea vieții sociale are în vedere multiplele domenii ale existenței sistemului social, atît cele privind politicul, cît și cele ideologice și culturale.

Prin urmare, spre a surprinde mai bine semnificația conceptului de *hegemonie*, se impune mai întîi cerința de a face fie și numai o scurtă analiză privind categoria de *bloc istoric*, a mecanismului prin care se realizează dinamica acestuia. Conceptului de bloc istoric, central în opera lui Gramsci, i-au fost consacrate numeroase studii în literatura de specialitate.

În esența lui, acest concept corespunde categoriei marxiste de formațiune social-economică, cu precizarea unor determinări suplimentare însă, care-i permit ,,să exprime simultan: 1) structura complexă a formațiunilor sociale; 2) dinamica acestora; 3) mecanismele prin care această dinamică se realizează, în sfîrșit; 4) condițiile de existență ale formațiunilor sociale, care în epoca modernă sînt totdeauna particularizări naționale ce se inserează într-o tradiție activă (vie, acționînd în prezent'')[31]. El reprezintă deci ,,complexul dinamic, istoric, relativ al forțelor economico-sociale și al raporturilor politice și ideologice în unitatea și «organicitatea» lor'' [32].

Pornind de la acest ,,complex dinamic'' de raporturi ale forțelor din ,,structură'' și ,,suprastructură'', Gramsci a formulat teoria *hegemoniei* ca *unitate dialectică dintre ,,dominație'' și ,,conducere intelectuală și morală''*. Conducerea hegemonică pe care o exercită o clasă anumită (grupurile sociale dominante), arată el, se desfășoară în orice epocă prin îmbinarea celor două momente, și anume, al dominației ,,prin forță, constrîngere fizică (statul — dictatura organizată a unei clase) și momentul «hegemoniei», al conducerii culturale, intelectuale, morale, al «organizării consimțămîntului colectiv», fără de care dominația nu se poate asigura pe termen lung'' [33].

Considerăm util să subliniem în acest sens că, la Gramsci, ,,direcția culturală'' sau ,,reforma intelectuală și morală'' au rolul de a implanta cultura în conștiința maselor de oameni ai muncii, iar însușirea marxismului de către aceștia se înscrie în linia unor mari și veritabile fapte de cultură. Concepția despre lume, arată Gramsci, ocupă un loc important în procesul întreprins pentru schimbarea radicală a existenței morale și intelectuale, pentru formarea unui spirit critic și înnoitor la clasa muncitoare. Se impune, de aceea, după cum spunea el, ca și pe ,,frontul cultural'' să se ducă o intensă luptă pentru hegemonie, a cărei realizare nici n-ar fi posibilă altfel. Clasa muncitoare prin intermediul intelectualilor săi ,,organici'' trebuie să învețe să integreze

---

[25] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 46.

[26] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico...*, p. 237.

[27] *Ibidem*, p. 238.

[28] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 58.

[29] Pavel Apostol, în ,,Lupta de clasă'' nr. 2/1971, p. 99.

[30] Cf. J. Texier, în ,,Era socialistă'', nr. 4, 1974.

[31] Pavel Apostol în *op. cit.*, p. 98—99.

[32] Aneta Busuioc, în ,,Revista de filozofie'', nr. 10, 1969, p. 1223.

[33] Pavel Apostol, în *op. cit.*, p. 100.

„cultura", pe Croce de pildă, ca pe un moment necesar ce vizează procesul de asimilare „național-populară" sau de „terestrizare" a filozofiei praxisului, aplicarea ei la realitățile concrete ale Italiei, cu alte cuvinte. În raport cu marxismul, amintea Gramsci, gîndirea lui Croce este fecundă în „valori instrumentale" pentru dezvoltarea culturii, valori pe care filozofia „praxisului" este necesar să și le încorporeze. Se poate spune că Benedetto Croce „a atras energic atenția asupra importanței faptelor de cultură și de gîndire în dezvoltarea istoriei, asupra funcției marilor intelectuali în viața organică a societății civile și a statului, asupra momentului hegemoniei și al consensului, ca formă necesară a blocului istoric concret. Că aceasta nu e o «inutilitate» e demonstrat de faptul că ... *cel mai mare teoretician modern al filozofiei practicii* pe tărîmul luptei și al organizării politice, cu terminologie politică, a revalorificat — în opoziție cu diferitele tendințe „economiste" — frontul luptei culturale și a construit doctrina hegemoniei drept complement al teoriei statului putere" [34].

Hegemonia, așadar, este — în viziunea lui Gramsci — *forma de conducere intelectuală și morală a societății* de către clasa muncitoare și partidul ei comunist; conducere ce presupune în același timp unitatea firească, relația dialectică dintre „dominare" și „consens". Luciano Gruppi, evidențiind sensul conceptului de hegemonie, subliniază că, după opinia sa, el implică, în principal „capacitatea de conducere. Dar, în general, noțiunea de hegemonie reînvie dubla semnificație, mai bogată, de direcție și dominație" [35].

În societățile mai avansate, unde între stat și „societatea civilă" (parlament, școli, sindicate, biserică, asociații și instituții culturale etc.) există o perfectă sudură, mai ales obținerea consimțămîntului, a consensului trebuie să preocupe clasa muncitoare. Dar consimțămîntul va putea fi obținut numai atunci cînd această clasă, preponderentă în infrastructură, va cîștiga un rol influent și în suprastructură (parlament, școli, sindicate etc.) prin elaborarea și difuzarea valorilor proprii, prin impunerea pe această cale a propriei „direcții intelectuale și morale", făcîndu-se acceptată drept conducător de majoritatea corpului social. În această direcție o activitate susținută revine intelectualilor [36]. De aceea, după cum subliniază Antonio Gramsci, problema intelectualilor constituie „nodul central al dificultății mișcării muncitorești" [37]. În societatea industrială contemporană, arată Gramsci, intelectualitatea exprimă în mod conștient și critic acea unitate de ansamblu care nu se concretizează numai în concepția organică despre lume și viață, în normele de conduită, ci și în „obținerea hegemoniei, adică a echilibrului și a consensului" [38].

Cînd abordează problema intelectualilor, Gramsci cercetează funcția lor efectivă pe terenul culturii, adică acolo unde ei își desfășoară activitatea. În *Il Risorgimento* el arată cum moderații (intelectuali și organizatori politici ai grupului de mari agricultori sau administratori de moșii, ai marilor întreprinzători comerciali sau industriali) au exercitat o puternică atracție asupra întregii mase de intelectuali existente în peninsulă, în stare „difuză" și „moleculară". Nu există o clasă independentă de intelectuali, spune Gramsci, ci „orice grup social are un nucleu propriu de intelectuali sau tinde să-i formeze; pentru că intelectualii clasei în mod istoric (și realist) progresive, în condiții date, exercită o asemenea putere de atracție care sfîrșește, în ultimă analiză, cu subordonarea intelectualilor altor grupuri sociale și deci prin crearea unui sistem de solidaritate între toți intelectualii" [39] Un astfel de rol au îndeplinit marii intelectuali (Benedetto Croce, de exemplu) care au reușit să unifice și să centralizeze dominația ideologică (hegemonia culturală) a burgheziei în Italia. Acest fapt se verifică, subliniază în continuare Gramsci, în mod spontan în perioadele istorice în care un grup social anumit este realmente progresist, adică face să avanseze într-adevăr întreaga societate, satisfăcînd nu numai exigențele sale existențiale, ci lărgind continuu cadrul ocupat de stăpînirea noilor sfere ale activităților economico-productive. După ce însă grupul social dominant și-a epuizat funcția sa, arată Gramsci, blocul ideologic (hegemonia sa intelectuală și morală) tinde să se fărămițeze și atunci „spontaneitatea" este substituită prin „constrîngere". Hegemonia claselor conducătoare și dominante se realizează deci în

---

[34] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico* . . ., p. 201 (subl. ns.).

[35] L. Gruppi, în „Dialectique", nr. 4—5, 1974, p. 46. Autorul a mai scris și lucrarea *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Ed. Riuniti, 1972

[36] Prin „intelectual", Gramsci desemnează orice membru al societății care participă la exercitarea conducerii politice fără ca prin aceasta să facă neapărat parte din organele puterii.

[37] Apud E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, 1974, p. 292.

[38] *Ibidem*, p. 333.

[39] Antonio Gramsci, *Il Risorgimento*, p. 71.

,,moduri diferite", conform unor situații istorice concrete, utilizînd atît consimțămîntul, cît și dictatura. La fel stau lucrurile și cu proletariatul, al cărui obiectiv principal este, în cele din urmă, tot cucerirea ,,direcției" politice. Ducînd lupta pentru hegemonie în circumstanțe politice determinate, în moduri diferite, el *poate reuși în anumite condiții să cucerească puterea politică înainte de cîștigarea consimțămîntului sau după aceea*. În orice situație, însă, se impune înfăptuirea revoluției culturale, a reformei intelectuale și morale sub conducerea partidului politic, fără de care hegemonia proletariatului nu se poate menține. Clasa muncitoare, arată Gramsci, are nevoie astfel de un partid, de ,,intelectualul ei colectiv", întrucît ea nu va ajunge la cîștigarea hegemoniei în mod spontan, fără organizare.

Pentru a-și afirma ,,funcția sa conducătoare" și a-și exercita hegemonia, clasa muncitoare va trebui să se facă purtătoarea unei noi civilizații și a unor noi valori universale. Înțelegerea hegemoniei, deci, nu se poate face decît prin recunoașterea necesității unei reale valorificări a factorului intelectual și cultural. Și aceasta întrucît, după cum afirmă Gramsci, clasa muncitoare nu se poate dezvolta ca o forță nouă în istoria modernă decît numai prin instituirea reformei morale și intelectuale, conforme noii concepții despre lume, ceea ce semnifică de fapt crearea unei noi forme de civilizație cu totul superioare. Se realizează astfel, la nivelul întregului corp social, un consens, prin care masele se simt permanent legate de ideologia și conducerea politică a statului, ca expresie a concepției și aspirațiilor lor.

Antonio Gramsci revalorifică momentul consensului, al ,,culturii", se interesează și de istoria etico-politică, adică de acțiunile efective ale oamenilor în planul istoriei. În analizele sale el subliniază deseori importanța factorilor ,,spirituali" sau de ,,cultură" în lupta pentru reînnoirea marxismului și depășirea mecanicismului sau pozitivismului. Omul reapare astfel ca un adevărat protagonist al istoriei. Gramsci precizează că pentru făurirea acestui om activ, capabil deci de acțiune, este necesară ,,înțelegerea critică de sine", care intervine numai prin ,,intermediul unei lupte de «hegemonii» politice, cu orientări opuse, *mai întîi în domeniul eticii, apoi în* acela al politicii, pentru a ajunge la o elaborare superioară a concepției proprii asupra realului" [40]. Împotriva lui Croce care afirma că marxismul exclude istoria etico-politică, adică nu recunoaște realitatea unui moment al hegemoniei și importanța direcției morale și culturale, Gramsci dezvolta ideea că marxismul nu numai că nu exclude istoria etico-politică, dar că, dimpotrivă, ,,faza cea mai recentă a dezvoltării lui constă tocmai în revendicarea momentului hegemoniei ca esențial în concepția sa despre stat și în «valorificarea« factorului cultural, a activității culturale, a unui front cultural necesar alături de cele pur economice și cele pur politice" [41].

Numai în acest mod se explică de ce hegemonia ,,etico-politică, nu poate să nu fie de asemenea, economică, nu poate să nu-și aibă fundamentarea în funcția decisivă pe care grupul conducător o exercită în nucleul decisiv al activității economice" [42]. O reformă culturală nu are deci nici un fundament dacă nu este precedată de transformarea structurală a sistemului economic capitalist (schimbarea formelor de proprietate), care vor determina mutații profunde în pozițiile sociale și în raporturile dintre clase. De aceea, spune Gramsci în continuare, numai un ,,program de reforme economice este modul concret cu care se prezintă fiecare reformă intelectuală și morală" [43], orice reducere, în mod exclusiv la istoria etico-politică se dovedește a fi injustă și arbitrară. De aici, se poate afirma că, în viziunea lui Gramsci, valoarea teoretică a conceptului de hegemonie, semnificația sa, se leagă de condițiile istorice concrete, existente în fiecare țară în parte, unde proletariatul își desfășoară activitatea sa politică. Grupurile sociale active ale societății pot însă dinamiza și activiza mult înseși aceste ,,condiții istorice". ,,Inovația" și ,,creația" în procesul marilor acțiuni revoluționare apare în funcție de caracterul întreprinzător și activ al agenților istorici, de modul cum aceștia reușesc să conștientizeze și să îndrume masele pentru lupta lor politică

IV. SENSUL HEGEMONIEI „CULTURALE".

Cînd se vorbește despre o abordare ,,culturalistă" a problemei hegemoniei, se pleacă totdeauna de la sensul formulei ,,istorie etico-politică" prezentă în gîndirea lui Benedetto Croce. Acesta ipostaziază în mod arbitrar, cum arată Gramsci, momentul istoriei etico-politice, al hegemoniei și al consensului în viața și desfășurarea activității statului și a societății, desprinzîndu-l de conținutul real, de momentul existenței materiale concrete.

---

[40] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 31.

[41] Antonio Gramsci, *Scrieri alese*, București, Edit. Univers, 1973, p. 148.

[42] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, p. 31.

[43] *Ibidem*, p. 8.

La Croce, istoria se reduce la istoria ideilor, filozofia este o știință a Spiritului, iar realitatea nu este altceva decît realitatea ideii, totul fiind în cele din urmă numai produsul activității speculative. Sub învelișul speculativ al concepției lui Croce însă, arată Antonio Gramsci, se ascunde unul dintre cele mai eficiente instrumente de dominație a burgheziei. Fenomenul Croce reprezintă un instrument de menținere a *hegemoniei culturale* a clasei dominante din Italia. Pornind de aici, Antonio Gramsci va reexamina cazul Croce în cadrul exigențelor privind dezvoltarea mișcării muncitorești și va începe prin contestarea *hegemoniei culturale* legată de clasa burgheză, încercînd să fundamenteze teoretic o altă hegemonie, sprijinită pe o altă concepție asupra realității. În acest scop, subliniază Gramsci, este nevoie de o cercetare critică a operei lui Croce, la fel cum au făcut Marx și Engels în cazul concepției hegeliene, aceasta fiind ,,singura modalitate fecundă istoricește'' pentru a reînălța filozofia praxisului la nivelul sarcinilor complexe ,,impuse de dezvoltarea actuală a luptei, adică la crearea unei noi culturi integrale care să aibă caracterele de masă ale Reformei protestante și ale Iluminismului francez și să aibă caracterele clasicității culturii grecești și ale Renașterii italiene, o *cultură* care...să sintetizeze...politica și filozofia într-o unitate dialectică intrinsecă unui grup social nu numai francez sau german, ci european și mondial'' [44].

În analiza concepției lui Croce, Gramsci face dovada unei perfecte stăpîniri a ,,metodologiei istorice'' marxiste privind criteriile de valorificare a moștenirii culturale din trecut și de apreciere și asimilare critică a contribuțiilor din prezent. Metoda speculativă a lui Croce, spune el, nu este un lucru neînsemnat, ci este una fertilă pentru dezvoltarea culturii. În același timp, Antonio Gramsci dezvăluie funcția lui Croce în societatea italiană, critică filozofia speculativă a acestui ,,papă laic'', pe care îl consideră cel mai mare dușman al marxismului, filozoful care și-a propus să dizolve marxismul în cultura clasei dominante.

Trebuie să precizăm faptul că hegemonia ,,culturală'' în concepția lui Gramsci se referă, în general, la afirmarea și aprecierea importanței faptelor de cultură, a valorilor culturale în procesul conducerii hegemonice la nivelul sistemului social. Subliniera rolului culturii vizează în special interpretările mecaniciste și pozitiviste care neglijează uneori factorul cultural.

Dezvoltînd creator ideile clasicilor marxismului, opera lui Gramsci reprezintă un important moment de referință, o sursă de inspirație valoroasă pentru mișcarea muncitorească contemporană, pentru fundamentarea teoretică a acțiunii și luptelor acesteia în vederea trecerii la socialism. Referindu-se la actualitatea și importanța moștenirii teoretice gramsciene pentru activitatea comuniștilor italieni, Enrico Berlinguer, secretarul general al partidului, spunea că fără Gramsci și Togliatti, fără aportul lor decisiv, politica Partidului Comunist Italian nu ar fi dobîndit o asemenea amploare cum este cea de astăzi [45].

[44] Antonio Gramsci, *Scrieri alese*, p. 160.

[45] Enrico Berlinguer, în ,,L'Unità'' din 31 ianuarie 1977, p. 4.

LIBERTATEA INDIVIDUALĂ ȘI OMUL COLECTIV LA GRAMSCI

DE

NICOLA BADALONI (Italia)

1. CU PRIVIRE LA TEORIA GRAMSCIANĂ DESPRE IDEOLOGIE

Dacă iau ca punct de plecare teoria gramsciană despre ,,ideologii'', nu o fac cu intenția de a găsi în cadrul gîndirii lui Gramsci anterioritatea sau primatul lor. Chiar dacă acest lucru va rezulta cu claritate din expunerea ce urmează, vreau să subliniez de la bun început că ceea ce constituie expresia unei ideologii, ca și impulsurile ideologice respective, se revendică de la structuri al căror *produs* sînt, adică de la dinamica sferei pe care o voi denumi, la fel ca și Gramsci, ,,societate economică''. Gradul de elaborare al teoriei ca și evoluția istorică îi impun lui Gramsci să aprofundeze critica politicii și,

deci, și critica ideologiilor. Cercetarea lui Marx asupra economiei politice rămîne însă, în continuare, o premisă esențială.

Ca prim punct al demonstrației mele, avansez ipoteza că ceea ce Gramsci numește ,,ciocnire între hegemonii'' nu este același lucru cu o generică ,,ciocnire de ideologii'', chiar dacă, în această privință, el nu face întotdeauna o distincție clară. Dacă ciocnirea între hegemonii se exprimă, într-adevăr, printr-o confruntare de ideologii, totuși, în cazul nostru este vorba de ideologii de tip particular (Gramsci le denumește ,,ideologii reale''), ce reprezintă condensarea unor comportamente și concepții despre lume proprii celor două moduri de producție diferite. Ideologiile nu sînt în acest caz simple reflexe ale unei aceleiași realități ce se găsește în spatele lor, ci, dimpotrivă, ele sînt expresia ciocnirii realităților corespunzătoare celor două moduri de producție care s-au afirmat pe plan istoric. Cu alte cuvinte, este vorba de ideologii care sintetizează moduri diferite de comportament în prezența unor structuri sociale diferite. Confruntarea ideologică reflectă cu pregnanță ciocnirea între raporturile sociale existente și noile raporturi care determină o morală corespunzătoare.

A doua ipoteză pe care o avansez este aceea că Gramsci, explicitînd problema luptei pentru hegemonie, modifică statutul teoretic al unor categorii evidențiate de Marx, stabilind alte raporturi între ele. Întreaga operă a lui Marx tinde să demonstreze că producția capitalistă se dezvoltă în cadrul unor limite, ce determină o ordine de subordonare și o evoluție de natură să determine apariția ,,contradicțiilor reale''. Ceea ce la Marx este critică a *existentului*, este explicit prezentat și ca maturizare atît a unui nou mod de organizare a vieții sociale, cît și a unor comportamente corespunzătoare. Este vorba de un transfer de teme, care confirmă o idee pe care Gramsci însuși o atribuie Rozei Luxemburg [1] și anume aceea că este posibilă interpretarea evoluției marxismului ca afirmare predominantă a unor probleme care, în prezentul istoric al lui Marx, aveau încă o funcție subordonată altora. Mișcarea în istorie are efectul de a actualiza ceea ce era latent. Punctul central pentru Gramsci îl constituie faptul că contradicția, ca manifestare a limitei, devine subiect și, prin aceasta, analiza va căpăta în particular funcția pe care trebuie să o atribuie atît actelor colective cît și celor individuale. Concluzia va fi aceea că individualismul burghez, care în reprezentarea mai elementară a lui Marx este aparența ideologică a unei baze colective inconștiente (capitalul), se transformă în capacitatea de reglare pe care o posedă colectivismul asumat conștient și care de aceea este în măsură să se instituționalizeze.

Este cunoscut că în reprezentarea lui Marx despre societatea capitalistă se pornește de la *marfă*, pentru a se ajunge să se recunoască în forța de muncă acea marfă specifică care face posibilă formarea capitalului.

Gramsci pleacă de la aceste rezultate la care a ajuns Marx. Referindu-se la societatea contemporană lui, și Gramsci consideră decisiv faptul că o anumită marfă (forța de muncă) este de la început subevaluată și pusă în condiții de inferioritate competitivă : ea ,,plătește pentru întreg sistemul'' [2].

Sînt descrise aici bazele materiale care condiționează orice posibil proiect al noii ,,clase fundamentale''. Acceptarea acestor premise și schițarea proiectului ce derivă din ele nu implică, după Gramsci, o simplă aderare la marxismul teoretic, ci edificarea unei conștiințe de sine care devine ,,forță'' și deci un element constitutiv al realității [3].

---

[1] Semnificativ pentru această aderare a lui Gramsci la proiectul luxemburghian este următorul text : ,,Se poate spune în legătură cu acest lucru, ceea ce a spus Roza cu privire la economia critică și la problemele sale cele mai importante : în perioada romantică a luptei, a acelui « Sturm und Drang » popular, orice interes se îndreaptă asupra armelor celor mai imediate, asupra problemelor de tactică, în politică, și asupra problemelor culturale minore din domeniul filozofiei. Dar din momentul în care un grup subaltern devine realmente autonom și hegemon, dînd naștere unui nou tip de stat, apare în mod concret exigența de construire a unei noi ordini intelectuale și morale, adică a unui nou tip de societate și deci exigența de a elabora conceptele cele mai universale, armele ideologice cele mai rafinate și decisive. Iată necesitatea de a-l repune în circulație pe Antonio Labriola...''(A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, 1975, p. 1508—1509). Scrierea Rozei Luxemburg la care se referă Gramsc ieste *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, publicată în *Vorwärts*, 14 martie 1903. Ea este reprodusă de V. Gerratana într-o notă a ediției sale din *Quaderni*, p. 2583—2584.

[2] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, 1975, p. 1258.

[3] Menționăm aici mai ales aprecierea mișcării torineze din *Spontaneità e direzione consapevole*, unde Gramsci face de asemenea aluzie la tema conștiinței de clasă în sine și pentru sine *(Quaderni*, p. 328). De subliniat că aceasta este și una din temele lecțiilor gramsciene din închisoare. A se vedea mărturia lui A. Scucchia din *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, îngrijită de Mimma Paulesu Quercioli (Milano, 1977, p. 220) : ,,Considera ca fundamentală și indispensabilă

Acest ,,edificiu" susține programul său de redescoperire a actualității operei lui Marx (în sensul la care ne-am referit mai înainte) și de dezvoltare a ei în domeniul specific al criticii politice.

Mi se pare de mare importanță pentru înțelegerea unei astfel de schimbări următoarea trimitere la Marx : ,,O referire la *simțul comun* și la fermitatea credințelor sale regăsim adesea la Marx. Dar e vorba de referirea nu la validitatea conținutului unor astfel de credințe, ci tocmai la soliditatea lor formală și deci la caracterul lor imperativ atunci cînd determină norme de conduită. În referirile pe care le face este implicată și afirmarea necesității unor noi credințe populare, adică necesitatea unui nou simț *comun* și, deci, a unei noi culturi și a unei noi filozofii care să se înrădăcineze în conștiința populară cu aceeași soliditate și imperativitate ca și credințele tradiționale" [4].

Gramsci distinge ,,simțul comun", *solidificat*, care este expresia unor condiții de fapt, de ,,noul simț comun" care este o necesitate în față, legată de apariția unor noi condiții. ,,Simțul comun", *solidificat*, este expresia ideală a unor raporturi reale de schimb fondate pe egalitatea formală a părților contractante. În altă parte el insistă asupra importanței ideii de *egalitate* atît în cazul filozofiilor materialiste cît și al celor idealiste și conchide că această idee ,,este studiată de materialismul francez din secolul al XVIII-lea prin reducerea omului la o categorie a istoriei naturale, ca individ aparținînd unei specii biologice, deosebit nu atît prin trăsături sociale și istorice, cît prin zestrea sa naturală și, oricum, în esență egal cu semenii săi. Această concepție a trecut în *simțul comun* sub forma afirmației că ,,ne-am născut cu toții goi" (chiar dacă afirmațiile ce țin de simțul comun nu preced dezbaterea ideologică a intelectualilor). În cadrul idealismului există ideea că filozofia este știință democratică prin excelență, întrucît se referă la facultatea de a raționa comună tuturor oamenilor, fapt care explică ura aristocrației pentru filozofie și opreliștile legale contra învățămîntului și culturii instituite de clasele dominante ale vechiului regim" [5].

Din analiza combinată a acestor două fragmente se poate deduce că Gramsci găsește în Marx nu numai o critică a economiei politice și a societății căreia economia politică îi dezvăluie structura anatomică, ci și critica, chiar dacă abia schițată, a *simțului comun* al oamenilor care trăiesc și acționează în cadrul formelor istorice ce țin de societatea respectivă. Mai deducem că ideea-forță care susține modul de producție bazat pe generalizarea formei marfă este aceea de *egalitate*, astfel încît această idee apare atît în teoriile materialiste, cît și în cele idealiste. O astfel de concomitență apare ca un efect al structurii sociale comune.

Gramsci deduce toate acestea din acel fragment din Marx în care acesta, referindu-se la geniala intuiție a lui Aristotel despre forma valoare, susține că ,,enigma expresiei *valorii*, identitatea și echivalența tuturor felurilor de muncă, pentru că și în măsura în care ele reprezintă *munca omenească în general*, nu poate fi dezlegată decît atunci cînd noțiunea de *egalitate între oameni* a dobîndit trăinicia unei prejudecăți populare". Marx mai adaugă că ,,acest lucru este însă posibil abia într-o societate în care *forma marfă* este forma generală a produsului muncii, în care, prin urmare relațiile dintre oameni ca *posesori de mărfuri* sînt relații sociale dominante" [6].

După Marx, ideea de egalitate se afirmă în chip necesar în cadrul societății burgheze ca o credință populară necesară. Ea se exprimă prin *schimb*, ca raport între lucruri. Astfel se ajunge la a atribui mărfii un caracter nivelator [7] care se extinde și asupra capitalului [8]. Această nivelare, care este schimb și alienare reciprocă, devine pentru agenții sociali un comportament care se exprimă prin acte de voință[9]. *Repetarea* schimbului ,,face din acesta un proces social regulat" [10], iar apoi obișnuința caracterizează mărfurile ca ,,mărimi-valoare" [11]. Același mit despre caracterul natural al schimbului, ca formă căreia economia politică nu reușește să-i intuiască istoricitatea, adaugă soliditate credinței fetișizante. Tema *consensului* este strîns legată de această situație.

Posesorii de mărfuri trebuie ,,să se raporteze unii la alții ca *persoane* a căror voință sălășluiește în aceste lucruri ; astfel un posesor de mărfuri poate numai de comun acord cu alt posesor de mărfuri, prin urmare numai printr-un act voițional comun, să-și însu-

---

aprofundarea acestor concepte ale clasei muncitoare, care din clasă în sine se dezvoltă în clasă pentru sine, deci în clasă care dobîndește conștiința propriei sale misiuni istorice, luptă politic și exprimă partidul".

[4] Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 1400.

[5] *Ibidem*, p. 1280.

[6] K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Torino, 1975, I, p. 73. Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 75.

[7] *Ibidem*, p. 104 (vezi trad. rom. p. 100).

[8] *Ibidem*, p. 187 (vezi trad. rom. p. 188).

[9] *Ibidem*, p. 104 (vezi trad. rom. p. 99).

[10] *Ibidem*, p. 107 (vezi trad. rom. 103).

[11] *Ibidem* (vezi trad. rom. p. 103).

șească o marfă străină înstrăinînd propria sa marfă. Ei trebuie, așadar să se recunoască în mod reciproc proprietari privați" [12]. În actul de voință ,,legile naturii mărfurilor se manifestă în instinctul natural al posesorilor de marfă" [13]. Acest ,,instinct" izvorăște dintr-un simț comun format de-a lungul istoriei și îi permite posesorului de mărfuri să suplinească ,,prin propriile sale cinci simțuri" insensibilitatea mărfii [14]. Mistificarea devine astfel reală.

Filozofia iluministă credea că rezolvă problema declarînd drept ,,semne" (și deci ,,un produs arbitrar al rațiunii oamenilor" [15] caracterele sociale care iau aspect de lucruri. Această explicație nu rezolvă însă misterul genezei acestei reificări a raporturilor umane. De altfel aparența înșelătoare a unor astfel de raporturi nu e împiedicată nici atunci cînd acest mister este descifrat de știință. ,,Descoperirea științifică făcută mai tîrziu că produsele muncii, în măsura în care sînt valori, nu sînt decît expresii obiectuale ale muncii omenești cheltuite pentru producerea lor, face epocă în istoria dezvoltării omenirii, dar nu face nicidecum să dispară aparența obiectuală a caracterului social al muncii" [16].

Raportul între credințe și știință cuprinde astfel două momente: mai întîi e necesar ca anumite condiții materiale să se fi dezvoltat sub forma unor credințe ferme și larg difuzate. Acestea servesc drept condiție pentru apariția științei, întrucît depășesc limitele de vizibilitate ale modurilor de organizare precedente. În al doilea rînd, cînd aceste condiții de vizibilitate s-au creat și au permis înțelegerea științifică a cauzelor profunde ale unei anumite ordini de fapte, simplul acces la o astfel de înțelegere nu e prin el însuși suficient ca să înlăture acele credințe. Sînt necesare în acest scop critica prin știință și practica.

Să oprim deocamdată în acest punct analiza problemei ,,credințelor" la Marx și să ne întoarcem la Gramsci. Este evident că unele teme fundamentale ale filozofiei sale derivă din lectura lui Marx. Apare însă un punct de diferențiere. El constă în faptul că sistemul de credințe se înscrie, după Marx, în cadrul unui anumit mod de producție și-l reflectă. Progresia, după Marx, este următoarea: 1. modul de producție determină o practică socială corespunzătoare; 2. credințele devin funcții ale stabilității practicii sociale care se instituționalizează; 3. ele fac posibilă știința corespunzătoare unei astfel de practici; 4. critica făcută de știință deschide calea unor noi practici sociale.

Pentru Gramsci în schimb, a-l actualiza pe Marx înseamnă a consolida noile credințe, a le face să pătrundă în interstițiile vechii formațiuni sociale în criză, determinînd lupta pentru hegemonie nu numai între credințe, dar și între practicile sociale corespunzătoare lor. Începînd cu revoluția din Octombrie coexistă două moduri de producție diferite.

Enigmaticei societăți capitaliste nu i-a urmat imediat o nouă formațiune în care raporturile sociale să fie transparente [17]. Analiza critică a politicii se transferă mai degrabă pe terenul luptei pentru hegemonie, înțeleasă ca ciocnire de ideologii funcționale pentru moduri de producție diferite.

Ca urmare, pentru Gramsci, în cadrul luptei pentru hegemonie, societatea civilă nu mai este, ca la Marx, un element blocat în interiorul unui mod de producție. Noua situație apărută în secolul al XX-lea deplasează locul teoretic al societății civile. Să luăm de exemplu conceptul de ,,*om colectiv*" la care Gramsci raportează pe acelea de ,,*muncitor colectiv*" și de ,,*intelectual colectiv*". Pentru a le preciza semnificația Gramsci recurge la acele fragmente din Cartea a I-a a *Capitalului* în care Marx ,,demonstrează că în sistemul de fabrică există o cotă a produsului care nu poate fi atribuită nici unui muncitor luat individual, ci grupului de muncitori, omului colectiv. Ceva asemănător se întîmplă la nivelul întregii societăți care se bazează pe diviziunea muncii și a funcțiilor și care, deci, valorează *mai mult* decît suma componentelor sale" [18]. Acest surplus de la nivelul producției și al societății poate fi folosit în chip diferit. În cazul modului capi-

---

[12] *Ibidem*, p. 103 (vezi trad. rom., p. 99).
[13] *Ibidem*, p. 105 (vezi trad. rom. p. 101).
[15] *Ibidem*, p. 104 (vezi trad. rom. p. 100).
[15] *Ibidem*, p. 111 (vezi trad. rom. p. 106). Dar notarea are în vedere și pe Bacon și Descartescare considerau ,,schimbarea formei producției și dominarea practică a naturii de către om drept rezultat al schimbării metodei de gîndire..." (*Ibidem*, p. 477) Vezi trad. rom., p. 399.
[16] *Ibidem*, p. 90 (vezi trad. rom. p. 89).

[17] Fragmentul cel mai faimos în care Marx exprimă această opinie a sa este următorul: ,,În sfîrșit, să ne imaginăm, pentru a mai varia exemplele, o asociație de oameni liberi care lucrează cu mijloace de producție comune și își cheltuiesc numeroasele lor forțe de muncă individuale în mod conștient (selbstbewusst) ca o singură forță de muncă socială... Relațiile sociale ale oamenilor față de munca lor și față de produsele muncii lor rămîn aici clare și simple atît în producție cît și în repartiție" (*Ibidem*, p. 95—96). Vezi trad. rom. p. 93). Textul lui Marx este mult mai nuanțat, dar deocamdată facem abstracție de aceasta.
[18] *Quaderni*, p. 1446.

talist de producție, ,,munca abstractă'' se supune dominației capitalului și, deci, și eficiența ,,musculară și nervoasă'' a muncitorului [19]. Consumul productiv de muncă abstractă nu conduce în mod automat la relații de exploatare capitalistă. El poate fi baza unei forme de organizare socială care își asumă *colectivul* ca pe un dat și pornind de la o astfel de situație îl reduce la o condiție normală, noncoercitivă din care poate izvorî conștiința de individ ce-și organizează singur existența. Critica gramsciană a politicii se înscrie într-un proiect de ansamblu care tinde să facă din ,,colectiv'' o premisă din care se dezvoltă știința reglării sale ca și tensiunea critică ce acționează asupra acestei științe.

Ceea ce contează sînt libertățile care pot izvorî din această premisă : între timp sarcina istorică imediată este aceea de a selecționa din clasa producătorilor noi figuri de conducători, organic integrați ei. Pe de altă parte, noua credință nu e încă absolut dominantă. Ea se contrapune celei a vechiului individualism în ceea ce privește substanța economică (acapararea) și motivările etice și politice ale acestuia. Lupta ideologică ia deci aspectul unei ciocniri ,,hegemonice'' de lungă durată, în care sînt implicate două ,,simțuri comune'' diferite, ciocnire a cărei posibilitate de a se extinde se măsoară prin capacitatea de a dezvolta știința propriei organizări obiective ca și critica cu ajutorul acestei științe ca o condiție pentru noi forme de libertate individuală.

Dar, reîntorcîndu-ne la interpretarea gramsciană a lui Marx, ea comportă, după cum afirmam, o adevărată schimbare a semnificației unor teme din *Capitalul*. Marx spusese în legătură cu ,,muncitorul colectiv'' că el ,,posedă toate calitățile productive în același grad înalt de virtuozitate și, totodată, le cheltuiește în modul cel mai economic, deoarece folosește toate organele sale, individualizate în muncitori distincți sau în grupuri distincte de muncitori, exclusiv pentru îndeplinirea funcțiilor lor specifice'' [20]. ,,Muncitorul colectiv'' este capitalul care transformă în bogăție proprie sărăcia impusă de diviziunea muncii [21]. Referindu-se la procesul muncii, Marx scrie : ,,Cunoștințele, inteligența și voința de care dă dovadă țăranul sau meseriașul independent, fie numai și pe o scară redusă...nu se cer decît atelierului în ansamblu... ceea ce pierd muncitorii parțiali se concentrează, opunîndu-li-se, de cealaltă parte, în capital...Acest proces de separare începe în cadrul cooperării simple...se dezvoltă în manufactură ... și se desăvîrșește în marea industrie, care desparte știința, ca potență independentă a producției, de muncă, și o silește să slujească capitalului'' [22]. Întreaga demonstrație a lui Gramsci tinde să dispună în chip diferit aceste elemente. ,,Muncitorul colectiv'' și nu reductiva egalitate de proprietate este acum noua credință a simțului comun. Capitalul poate fi lipsit de capacitatea sa de conducere a procesului social și chiar de trăsăturile sale de inteligență socială și productivă, cu condiția ca o nouă inteligență să i se contrapună. *Partidul* condensează într-un singur organism voința de replică care emană din ,,noul simț comun'' într-o fază a luptei pentru hegemonie, astfel încît vechea și noua credință coexistă și ele se ciocnesc în cadrul a ceea ce Gramsci va numi ,,război de poziție''.

Nu e vorba de a substitui cunoașterii practica. În celebra teză a 11-a despre Feuerbach, Marx, foarte incisiv, arată că pînă acum ,,filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri ; important este însă de a o *schimba*'' [23]. Gramsci se întreabă dacă acest celebru aforism nu sugerează cumva *abandonul* filozofiei în favoarea exclusiv a practicii revoluționare.

Răspunsul său este că nu acest sens trebuie atribuit acestei teze a lui Marx, ci că, dimpotrivă, ea trebuie interpretată ca aparținînd unui *nou mod de a concepe unitatea teoriei cu practica. Cunoașterea* nu poate fi deci abandonată. În activitatea umană reală ,,este conținută și cunoașterea care, dimpotrivă, numai în activitatea practică este «cunoaștere reală» și nu scolastică'' [24]. Caracterul specific al acestei interpretări gramsciene a cunoașterii și a unității sale cu practica îl constituie faptul că activitatea cognitivă ,,individuală'' nu poate fi concepută decît ,,în funcție de direcția politică'' [25], termenul de ,,politică'' fiind înțeles în relație cu conceptul de ,,societate civilă'' și deci cu ideea-forță de ,,colectiv''. ,,Funcția de direcție politică'' desemnează o situație structurată în așa fel încît societatea civilă (teren al credințelor solidificate și manifestare prac-

[19] *Ibidem*, p. 1258.

[20] K. Marx, *Il Capitale*, p. 427 (vezi trad. rom. p. 359—360).

[21] În formularea lui Marx : ,,Îmbogățirea muncitorului colectiv, deci a capitalului, cu forță productivă socială este condiționată în manufactură de sărăcirea muncitorului de forța sa productivă individuală'' (*Capitalul*, vol. I, ed. rom. p. 372).

[22] K. Marx, *Il Capitale*, p. 441—442 (vezi trad. rom. p. 371—372).

[23] Marx-Engels, *Scritti filosofici*, Roma, 1949, p. 55 (Vezi K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 7).

[24] *Quaderni*, p. 1258.

[25] *Ibidem*.

tică a cunoașterii și a criticii acesteia), devine terenul pe care se maturizează noii germeni ai libertății în curs de instituționalizare. Tot în legătură cu ,,omul colectiv'' (și deci cu transferarea *surplusului* de la Marx într-o nouă situație istorică), Gramsci se întreabă de fapt : ,,cum va reuși fiecare individ luat în parte să se încorporeze în omul colectiv și cum se va putea concretiza presiunea educativă asupra fiecărui individ pentru a-i obține consensul și colaborarea, făcînd să devină «libertate» necesitatea și constrîngerea ?''. Gramsci crede că poate răspunde la întrebare extinzînd conceptul de ,,drept'' și înglobînd în el ceea ce în conștiința populară s-a afirmat ca necesitate. ,,Conceptul de *drept* — afirmă el — trebuie extins și asupra acelor activități care țin de societatea civilă''. Această ,,operă fără «ratificare» și fără «obligații» exprese, exercită totuși o presiune colectivă și obține rezultate obiective în ceea ce privește elaborarea obiceiurilor, a felului de a gîndi și acționa, a moralității etc.'' [26].

Individualitatea este *ansamblul raporturilor la care participă fiecare individ*. Se pune de aceea problema ,,de a elabora o doctrină în cadrul căreia toate aceste raporturi să fie active și în mișcare, stabilind clar că sediul acestor activități este conștiința omului ca individ care este conceput nu izolat, ci plin de posibilitățile oferite de ceilalți oameni și de către mulțimea lucrurilor înconjurătoare, despre care nu se poate să nu aibă o anumită cunoaștere. Așa cum fiecare om este un filozof, tot așa fiecare om este un om de știință'' [27].

Practica revoluționară nu poate deci să se lipsească de *cunoaștere*. Iată de ce Gramsci insistă atît asupra necesității de a face să se nască din credința populară despre ,,colectiv'' un nou individualism, ca efect al unei cunoașteri științifice și al unei practici critice care să-l presupună ca dat. Credința populară despre colectiv este manifestarea ,,ideologică'' concretă a unei necesități sociale pe care putem s-o exprimăm sub forma ,,principiului planificării'. Dar acest criteriu științific trebuie să se dezvolte în cadrul propriei practici critice. Revendicarea unei economii planificate ,,este destinată să înlăture înțelegerea mecanică a legii statistice ca produs al ciocnirii întîmplătoare a unor infinite acte individuale arbitrare, deși economia planificată va trebui să se bazeze pe statistică, ceea ce nu e același lucru : în realitate conștiința umană se substituie «spontaneității» naturaliste'' [28]. Și mai departe : ,,Omul trebuie conceput ca un bloc istoric format din elemente pur individuale și subiective, ca și din elemente de masă și obiective sau materiale cu care individul este în relație activă'' [29].

Punctul central din demonstrația lui Gramsci este teza potrivit căreia sînt coapte condițiile atît pentru *o nouă ideologie* sau credință (dotată cu acea soliditate, nu arbitrară, ci determinată de dinamica realității sociale ca și de relațiile de producție), cît și pentru *o nouă capacitate științifică* care să pornească de la această ideologie și să se exercite asupra ei ; de asemenea sînt coapte și condițiile pentru a imprima în totalitatea unității nou apărute finalitatea critică a unei globale îmbogățiri a libertății umane. Realitatea ,,colectivului'' (analizată de Marx ca ,,muncitor colectiv'' în cadrul unei structuri al cărei caracter fundamental este cooperarea forțată, impusă de capital), tinde să devină la Gramsci o *idee-forță* din care se poate dezvolta un nou nivel de civilizație ce se maturizează în perioada de verificare impusă de necesitatea examenului hegemonic.

Acesta este terenul pe care se precizează *programul de cercetare* al lui Gramsci. Acest program face loc la *două direcții fundamentale* de analiză. Prima se referă la formarea unor astfel de idei-forță ; cea de a doua privește apariția unor noi orizonturi științifice împreună cu critica implicată de ele și prin aceasta transformate în noi instrumente de eliberare. Iată de ce, apariția de ideologii în cadrul societății civile, analiza științifică a lor ca și critica lor trebuie să coexiste.

Să urmărim acum modul de formare al ,,ideologiilor'' care se contopesc în simțul comun. Ele, după cum știm, trebuie să aibă stabilitate. Deja acest caracter ne permite să le distingem de concepția croceană despre ideologii. În această ultimă accepție, ideologiile sînt pasiuni și iluzii trecătoare și utilizabile ca instrument practic de acțiune. În concepția lui Gramsci ,,ideologiile'' sînt și *manifestări* practice de viață, conforme cu o anumită concepție despre lume sau — în sens crocean — ,,religii''.

Mergînd mai departe și reluînd definiția lui Marx, Gramsci recunoaște că evoluția istorică a ideologiilor, cristalizarea lor și formarea de comportamente sociale corespunzătoare derivă, în ultimă instanță, din mișcările de la nivelul structurii. Evoluția îndelungată a acestor mișcări explică permanența relativă a ideilor înșeși și a practicilor corespunzătoare. Criticînd conceptul crocean de *pasiune* (care face să se piardă caracterul de permanență relativă) și reluînd afirmațiile lui Marx că anumite idei pot căpăta soliditatea prejudecăților populare, Gramsci dă o interpretare proprie, pe care el o definește

[26] *Ibidem*, p. 1556.
[27] *Ibidem*, p. 1346.
[28] *Ibidem*, p. 1430.
[29] *Ibidem*, p. 1338.

ca ,,antiliterară'' a conceptului de ,,mit'', Acesta capătă pentru el semnificație de ,,principiu științific al științei politice''. El este ,,pasiunea'' lui Croce ,,studiată în mod mai concret'' sau ceea ce Croce numește ,,religie'', — adică ,,o concepție despre lume cu o etică corespunzătoare'', o tentativă în plus de a reduce la limbaj științific ,,concepția despre ideologii a filozofiei praxisului'', reexaminată prin intermediul ,,criticii revizionismului crocean'' [30].

Deci, ideologiile care capătă consistența prejudecăților populare nu se nasc întîmplător. Ele sînt expresia unor necesități structurale profunde care nu se exprimă însă direct (așa cum se imagina în accepția mecanicistă a marxismului), ci trebuie să capete aspectul de stimuli ideologici permanenți, capabili să aibă o influență durabilă asupra practicii.

Gramsci folosește termenul de *religie* în sens crocean (concepție despre lume asociată unei practici corespunzătoare), atribuindu-i deci o semnificație laică. Impulsurile ce emană din mișcările de la nivelul structurii nu au dat naștere întotdeauna de-a lungul istoriei unor ideologii ,,laice'', ci, de cele mai multe ori, unor ideologii religioase în cel mai strict sens. Exemplul cel mai cunoscut din a doua categorie îl constituie reforma protestantă în versiunile sale luterană și calvinistă. În ceea ce privește ,,ideologia'' laică, exemplul cel mai cunoscut îl reprezintă marxismul însuși în acele versiuni ale sale ce capătă tocmai aspectul unor religii populare.

În amîndouă cazurile există un paradox. În litera lor, cele două ,,mituri'' ar trebui să aibă ca efect pasivitatea, iar nu o atitudine activă. În realitate ele au fost sau sînt formidabili stimuli de acțiune. Acest paradox conduce la un antagonism de care agenții sociali nu sînt conștienți, antagonism pe care Gramsci îl definește ca luptă pentru ,,hegemonie''. Teoriile și ideologiile apărute în anumite contexte istorice capătă semnificații noi în funcție de mișcările structurale produse.

Doar încetul cu încetul paradoxul devine conștient, iar subiecții îl intuiesc ca o contradicție.

Aceasta duce la necesitatea de clarificare și deci de transformare a impulsurilor spontane în concepții științifice critice.

Situația aceasta este rezumată de Gramsci în următorul fragment deosebit de semnificativ: ,,Înțelegerea critică de sine se produce ...prin intermediul unei lupte pentru «hegemonie» politică ce se desfășoară în direcții contrastante, mai întîi în domeniul eticii, apoi în cel al politicii, pentru a ajunge apoi la o elaborare superioară a propriei concepții despre lume'' [31].

Și în acest enunț pare să se insinueze o contradicție. Pe de o parte, Gramsci definește de fapt complexul antagonism ca luptă pentru ,,hegemonie politică''; pe de alta, el stabilește o succesiune care merge de la etică la politică și la concepția despre lume.

În prima formulare, politica pare să cuprindă ,,totalitatea''; într-a doua există numai un singur element al totalității. Dar nu cred că e vorba de contradicție.

Înțelesul expresiei de ,,hegemonie politică'' este deosebit de ceea ce Gramsci numește ,,politică''. În ,,hegemonia politică'' sînt de fapt implicate acele elemente ideologice inconștiente, la care ne-am referit mai sus, care stimulează dar și frînează inițiativa politică.

Ele emană din structură și deci din realitatea socială și condiționează ,,politica'' în sens strict.

Cînd însă elementele care determină lupta pentru hegemonie sînt luate separat, atunci politica singură devine o simplă tehnică. Este însă adevărat că acest lucru nu se întîmplă niciodată în realitate. Numai necesitatea analizei separă și distinge, dar fiecare element luat în parte face, conștient sau nu, corp comun cu celelalte. ,,Paradoxul'' supraestimat (un element mai învechit care funcționează totuși ca accelerator) are efecte de moment asemănătoare cu cele produse de folosirea stupefiantelor: pare să dinamizeze organismul, dar îi consumă capacitatea vitală[32].

Mai este apoi de notat că paradoxul semnifică faptul că la baza diverselor ideologii operează o forță de tracțiune pe care știința trebuie s-o facă cunoscută. În spatele ideolo-

---

[30] *Ibidem*, p. 1308.

[31] *Quaderni del carcere*, p. 1385.

[32] *Quaderni del carcere*, p. 1388 (și în *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 33): ,,Se poate observa în ce măsură elementul determinist, fatalist, mecanisict a fost o «aromă» ideologică nemijlocită a filozofiei praxisului, o formă de religie și de excitant (dar în felul stupefiantelor), necesară și justificată din punct de vedere istoric de caracterul «subaltern» al unor anumite pături sociale. Cînd nu avem inițiativa luptei și cînd lupta însăși sfîrșește prin a se identifica cu o serie de înfrîngeri, determinismul mecanic devine o forță formidabilă de rezistență morală, de coeziune, de perseverență calmă și încăpățînată... Dar cînd «subalternul» devine conducător și responsabil al activității economice de masă, mecanicismul apare la un moment dat ca un pericol iminent și intervine o revizuire a întregului mod de gîndire, pentru că a intervenit o schimbare în modul social de existență''.

giilor protestante fermenta ideea de egalitate, iar economia politică a pus în lumină acest element ascuns care este subînțeles în credința populară.

În același mod, în spatele marxismului, ca năzuință spre colectivism, acționează căutarea unui nou principiu științific de planificare și „critica" sa, ca posibilitate de a-l subordona *instituționalizării* unor noi forme de individualism. În concluzie, Gramsci susține că atunci cînd mișcările de la nivelul structurii au căpătat un caracter relativ permanent și reflexele ideologice manifestă, dincolo de aparenta lor varietate, un element de dinamizare unitar, revine științei sarcina să-l raționalizeze într-un chip atît de flexibil încît să permită apariția a noi forme de libertate. Este ceea ce s-a întîmplat cu ideea de „egalitate" luată de Marx ca exemplu de „credință", dar și ca manifestare aparentă a realității raporturilor sociale de schimb și ca indicator al contradicției modului de producție capitalist (schimbul inegal între capital și forța de muncă).

Gramsci consideră că această idee-forță este în criză și că ea poate să revie numai sub altă formă.

Este necesar ca ideea de *egalitate* să se lărgească de la subiectiv la obiectiv (la mijloacele de producție) și de aici să se răsfrîngă asupra inegalității „abilităților" (aptitudinilor) care acum se modifică una pe alta, presupunînd mai întîi destinația lor socială conștientă, adică ideea-forță de colectiv.

Toate acestea încă nu s-au afirmat definitiv. Sîntem încă în faza luptei pentru hegemonie și acest lucru nu s-a prezentat numai ca luptă de clasă, ci ca probă crucială a superiorității unuia din cele două moduri de conducere socială în comparație cu celălalt.

Dacă societatea capitalistă are ca premisă necesitatea unui rest de conștiință în forma de viață pe care o reprezintă (astfel încît deosebitei sale mobilități îi corespund forme *instituționale* și de conștiință *net mai înapoiate* care reproduc în realitate raporturile de servitute), noua societate își ia ca sarcină să omogenizeze formele de conștiință, adică să facă să corespundă practicii o concepție despre lume corespunzătoare, explicitată de știință și de noile forme de libertate. În faza hegemonică, ciocnirea este mai ales politică și celelalte forme de conștiință apar înăuntrul acestei faze.

Dar aceasta este provizoriu și oricum precizarea concretă a unor noi forme de cunoaștere și de libertate, este deja de pe acum condiție esențială pentru succesul în confruntarea pentru hegemonie.

. . . . .]

3. SOCIETATE ECONOMICĂ, SOCIETATE CIVILĂ ȘI SOCIETATE POLITICĂ

Pentru a reveni la problema metodologică mai generală, Gramsci rezumă sistemul său de gîndire recurgînd la trei sfere constitutive ale realității sociale pe care el le denumește „societate economică", „societate civilă" și „*societate politică*". E vorba de o *distincție* metodologică pentru că în orice societate sînt prezente toate aceste trei momente. Predominarea unuia sau altuia sau, oricum, modalitatea *împletirii lor sînt semnele distinctive ale* unei anumite societăți.

Dacă totuși unul sau altul din aceste elemente este văzut ca separat de celelalte, aceasta poate să se întîmple sau pentru că se urmează metoda reducerii la abstract sau pentru că se coboară nivelul prezentării științifice la o formă de falsă conștiință.

Să luăm conceptul de societate economică. Există în această abstracție aspecte invariante și aspecte istoricește variabile. Munca este în general „acea activitate umană care orice formă socială ar lua este la fel de necesară"[33].

Dar, cu această premisă, munca capătă caracter specific și istoric în funcție de modul de producție.

Astfel „o piață precis determinată în *economia pură* este o abstracție arbitrară (care are o valoare pur convențională...). O piață precis determinată în *economia critică* va fi în schimb totalitatea activităților economice concrete ale unei anumite forme sociale, activități considerate în legile lor de uniformitate, adică «abstracte», dar fără ca abstracția să înceteze de a mai fi determinată din punct de vedere istoric"[34].

Același raționament e valabil pentru conceptul de *om economic*. El este „abstracția formată din necesitățile și operațiile economice ale unei anumite forme de societate"[35].

Și conceptul de *utilitate* trebuie să fie considerat ca abstracție istorică. Postulatul hedonist, spune Gramsci, „nu e abstract, ci generic : de fapt el este o premisă nu numai pentru economie, ci pentru o întreagă serie de operații umane care se pot numi «economice» numai lărgind și generalizînd enorm noțiunea de «economic», pînă la a o goli empiric de semnificație și de a o face să coincidă cu o categorie filozofică"[36].

Știința economică nu se poate ocupa de aceste generalități. Ea reprezintă o anumită formă socială și se ocupă de acea totalitate specifică ce manifestă un anumit automatism cu uniformități și regularități specifice.

---

[33] *Ibidem*, p. 1264.
[34] *Ibidem*, p. 1277.
[35] *Ibidem*, p. 1265 cf. și p. 1284.
[36] *Ibidem*, p. 1269.

Abstracția de *societate economică*, ca automatism pur, este o ideologie. Ea exprimă de fapt ideea-forță a burgheziei că raporturile de proprietate din cadrul societății civile, ca raporturi contractuale și deci egalitare, sînt pe deplin rezolvate în cadrul economiei.

Esența ideologiei burgheze o constituie tocmai ,,reducerea societății economice la pură economicitate, adică la o maximă determinare a liberului joc al forțelor economice''. Desigur că și atunci cînd se va fi afirmat noul principiu economic sub forma planului și munca ,,va fi devenit ea însăși factor de conducere al economiei'', noul principiu va trebui ,,să se preocupe de utilitățile specifice și de comparația între aceste utilități pentru a găsi inițiative care să asigure o mișcare spre progres''[37]. Dar caracteristica lumii burgheze este să facă dominantă spontaneitatea economicului asupra societății civile și asupra statului. Ricardo pleacă de la problema statului și de la justificarea proprietății, pentru că el consideră aceste probleme rezolvate definitiv. El vede în parlament Trade-Union-ul clasei sale[38]. Teoria despre valoarea-muncă (tîrzia descoperire științifică a economiei clasice) nu acționează asupra practicii atît timp cît rămîne un principiu explicativ al raporturilor de schimb. Această teorie capătă ,,valoare polemică și de educație morală și politică, în același timp nepierzîndu-și obiectivitatea sa... numai o dată cu *economia critică*''[39].

Teoria burgheză clasică prezintă deci ca soluție hegemonia societății economice asupra celei civile și politice. O astfel de hegemonie se obține trecînd peste specificul societății civile. Iată de ce toate formele de economism (chiar și cele aparent revoluționare ca cele aparținînd sindicalismului), sînt criticate de Gramsci ca acceptare implicită a hegemoniei societății economice burgheze.

Economia critică, întrucît afirmă necesitatea *planului* are nevoie să implice și societatea civilă și pe cea politică, făcînd și critica lor.

Acest lucru era deja prezent în mod potențial și la Marx, dar necesită o dezvoltare ulterioară.

Este fundamental, tocmai în legătură cu economismul și cu pretinsa lui intransigență, fragmentul în care se ia în considerație problema intervenției voluntare ca și cum ea ar putea fi independentă față de principiul economic, ca și cum n-ar face corp comun cu noul principiu al planificării. Gramsci subliniază că, în acest caz, alături de tendințele fataliste se manifestă tendințe voluntariste care consideră că se pot baza numai pe așa-zisele ,,virtuți de reglementare ale armelor''. În acest caz ,,distrugerea'' este mecanic concepută nu ca distrugere-reconstrucție. În cadrul unor asemenea moduri de gîndire nu se ține cont de factorul ,,timp'' și nu se ține cont, în ultimă analiză, nici de ,,economia'' însăși, în sensul că nu se poate înțelege cum se face că faptele ideologice de masă rămîn mereu în urma fenomenelor economice de masă, și cum e posibil, deci, ca, în anumite momente, impulsul automat datorat factorului economic să slăbească, să fie împiedicat sau chiar, momentan, redus la zero de elementele ideologice tradiționale; de aceea este necesară o luptă conștientă îndreptată spre a face ,,înțelese'' exigențele poziției economice a masei. O inițiativă politică corespunzătoare este totodeauna necesară pentru a elibera stimulul economic de piedicile politicii tradiționale, pentru a schimba direcția politică a unor forțe care trebuie absorbite pentru a realiza un nou bloc istoric economico-politic omogen și fără contradicții interne; iar, pentru că două forțe ,,similare'' nu se pot contopi într-un organism nou decît fie printr-o serie de compromisuri, fie prin forța armelor, aliniindu-se pe baza unui plan comun sau subordonîndu-se una față de alta prin constrîngere, problema care se pune este dacă se posedă forța necesară și dacă este ,,eficientă'' folosirea ei. Dacă unirea a două forțe este necesară pentru a învinge o a treia, recurgerea la arme și la constrîngere (în cazul în care e posibil) este o pură ipoteză metodică și unica posibilitate concretă este *compromisul* (s.n.), pentru că forța poate fi folosită împotriva dușmanilor, nu împotriva unei părți a cărei rapidă asimilare se urmărește și de la care se cere ,,bunăvoință'' și entuziasm[40].

Fragmentul, după cum spuneam, este important ca formulare teoretică a ,,războiului de poziție''. Din punct de vedere metodologic, acest fragment arată și modul în care Gramsci vede raportul între societatea economică și cea civilă sau politică. Între prima și celelalte două există deosebiri de ordin temporal. Este aceeași situație pe care o avem la nivelul individual al luptei pentru hegemonie. Și în formarea individuală a unui conducător politic se întîlnesc stimuli care derivă din complexitatea formării istorice a ideologiilor. Într-adevăr, astfel de contraste interne se manifestă la nivel de masă și vin să indice o diversitate în timpul de maturizare istorică. Ceea ce în societatea economică se manifestă ca necesar (principiul planificării și omul colectiv) trebuie să fie interpretat activ la nivelul socie-

[37] *Ibidem*, p. 1262.
[38] *Ibidem*, p. 1311.
[39] *Ibidem*.

[40] *Quaderni del carcere*, p. 1612—1613.

tății civile și a celei politice. Numai cu această condiție se obține omogenitatea și deci posibilitatea de a dispune de forțe permanente care vor fi folosite în modul și la timpul potrivit.

Pentru *mișcarea muncitorească* din secolul al XX-lea *primatul economicului* nu este imediat și spontan, ci *mediat de societatea civilă și politică*. (s.n.)

Dar să revenim la punctul de la care am pornit. Teoria burgheză clasică despre structura societății se bazează pe hegemonia imediată a economicului. În această soluție este conținută o tentativă de disimulare. De aici necesitatea unei critici a ideologiei burgheze (economismul). În acest sens, folosirea categoriei de *societate civilă* comportă în același timp o valoare polemică care comportă o ruptură în ideologia dominantă, și înseamnă a lua cunoștință de autonomia raporturilor de proprietate față de posibilitatea de a menține și a dezvolta forțele de producție și deci de a transforma modalitățile de schimb organic cu natura. Cînd societatea civilă există realmente într-o nouă formă, dependentă de raporturile de clasă care s-au precizat între timp, atunci aparența de putere fără rival a societății economice dispare. Că toate acestea corespund realității „o dovedesc schimbările aduse în situația de forțe existentă în societatea civilă de nașterea Trade-Union-urilor, deși Statul nu și-a schimbat natura".

Societatea civilă devine atunci din nou vizibilă, întrucît ea primește impulsurile hegemonice ale altei clase sociale. Economismul burghez nu poate ajunge la același efect ideologic de disimulare a statului, deși teoria clasică tinde spre aceasta. Statul poate fi prezentat ca dependent de societatea economică, dar nu identic cu aceasta. El rămîne o necesitate externă.

În esență, economismul burghez prezintă statul ca sprijin al societății civile, după ce a anulat distincția dintre aceasta și societatea economică. Distincția „între societatea politică și societatea civilă... din distincție metodologică este transformată și prezentată ca distincție organică. Astfel se afirmă că activitatea economică e proprie societății civile și că statul nu trebuie să intervină ca factor de reglare. Dar cum *în realitatea de fapt societatea civilă și statul se identifică*, trebuie să tragem concluzia că și liberul-schimb este o reglementare cu caracter statal introdusă și menținută pe cale legislativă și coercitivă"[41].

Societatea economică devine deci ideea-forță a burgheziei întrucît ea este prezentată ca identică cu raporturile de proprietate apărute în însăși societatea civilă, imposibil de distins de aceste raporturi, în timp ce statul care de fapt susține și apără raporturile de proprietate este prezentat ca exterior lor. Cînd în societatea civilă apar raporturi determinate de noua clasă fundamentală, această erupție a „noului simț comun" produce fie separarea societății civile de raporturile de proprietate și deci apariția unei noi forme de individualism, fie reunirea statului cu societatea economică și apariția din aceasta a unei noi forme de asumare a planului.

Conceptul de societate civilă în generalitatea sa trimite la acela de „organizație privată", iar acest concept operează în orice mod de organizare socială.

Privit în specificitatea sa istorică, cînd se afirmă principiul planificării, iar la nivel de masă se impune necesitatea colectivului, conceptul acesta semnifică fie apariția conștiinței că raporturile de proprietate se disting de societatea economică și constituie o formă caducă și istoricește determinată a ei, fie afirmarea unor noi forme de individualism, exprimate acum prin principiul colectiv al planificării.

Critica gramsciană a economicului se poate formula deci astfel: schimbările din societatea economică (apariția necesității principiului planificării) produc o ruptură „ideologică" în spațiul teoretic al vechii societăți civile.

În acest spațiu se desfășoară lupta pentru hegemonie între două principii animatoare ale societății economice și între două concepții despre societatea civilă. Vechea societate economică face corp comun cu individualismul proprietarilor și e separată de stat; noua societate economică recompune statul și impune principiul planificării pentru a realiza hegemonia societății civile și, deci, pentru a crea un nou individualism. Trebuie însă să ne ferim de tentația de a vedea în societatea civilă un element de pus în legătură, ca un soi de corectiv, numai cu societatea politică.

Acesta este numai acel aspect al teoriei gramsciene despre stat prin care căutarea consensului se contrapune forței coercitive. Totuși, depășirea acestei contrapuneri implică și dizolvarea societății economice în cea civilă, adică afirmarea principiului autoconducerii în cadrul principiului planificării.

Dar să ne ocupăm acum mai în detaliu de problema statului. Gramsci susține, după cum știm, că disimularea ideologică burgheză își arată efectele în două direcții: mai întîi acordînd societății economice spațiul teoretic care revine *societății civile*[42]; *apoi autonomizînd* funcția statului, care este totuși și ea un ele-

[41] *Quaderni del carcere*, p. 1590 (subl. ns.)

[42] Aleg această formulă chiar dacă s-ar putea afirma inversa, și anume că societatea economică ca dezvoltare a forțelor productive e cuprinsă și existentă în societatea civilă ca ansamblul raporturilor de proprietate.

ment al mecanismului de funcționare a economiei de piață. Gramsci reformulează raportul restructurînd conceptul de societate civilă și descoperind apoi în aceasta locul de transmitere a impulsurilor hegemonice.

Ceea ce contează sînt cele trei consecințe metodologice pe care Gramsci le descoperă. Prima este cea pe care el o descoperă prin analiza politicii moderaților și anume că „poate și trebuie să existe o activitate hegemonică și mai înainte de a ajunge la putere și că nu trebuie să se conteze numai pe forța materială pe care puterea o dă pentru a exercita o conducere eficace: tocmai această strălucită soluție a făcut posibil Resorgimento-ul în forma și în limita în care el s-a realizat fără „teroare" ca „revoluție fără revoluție" sau ca „revoluție pasivă"[43].

Aceeași teză, cu referire la conexiunea între etică și politică poate fi găsită la Croce: „Etica se referă la activitatea societății civile și la hegemonie; politica se referă la inițiativă și la constrîngerea statală-guvernativă. Cînd există contradicție între etică și politică, între nevoia de libertate și nevoia de forță, între societatea civilă și Stat-guvern apare criza și Croce ajunge să afirme că adevăratul Stat, adică forța ce direcționează impulsul istoric, trebuie uneori căutat nu acolo unde s-ar crede că este, în Statul înțeles din punct de vedere juridic, ci în forțele «private» și așa-numiții revoluționari"[44].

Cea de a doua consecință privește semnificația ce trebuie atribuită momentului forței, deci necesitatea unui moment de „statolatrie". Am întîlnit acest aspect cînd am amintit că statul este pentru Gramsci „instrumentul de adecvare a societății civile la structura economică". Gramsci adaugă că „este necesar ca Statul să vrea" să facă aceasta, că adică la conducerea Statului să fie reprezentanții schimbării petrecute în structura economică"[45]. *Altfel spus, și urmărind firul demonstrației* noastre, aceasta înseamnă că, odată afirmată în conștiința colectivă necesitatea principiului planificării, statul devine instrumentul realizării lui.

E vorba însă de un instrument provizoriu al cărui rost este acela de a face posibil ca noul automatism să se asocieze unei noi forme de individualism.

Acest mod de a înțelege statul este vizibil și în fragmentul următor, în care Gramsci, după ce a dat definiția „statul = societate politică + societate civilă, adică hegemonia protejată de platoșa constrîngerii", continuă susținînd că în transformarea statului în „societate reglată, dintr-o fază în care statul va fi egal guvern, și statul se va identifica cu societatea civilă, se va trece în chip necesar la o fază a statului-paznic de noapte, adică la faza unei organizări coercitive care va tutela evoluția elementelor societății reglate în continuă dezvoltare și, deci, reducînd treptat intervențiile sale autoritare și coercitive. Dar nici acest lucru nu trebuie să ne ducă cu gîndul la un nou «liberalism», deși este începutul unei ere de libertate organică"[46]. Față de statul liberal, trăsătura distinctivă a noului stat inițiator al unei ere de libertate organică trebuie căutată în introducerea principiului planificării și deci al unui nou individualism asociat cu o reformă intelectuală și morală, individualism care devine elementul fundamental de susținere a principiului planificării.

Oricum am privi lucrurile, atît teoria Principelui modern cît și cea a statului sînt privite de Gramsci ca momente ale unei treceri către o formă superioară de organizare, care are ca punct de sprijin principiul planificării.

A treia consecință privind statul, pe care Gramsci o evidențiază restructurînd conceptul de societate civilă, se referă la perioada de „după aceea", dar germenii acestei perioade trebuie deja să apară în prezent. Pentru acest aspect Gramsci reia teza dispariției statului, dar îi conferă o semnificație nouă. A dezvolta noul individualism plecînd de la „colectiv" implică o lărgire a drepturilor. Dreptul „va trebui să fie extins cuprinzînd și acele activități... care sînt de domeniul societății civile ce operează fără aprobări și fără obligații precise"[47].

Funcția statului se definește în această perspectivă drept capacitate de ratificare sub forma drepturilor, a exigențelor de justiție exprimate în cadrul societății civile restructurate. Marx, scrie Gramsci, „inițiază pe plan *intelectual o etapă istorică ce va dura probabil* secole de-a rîndul, adică pînă la dispariția societății politice și afirmarea societății reglate. Numai atunci concepția sa despre lume va fi depășită (ideea de necesitate va fi depășită de ideea de libertate). A face o comparație între Marx și Lenin numai pentru a stabili o ierarhie este nejudicios și inutil, căci ei reprezintă două faze: *teoria* și *acțiunea*, care sînt asociate și disociate în același timp"[48].

Aici apare, deci, conceptul de *societate reglată*, care cuprinde toate cele trei sfere: cea a societății economice, cea a societății civile și pe cea a societății politice, dispuse însă acum în așa fel încît societatea civilă, ca dome-

---

[43] *Quaderni del carcere*, p. 2011.
[44] *Ibidem*, p. 1302.
[45] *Ibidem*, p. 1254.
[46] *Ibidem* p. 764.
[47] *Ibidem*, p. 1566.
[48] *Ibidem*, p. 882.

niu al autoconducerii și al lărgirii libertății în prezența saltului calitativ al economicului de la *privat* la *colectiv*, ajunge să exercite o hegemonie îndelungată, care presupune secole de formare și dezvoltare a libertăților individuale.

În viitor, spune Gramsci, ,,clasa care se va considera capabilă să asimileze întreaga societate și să fie în același timp realmente capabilă să exprime acest proces, va duce la perfecțiune această concepție despre stat și despre drept, astfel încît să conceapă sfîrșitul statului și al dreptului ca devenite inutile, deoarece și-au epuizat sarcina lor și de a fi absorbite de societatea civilă" [49].

Societatea civilă, din punctul de vedere al proletariatului, este spațiul prin intermediul căruia se transmit noile impulsuri hegemonice; ea stă deci în centrul procesului de transformare întrucît este spațiul în care faza statală trebuie să-și găsească limitele sale și să fie determinată să instituționalizeze noi forme de libertate; ea deschide deci procesul, care se va maturiza timp de secole, de formare a unui nou individualism în condițiile unei societăți ce-și organizează singură raporturile sale organice cu natura și deci planificarea și însești formele sale de viață.

Cele trei momente există deja în prezent și se dezvoltă în contemporaneitate, chiar dacă sînt expresia unei dezvoltări istorice.

Ceea ce este indiscutabil este principiul regimului reprezentativ. Este caducă numai acea formă istorică a sa care este parlamentarismul.

Totuși ,,chiar admițînd (și trebuie să admitem) că parlamentarismul a devenit insuficient și chiar dăunător, nu trebuie dedus de aici că reabilităm și susținem regimul birocratic. Rămîne de văzut dacă parlamentarismul și regimul reprezentativ se identifică și dacă nu este posibilă o soluție diferită atît de parlamentarism, cît și de regimul birocratic, care să însemne un nou tip de regim reprezentativ" [50].

Gramsci consideră că noul stat (și în acest caz termenul capătă o semnificație lărgită, cuprinzînd și societatea civilă și distingîndu-se de guvern) trebuie să conteze pe ,,cetățeni-funcționari": ,,Fiecare cetățean este un «funcționar» dacă este activ în viața civilă în direcția indicată de Statul-guvern și e cu atît mai mult «funcționar» cu cît aderă în măsură mai mare la programul statal și contribuie la elaborarea sa judicioasă" [51]

A fost relevată de către unii ca o contradicție configurația schimbătoare a raportului între societatea civilă și stat după cum intră sau nu în joc conceptul de cetățean-funcționar.

Totuși trebuie subliniat că dizolvarea statului în societatea civilă sau extinderea statului pînă la a rezolva în principiul electiv al cetățeanului-funcționar figura vechii birocrații, constituie modalitatea de a face să conveargă spre o aceeași linie de tendință două situații istorice diferite: într-un caz există deja o solidă societate civilă, iar în celălalt societatea civilă trebuie să fie edificată de către stat. Principiul cetățeanului-funcționar capătă sens de la cele de autoconducere și de planificare: ,,Consensul nu-și are în momentul votării punctul final... Consensul este presupus a fi permanent activ, pînă la punctul în care cei care și-au dat consimțămîntul ar putea fi considerați ca «funcționari» ai Statului, iar alegerile un mod de angajare voluntară a funcționarilor de stat de un anumit tip, care într-un anumit sens ar putea să se includă (în planuri diverse) în *self-government*. Alegerile avînd la bază nu programe generice și vagi, ci caracter de lucru imediat, cel ce-și dă asentimentul se angajează să facă, față de cetățeanul obișnuit, ceva în plus pentru a concretiza aceste programe, se angajează deci să fie o avangardă a muncii active și responsabile. Elementul de «voluntariat» în domeniul inițiativei nu ar putea fi stimulat altfel cînd e vorba de masele largi, iar acestea nu sînt formate din elemente amorfe, ci din elemente active și productive, se poate înțelege importanța pe care manifestarea votării o poate avea. (Aceste observații ar putea fi mai pe larg dezvoltate scoțînd în relief și alte diferențe între diversele tipuri de eligibilitate dependente de schimbările relațiilor generale social-politice: raportul între funcționarii aleși și cei de carieră etc.)" [52].

Aceste indicații pe care le dă demonstrează încărcătura critică a convingerii sale nestrămutate că evoluția istorică de mare întindere trebuie să fie dirijată spre forme de autoconducere, iar această evoluție necesită noi forme de individualism compatibile cu o societate reglată.

Trebuie să subliniem că atunci cînd Gramsci teoretizează posibilitatea ,,celor două căi", una pentru Occident și cealaltă pentru Răsăritul Europei, el intenționează să pună în evidență atît specificul problemelor care apar într-o societate civilă unitară față de cele care se pun acolo unde statul este totul, iar societatea civilă încă nu s-a format, cît și teza sa că în această a doua situație sarcina statului este tocmai de a forma o astfel de omogenă societate civilă.

Sînt două chestiuni și două situații asupra cărora gîndirea gramsciană despre politică

---

[49] *Ibidem*, p. 937.

[50] *Ibidem*, p. 1708.

[51] *Ibidem*, p. 340.

[52] *Ibidem*, p. 1626.

contribuie la a da serioase indicații de critică și autocritică. Nu avem proiecția asupra unei situații particulare, ci o critică globală care include modalitățile de a ajunge la același scop plecînd de la situații diferite, critică care, în același timp, știe să sesizeze pericolele implicate în ambele situații istorice, adică, în primul caz incapacitatea de a determina apariția necesității principiului planificării, iar în al doilea caz reducerea acestui principiu numai la faza statală, fără a edifica noul individualism și implicit autoconducerea vieții colective.

Traducere din limba italiană de
Gh. Lencan Sloica

ANTONIO GRAMSCI DESPRE ORIGINALITATEA FILOZOFIEI MARXISTE

DE

RADU FLORIAN

Destinul istoric al operei gramsciene evidențiază încă o dată că o operă de cultură — oricît de mare este valoarea ei — nu intră automat în cultura și conștiința epocii, ci numai prin *valorizarea* ei, adică prin analiza și luminarea ideilor, a virtuților ei, a modalităților prin care ea răspunde întrebărilor epocii. Astfel, contribuția remarcabilă a lui Gramsci la dezvăluirea originalității specifice a filozofiei marxiste a rămas — spre deosebire de gîndirea sa politică, amplu valorificată de marxismul italian contemporan — puțin cunoscută și insuficient pusă în valoare pînă astăzi.

Importanța capitală a ideilor lui Gramsci pentru dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste, pentru înaintarea ei spre sinteza culturală preconizată de Marx, mă determină să revin asupra ei.

În viziunea lui Gramsci, originalitatea filozofiei marxiste este dată de modul în care ea consideră existența, realitatea obiectivă și pe această bază, însăși filozofia ca proces de cunoaștere. Este știut că interpretarea cea mai răspîndită, de la începutul secolului în zilele noastre, este aceea că fizionomia marxismului, ca și a oricărui alt curent filozofic, este dată de răspunsul pe care-l dă problemei fundamentale a filozofiei. Pe acest temei, filozofia marxistă a fost caracterizată ca fiind *materialistă* și *dialectică*, altfel spus ca un curent filozofic materialist, care, spre deosebire de materialismul mecanicist, are totodată și o viziune dialectică asupra realității. În virtutea aceluiași criteriu, filozofia marxistă a fost considerată și ca *aplicarea materialismului dialectic a societate*, ceea ce ar fi dat naștere materialismului istoric. Acesta apare ca un caz particular al materialismului dialectic.

În mod vizibil filozofia marxistă este redusă astfel, la sistemul de referință, la datele unor filozofii anterioare, originalitatea sa fiind limitată doar la elaborarea unor noi idei, trecînd în umbră faptul primordial că ea a inaugurat un nou mod de a gîndi filozofic.

Abordînd problema originalității filozofiei marxiste, Gramsci își îndreaptă printre altele atenția asupra *surselor* care au făcut posibilă apariția viziunii ce reduce filozofia marxistă la o variantă a materialismului tradițional. În această ordine de idei, Gramsci subliniază, printre altele, *forțarea procesului de elaborare a filozofiei marxiste ca sistem integral*, înainte de a se fi dezvoltat rolul ei critic față de filozofiile anterioae, de a se fi dezvăluit toate consecințele delimitării ei critice în raport cu toate curentele anterioare. El scrie, astfel, că: „Unul din motivele — și poate cel mai important din toate — reducerii materialismului istoric la un materialism metafizic de tip tradițional trebuie căutat în faptul că materialismul *istoric trebuia în mod necesar să fie o fază prevalent critică și polemică a filozofiei, în timp ce nevoile cereau deja un sistem pus la punct și perfect*"[1]. Nevoile la care se referă Gramsci sînt cele de ordin didactic, rezultate din sarcina educării maselor populare: „Din motive «didactice», noua filozofie s-a combinat într-o formă de cultură care de-abia era superioară culturii medii

[1] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 117, (subl. ns).

populare (foarte scăzută), dar absolut inadecvată să combată ideologiile claselor culte, în timp ce noua filozofie luase naștere tocmai pentru a depăși cea mai înaltă manifestare culturală a timpului, filozofia clasică germană, și pentru a crea un grup de intelectuali proprii grupului social a cărui concepție despre lume era"[2].

Neînțelegerea *originalității specifice* a filozofiei marxiste ca *materialism istoric* a contribuit de asemenea la reducerea ei la o variantă a materialismului metafizic. Este semnificativ, în această ordine de idei, de reamintit faptul că *singura denumire a filozofiei marxiste care ni s-a păstrat de la creatorii ei este aceea de concepție materialistă a istoriei*. Nesesizînd semnificația filozofiei marxiste ca concepție materialistă a istoriei, considerînd-o ca restrînsă prin aria sa, cei pe care Gramsci îi denumește ,,ortodocși" o interpretează în termenii materialismului tradițional: ,,... *așa-zișii ortodocși*, preocupați să găsească o filozofie care să fie, din punctul lor strîmt de vedere, mai comprehensivă decît o «simplă» interpretare a istoriei, *au crezut că sînt mai ortodocși identificînd-o* în chip fundamental cu materialismul tradițional"[3]. Prin ,,ortodoxie" Gramsci avea în vedere acea interpretare a filozofiei marxiste care își avea originea în lucrările filozofice ale lui Plehanov, în viziunea acestuia asupra marxismului:...,,În realitate, cu toate afirmațiile sale contrare, el (Plehanov—n.ns., R.F.) cade în materialism vulgar... Felul în care Plehanov pune problema ține în mod tipic de metoda pozitivistă și arată slăbiciunea posibilităților lui speculative și istoriografice"[4].

Caracteristic este, în același sens, și confundarea originalității filozofiei marxiste cu suma curentelor filozofice studiate de creatorii marxismului. ,,Se face (de obicei) — nota Gramsci — o confuzie între cultura filozofică personală a lui Marx, adică între curentele filozofice și marii filozofi pe care Marx i-a studiat și originile sau părțile constitutive ale materialismului istoric, și se cade în greșeala de a reduce filozofia care ar fi la baza materialismului istoric la unul sau altul dintre aceste sisteme. Desigur este interesant (și necesar) să se cerceteze și să se aprofundeze elementele culturii filozofice a lui Marx, dar ținînd seama că *partea esențială a materialismului istoric nu este nici spinozismul, nici hegelianismul, nici materiaslismul francez*, ci tocmai ceea ce nu era cuprins decît doar în germene în toate aceste curente și pe care Marx l-a dezvoltat, sau acele elemente pe care Marx le-a lăsat pentru a fi dezvoltate; *partea esențială a marxismului este depășirea vechii filozofii și chiar a modului de a concepe filozofia*, și aceasta este necesar să se demonstreze și să se dezvolte în mod sistematic. *În plan teoretic marxismul nu se confundă și nu se reduce la nici o altă filozofie: el este original nu numai în măsura în care depășește filozofia anterioară,ci, mai ales, în măsura în care deschide o cale complet nouă, care reînnoiește în întregime modul de a concepe filozofia*"[5].

Aceeași idee este reluată în sublinierea că: ,,... diferitele elemente de spinozism, de feuerbachism, de hegelianism, de materialism francez etc. nu sînt deloc părțile esențiale ale filozofiei praxisului și nici aceasta nu se reduce la ele, ci ceea ce interesează mai mult e tocmai depășirea vechilor filozofii, noua sinteză sau elementele unei noi sinteze, noul mod de a concepe filozofia, ale cărei elemente se află în aforisme sau sînt risipite în scrierile întemeietorului filozofiei praxisului, pe care trebuie tocmai să le triem și să le dezvoltăm în mod coerent"[6].

Filozofia marxistă reprezintă așadar pentru A. Gramsci o nouă sinteză filozofică, ce nu se rezumă la elementele filozofiei anterioare, care au pregătit doar istoric apariția noii filozofii. *Originalitatea marxismului* constă în *particularitățile acestei sinteze*. Pentru Gramsci este o certitudine afirmată constant în *Caiete din închisoare* că sinteza pe care o constituie filozofia marxistă este *altceva decît materialismul premarxist, fie el și combinat cu dialectica*. La textele menționate anterior, deosebit de clare în acest sens, trebuie adăugat și următorul, în care el subliniază că unii adepți ai marxismului ,,... au plecat de la supoziția dogmatică că materialismul istoric nu e altceva decît materialismul tradițional puțin revăzut și corectat (corectat de «dialectică», care a fost în felul acesta acceptată ca un capitol al logicii formale, și nu ca și cum ar fi ea însăși o logică, adică o teorie a cunoașterii)"[7]. Cu alte cuvinte filozofia marxistă nu este materialismul premarxist plus dialectica hegeliană, adică nu este un rezultat al eliminării din materialismul tradițional a trăsăturilor sale mecaniciste și al înlocuirii lor cu dialectica extrasă din filozofia hegeliană și transplantată aici.

Gramsci descoperă originalitatea sintezei pe care o întruchipează filozofia marxistă în faptul că ea *depășește sinteza speculativă dintre materie și spirit*, că *întemeiază un nou tip de monism*. El arată că filozofia marxistă își pune aceeași problemă ca și filozofia hegeliană, aceea de a depăși limitele materialismului

[2] *Ibidem*, p. 76.
[3] *Ibidem*, p. 73 (subl. ns.).
[4] *Ibidem*.
[5] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 1, 1975, p. 432—433 (subl. ns.).
[6] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 125.
[7] *Ibidem*, p. 118.

și spiritualismului de pînă atunci, care reduceau existența fie la materie, fie la spirit. La o analiză mai atentă se observă că, întrucît materialismul nu putea să dezvăluie în mod real verigile de trecere de la materie la spirit, iar idealismul pe acelea de la spirit la materie, aceste curente erau, de fapt, inconsecvent moniste. Spre deosebire de filozofia hegeliană care nu reușește să ofere un răspuns radical nou problemei pe care și-a pus-o, menținîndu-se în aceeași matcă a idealismului tradițional, filozofia marxistă creează o nouă sinteză pe baza rezolvării ei consecvente și în acest fel elaborează un nou monism. Gramsci notează că Hegel „a unit dialectic aceste două momente ale gîndirii, materialismul și spiritualismul, dar sinteza a fost «un om care umblă cu capul în jos». Continuatorii lui Hegel au distrus această unitate și s-au întors la sistemele materialiste, pe de o parte, și la cele spiritualiste, pe de alta. Filozofia praxisului, prin întemeietorul ei, a retrăit toată această experiență — Hegel, Feuerbach materialismul francez — pentru a reconstrui sinteza unității dialectice : «omul care umblă pe picioare»" [8]. Important în aceste rînduri este relevarea ideii că Marx reia aceeași problemă filozofică, a sintezei între materialism și idealism, reușind spre deosebire de Hegel să construiască sinteza pe temeiuri cognitive, la acest aspect referindu-se metafora „omului care umblă pe picioare".

Temeiul cognitiv pe care se bazează sinteza elaborată de filozofia marxistă nu este un principiu monist tradițional, materialist sau idealist, ci *unul fundamental nou, acela al activității umane care transformă materia, realitatea naturală, sau altfel spus este acela al practicii social-istorice*. Întrebîndu-se asupra modului în care trebuie conceput monismul filozofiei marxiste, Gramsci scria că acesta nu este : „Nici monismul materialist, nici cel idealist, nici «materia», nici «spiritul», în mod evident, ci «*materialismul istoric*», adică activitatea concretă a omului (istoria), adică aplicată la o anumită „materie" organizată (forțe materiale de producție), la «natura» transformată de om. Filozofia *actului* (praxis), dar nu a «actului pur» ci a actului «impur», real în sensul profund al cuvîntului"[9]. Cu alte cuvinte *principiul monist al filozofiei marxiste este cel al acțiunii societății asupra naturii, de transformare a ei, obiectivat în procesul istoric care reprezintă* — cum notează Gramsci la rescrierea ideii în alt caiet — *„identitatea contrariilor", adică unitatea indisolubilă, organică a unor elemente materiale cu altele spirituale.*

Considerarea praxisului uman drept principiu monist al filozofiei marxiste înseamnă a considera orice concepție asupra existenței ca un produs al istoriei umane adică al gradului de deschidere, de cuprindere de către practica socială a realității naturale. *Obiectul filozofiei nu este materia sau spiritul ca realități transcendentale, imuabile, ci o materie și un spirit așa cum sînt descoperite de mijloacele practice și teoretice determinate ale societății în procesul acțiunii sale variate îndreptate spre transformarea realității.* Practica social-istorică este veriga (puntea) de trecere dintre materie și spirit, terenul comunicării și unității lor indisolubile, *existența socială constituind o realitate material-spirituală.* Tocmai de aceea, praxisul uman, înțeles în complexitatea sa impură, pentru a folosi expresia lui Gramsci, permite dezvăluirea dialecticii materiei, afirmarea cu certitudine a existenței unei dialectici a materiei.

Subliniind specificul filozofiei marxiste, Gramsci scrie semnificativ : „S-a omis că într-o expresie foarte comună (materialismul istoric — R.F.) trebuie să punem accentul pe al doilea termen : «istoric» și nu pe primul de origine metafizică. Filozofia praxisului e istorismul absolut, gîndirea devenită absolut încorporată în lume și terestră, un umanism absolut al istoriei. În această direcție trebuie explorat filonul noii concepții despre lume"[10]. Reține atenția în aceste rînduri sublinierea faptului că filozofia monistă încorporează, prin intermediul practicii sociale și a procesului istoric, gîndirea în realitate, spre deosebire de multiplele curente și interpretări filozofice care, considerînd-o exterioară existenței, o opun acesteia. Rezultă astfel că, *pentru Gramsci, denumirea de materialism istoric exprimă adecvat originalitatea specifică a filozofiei marxiste, viziunea sa nouă asupra realității și asupra filozofiei.*

Denumirea de materialism istoric se referă la caracterul dialectic al filozofiei moniste, care înseamnă în primul rînd a considera societatea ca o componentă fundamentală a realității, a existenței, înseamnă a o concepe pe aceasta pe baza acțiunii transformatoare a societății. Expresia de materiaism istoric nu desemnează aplicarea materialismului dialectic la societate, așa cum dogmatismul a încetățenit termenul în deceniul al patrulea al secolului nostru, schimbîndu-i accepția inițială, ci indică *particularitatea filozofiei marxiste de a fi dialectică în temeiul unui nou sistem de referință, cel al procesului uman, al procesului istoric uman.*

---

[8] *Ibidem*, p. 79.

[9] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 1, p. 455.

[10] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 125—126.

Interpretarea gramsciană a filozofiei marxiste se sprijină pe descifrarea unor idei din *Sfînta familie* și din *Teze despre Feuerbach*. Astfel el notează : ,,În pasajul asupra «materialismului francez în secolul al XVIII-lea» («Sfînta familie») e destul de bine și de clar arătată geneza filozofiei praxisului : ea e «materialismul» perfecționat prin efortul filozofiei speculative însăși și care a fuzionat cu umanismul. E adevărat că, prin aceste perfecționări, din vechiul materialism nu rămîne decît realismul filozofic"[11]. Pasajul din *Sfînta familie* la care se referă Gramsci este următorul : ,,Ea (metafizica — nota ns., R.F.) va fi învinsă pentru totdeauna de acel *materialism* care a fost dus la perfecțiune prin activitatea *speculației* însăși și care coincide cu *umanismul*[12]. Trebuie precizat că prin materialismul perfecționat de filozofia speculativă Marx înțelege noul materialism, cel istoric, care pentru prima oară include latura activă, transformatoare a realității — monopolizată pînă atunci și interpretată speculativ de spiritualism — , prin încorporarea activității umane, a practicii sociale în realitate, prin dezvăluirea rolului transformator al societății, al istoriei asupra existenței. Deosebit de semnificativă este în acest sens remarca lui Marx, din cea de-a 10-a teză despre Feuerbach, că ,,punctul de vedere al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat"[13].

Trebuie,totodată, observat că materialismul istoric coincide cu teoria umanului, a omenirii socializate, a realizării umanizării societății, în acest sens fiind luat termenul de umanism în textul anterior citat din *Sfînta familie*.

Referindu-se la faptul că particularitatea fundamentală a filozofiei marxiste trebuie înțeleasă într-un mod nou, ca un nou sistem de referință, Gramsci scrie : ,,Funcția și semnificația dialecticii pot fi înțelese în ceea ce au ele mai fundamental doar dacă filozofia praxisului e concepută ca o filozofie integrală și originală, ce deschide o fază nouă în istorie și în dezvoltarea mondială a gîndirii prin faptul că depășește atît idealismul cît și materialismul tradițional, expresii ale vechii societăți (și depășindu-le înglobează în ea elementele lor vitale). *Dacă filozofia praxisului nu e gîndită decît subordonată altei filozofii, nu se poate concepe noua dialectică, în care se realizează și-și găsește expresia tocmai această depășire*"[14].

Dialectica, particularitate fundamentală a filozofiei marxiste, este pentru Gramsci, în mod evident, nu cea hegeliană, ci una *nouă*, în care procesul practicii sociale, al istoriei umane constituie terenul elaborării și dezvoltării cunoașterii filozofice. În acest sens trebuie înțeleasă și remarca lui Gramsci că ,,scindată de teoria istoriei și a politicii, filozofia nu poate fi decît metafizică, în timp ce *marea cucerire a istoriei moderne, reprezentată de filozofia praxisului, e tocmai istoricizarea concretă a filozofiei și identificarea ei cu istoria*"[15].

În lumina celor arătate se poate afirma că denumirea filozofiei marxiste cu apelativul de filozofie a praxisului nu a fost determinată la Gramsci de factori istorici circumstanțiali (cenzura fascistă a regimului de închisoare), ci exprimă specificul ei de a se întemeia pe un nou principiu monist, cel al *praxisului*, care este o relație de mediație dialectică între societate și natură, relație de mare complexitate întrucît articulează unitar procesul cognitiv-experimental cu cel de dominare, de transformare a naturii, precum și cu procesul social-politic și cultural prin care societatea își reglează propria sa existență. În fond, *praxisul* nu este altceva decît *procesul complex și divers prin care societatea își autoproduce existența*.

Din această viziune se degajă și *concepția nouă asupra filozofiei ca istoricitate*. Gramsci notează în acest sens : ,,A gîndi o afirmație filozofică ca adevărată într-o perioadă anumită a istoriei, adică *a o gîndi ca expresie necesară și de nedespărțit de o acțiune istorică determinată, de un praxis determinat*, dar depășită și «anihilată» în perioada următoare, fără a cădea totuși în scepticism și în relativism moral și ideologic, adică *a concepe filozofia ca istoricitate*, e o operație mentală anevoioasă și grea"[16]. Cu alte cuvinte, adevărurile filozofice fiind indisolubil legate de o formă determinată a praxisului nu sînt extraistorice, ci au caracter istoric. Opoziția dintre caracterul științific și cel istoric în elaborarea adevărului, susținută în deceniul anterior de L. Althusser, este artificială și eronată, avînd ca premisă ideea greșită că procesul cognitiv ar fi extraistoric. Expresia istoricității adevărurilor științifice este, printre altele, caracterul lor relativ și parțial pe scara procesului cognitiv.

Noua dialectică ce are în centrul ei praxisul, procesul istoric, este la Gramsci instrumentul demonstrării materialității și obiectivității realității, a caracterului nou materialist al filozofiei marxiste.

---

[11] *Ibidem*, p. 62.

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 140.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 7. ed.a II-a, București, Edit. politică. 1962, p. 3,

[14] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 101 subl. ns.)

[15] *Ibidem*, p. 102 (subl. ns.)

[16] *Ibidem*, (subl. ns.).

Astfel, în timp ce materialismul metafizic pleacă în afirmarea materialității de la ideea că ea este *un dat exterior, transcendent societății*, ce se impune acesteia, Gramsci consideră că materialitatea poate fi demonstrată numai pe baza practicii sociale, a procesului istoric, deci numai incluzînd societatea ca parte componentă a realității propriu-zise, surprinzînd rolul ei de subiect ce acționează asupra celorlalte domenii ale ei. *Deosebirea este esențială, deoarece în primul caz materia și materialitatea sînt afirmate total în afara mediației dintre om și natură, ceea ce face ca ele să nu fie în fond demonstrabile și să aibă caracterul unor aserțiuni de tip teologic, în timp ce în al doilea caz susținerea ideii materialității se bazează pe praxis ca mediație între om și natură, ceea ce o face demonstrabilă, îi imprimă caracter istoric.* Materialitatea existenței se dezvăluie omului numai prin intermediul activității, al practicii sociale de transformare a naturii și nu poate să fie demonstrată în afara relației determinate dintre societate și natură. Gramsci scrie în acest sens că : ,,Formularea lui Engels după care materialitatea lumii «este dovedită... printr-o dezvoltare îndelungată și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii » ar trebui analizată și precizată. Prin știință se înțelege activitatea teoretică sau activitatea practică — experimentală a savanților, sau sinteza celor două activități? S-ar putea spune că *în ceea ce realizează activitatea experimentală a savantului există procesul unitar tipic al realului, care constituie primul model de mediație dialectică între om și natură, celula istorică elementară prin care omul, intrînd în raport cu natura prin intermediul tehnologiei, o cunoaște și o domină*... Experiența științifică e prima celulă a noii metode de producție, a noii forme de unire activă a omului cu natura"[17]. Orice postulare a materialității existenței fără a avea ca sistem de referință acțiunea societății asupra naturii, rolul societății de subiect în raport cu natura, dobîndește inevitabil un caracter metafizic, extraistoric și transcendental.

Gramsci relevă unitatea dintre istoria umană și cea a naturii ca teren al manifestării unității dintre dialectica socială și aceea a naturii, sugerînd direcția în care trebuie căutat răspunsul privind *existența sau inexistența unei dialectici a naturii*. Referindu-se la cartea lui Lukács *Istoria și conștiința de clasă*, în care sfera dialecticii era restrînsă la aceea a istoriei umane, Gramsci notează : ,,Poate să nu aibă dreptate și poate să aibă. Dacă afirmația lui presupune un dualism om-natură, nu are dreptate, căci cade într-o concepție despre natură proprie religiei și filozofiei greco-creștine și proprie chiar idealismului care în realitate nu izbutește să unifice și să pună în raport omul și natura decît în vorbe. Dar dacă istoria omenirii trebuie concepută și ca o istorie a naturii (chiar dacă numai prin intermediul istoriei științei), cum poate fi detașată dialectica de natură?"[18]. Într-adevăr, istoria omenirii este posibilă ca proces al transformării naturii datorită faptului că practica socială, dialectica ei pot folosi dialectica naturii, ceea ce nu ar fi de conceput dacă cele două tipuri ale dialecticii nu ar avea unele trăsături identice.

În temeiul aceluiași sistem de referință, al aceluiași unghi de vedere, Gramsci critică pretenția metafizicii idealiste și materialiste de a vorbi în numele unei obiectivități extraistorice și extraumane, a unei obiectivități care ar exista independent de om, de practica socială, de procesul istoric. Ce ar putea să însemne un ,,punct de vedere al cosmosului în sine", cine ar putea să decidă asupra unei asemenea obiectivități? se întreba cu totală îndreptățire Gramsci. Consecvent tezei că numai practica socială și procesul istoric pot să demonstreze materialitatea și obiectivitatea realității Gramsci notează : ,,Obiectiv înseamnă întotdeauna « obiectiv din punct de vedere uman », ceea ce corespunde exact cu « obiectiv din punct de vedere istoric », altfel spus « obiectiv » ar însemna în mod «universal subiectiv »". Iar în continuare Gramsci subliniază :,,Conceptul de «obiectiv » al materialismului metafizic pare că vrea să însemne o obiectivitate care există și în afară de om, dar cînd afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism. Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, și obiectivitatea e o devenire etc." [19].

Acest mod de a pune problema caracterului obiectiv al realității a șocat și i-a atras lui Gramsci reprosul de idealism, constituind, totodată, probabil, cauza ocolirii acestui text, a nevalorificării contribuției gramsciene la dezvoltarea filozofiei marxiste.

Reprosul nu este însă întemeiat, chiar dacă textul lui Gramsci este într-o măsură insuficient de univoc și poate da naștere la o *interpretare* echivocă. Astfel, Gramsci pleacă de la ideea că *procesul cunoașterii*, fie el propriu filozofiei sau diferitelor ramuri de științe, *este o raportare a subiectului uman la existență*, la realitate, exprimă rezultatele obținute prin intermediul acestei raportări. Toate *cunoștințele* despre realitate sînt *produsul relației* prin care subiectul uman își apropie spiritual și

[17] *Ibidem*, p. 111—112 (subl. ns.).

[18] *Ibidem*, p. 113—114.

[19] *Ibidem*, p. 111.

practic natura Nu se ştie nimic şi nu se poate şti *nimic în afara acestei relaţii*. Este evident o aserţiune tautologică a spune că a şti înseamnă a şti din punct de vedere uman, că datele, rezultatele variate ale procesului cunoaşterii sînt în funcţie directă de existenţa genului uman şi de istoria umană. Însăşi forma cristalizării acestor cunoştinţe — adică structurile abstracte, conceptele, simbolurile, limbajele de la cel natural la cele formalizate — este dependentă de om, de facultăţile sale.

De aceea Gramsci are dreptate să sublinieze că obiectivitatea cunoştinţelor este elaborată în dependenţă de om şi nu de cosmosul în sine, că este o obiectivitate din punct de vedere uman, că ea este un rezultat al activităţii umane, un produs istoric, că ea este o devenire. Aria şi profunzimea datelor privind caracterul obiectiv al realităţii se schimbă în indisolubilă legătură cu deschiderea practicii sociale, cu inserţia ei în dialectica naturii, ceea ce evidenţiază caracterul istoric al obiectivităţii, constituirea ei într-o procesualitate istorică.

Toate acestea nu înseamnă însă în nici un fel negarea primordialităţii genetice a naturii în raport cu existenţa societăţii, a omului. Gramsci acceptă această concluzie prin însuşi faptul că materialitatea şi obiectivitatea existenţei sînt demonstrate de dezvoltarea filozofiei şi a ştiinţelor, care au pus în evidenţă concluzia amintită.

O anumită ambiguitate rezultă din textul gramscian deoarece nu se precizează ideea ca, dincolo de problema obiectivităţii, care aparţine procesului cunoaşterii şi deci este indisolubil legată de prezenţa omului, există o independenţă ontică a realităţii în raport cu omul sau, pentru a folosi chiar cuvintele lui Gramsci din altă însemnare, că există ,,ceva real dincolo de aceste cunoştinţe'' [20].

Concepţia lui Gramsci în problema obiectivităţii realităţii se deosebeşte esenţial de aceea care consideră că adevărurile obiective sînt independente de om. Astfel, Lenin scrie în *Materialism şi empiriocriticism*: ,,A fi materialist înseamnă a recunoaşte adevărul obiectiv pe care ni-l furnizează organele noastre senzoriale. A recunoaşte adevărul obiectiv, adică adevărul care nu depinde de om şi de omenire, înseamnă a recunoaşte într-un fel sau altul adevărul absolut'' [21]. Dacă primul enunţ al acestei text admite că obiectivitatea este în funcţie de existenţa omului, întrucît este dezvăluită de organele sale senzoriale — ceea ce este adecvat numai în parte, deoarece adevărurile obiective de profunzime nu pot fi descoperite decît prin intermediul abstracţiilor —, cel de-al doilea enunţ îl contrazice pe primul, potrivit căruia nu există adevăr obiectiv care să nu depindă de procesul cognitiv desfăşurat de subiectul uman. În afara omului nu există adevăruri, ci doar suportul lor real. Recunoaşterea rolului practicii ca temei al stabilirii obiectivităţii realităţii, al elaborării adevărurilor obiective confirmă odată mai mult cele arătate mai sus.

După opinia lui Gramsci *criteriul obiectivităţii* nu constă în a fi independent de existenţa umană, ci în a fi ,,*universal subiectiv*''; criteriul acesta vizează *o cunoaştere cu valoare universală, confirmată şi viabilă universal*, care se impune societăţii într-un stadiu determinat al procesului istoric: ,,Omul cunoaşte obiectiv întrucît cunoaşterea sa e reală pentru tot genul uman unificat sub raport *istoric* într-un sistem cultural unitar'' [22]. Criteriul ,,universal subiectiv'' se referă la cunoaşterea reală, la acea cunoaştere care reprezintă instrumentul transformării realităţii, la cunoaşterea ştiinţifică. Prin ,,universal subiectiv'' trebuie înţeles deci *subiectivitatea capabilă să se obiectiveze*, cunoaşterea care poate să se materializeze, să se întruchipeze material în realitate. ,,Pînă acum, scrie Gramsci — ştiinţa experimentală ne-a oferit terenul pe care o astfel de unitate culturală a atins maximum de extindere; ea a fost elementul de cunoaştere care a contribuit cel mai mult la unificarea «spiritului», la a-l face să devină mai universal; ea e subiectivitatea cea mai obiectuată şi concret universalizată'' [23].

Viziunea gramsciană asupra materialităţii şi obiectivităţii realităţii duce în mod firesc la o modalitate specifică de a concepe materia din punct de vedere filozofic. Astfel, spre deosebire de definiţia lui Lenin, care consideră că ,,materia e categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă dată omului în senzaţiile lui, fotografiată, oglindită de senzaţiile noastre şi existentă independent de ele'' [24], — definiţie tipică pentru interpretarea materiei ca dat exterior ce se impune omului şi a cărei deficienţă rezultă printre altele din faptul că structura materiei nu este şi nu poate fi dată în senzaţiile omului —, Gramsci conturează conceptul filozofic de materie pe baza faptului că reprezintă *obiectul acţiunii sociale*, al practicii sociale, al procesului istoric. ,,E evident — nota Gramsci — că pentru filozofia praxisului, «materia» nu trebuie luată în sensul care rezultă din ştiinţele naturii (fizică, chimie, mecanică etc. şi aceste sensuri înre-

[22] *Ibidem*, p. 59.

[21] V.I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, ed.a III-a, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 126.

[22] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 111.

[23] *Ibidem*.

[24] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, p. 122—123.

gistrate și studiate în dezvoltarea lor istorică), nici în sensurile care rezultă din diferitele metafizici materialiste. *Diferitele proprietăți fizice (chimice, mecanice etc.) ale materiei, are în totalitatea or alcătuiesc materia însăși* (dacă nu cădem într-o concepție a noumenului de tip kantian) *sînt luate în considerație, dar numai în măsura în care devin « element economic » productiv. Materia nu trebuie deci considerată ca atare, ci ca organizată social și istoric pentru producție și, prin urmare, științele naturii trebuie considerate în esență ca o categorie istorică, ca un raport uman.* Ansamblul proprietăților oricărui tip de materialitate a fost oare întotdeauna același? Istoria științelor tehnice ne dovedește că nu " [25]. Acest mod de a concepe materia reprezintă o *inversare radicală de optică*, cea gramsciană avînd ca sistem de referință praxisul, acțiunea practicii sociale de pe o treaptă determinată a istoriei asupra unui obiect economic, a unui obiect organizat pentru producție. Materia nu mai este definită ca o realitate exterioară societății, omului, ci ca un obiect asupra căruia societatea, omul, acționează în mod determinat de-a lungul istoriei umane. Ea nu mai este definită numai ca obiect de contemplare, ci și ca obiect al acțiunii, materialismul istoric integrînd astfel ceea ce Marx a numit latura activă a existenței.

Trebuie remarcat, în sfîrșit, că Gramsci se delimitează radical de interpretarea materialist-mecanicistă a conștiinței. Spre deosebire de teza că existența socială este independentă de conștiința socială, el tratează conștiința cu deplin temei ca o componentă indisolubilă și obligatorie a existenței societății, a activității umane. Fără a insista pe larg aici asupra contribuției gramsciene la acest aspect al gîndirii marxiste, voi aminti doar că teza independenței existenței sociale de conștiința socială este eronată deoarece ignoră, de pildă, faptul că nu poate exista economie fără cultură, întrucît pe de o parte mijloacele de producție sînt create pe baza cunoașterii, iar pe de altă parte ele sînt puse în funcție de forța de muncă numai ca urmare a instruirii sale adecvate.

Cu deplină îndreptățire scrie Gramsci că nu poate exista ,,economie fără cultură, activitate practică fără inteligență și viceversa" [26], pentru ca în altă parte să releve că ,,... nu este adevărat că marxismul « separă » structura de suprastructuri cînd, dimpotrivă, concepe dezvoltarea lor ca fiind intim legată și, în mod necesar, interrelativă și reciprocă" [27].

Din toate acestea se poate observa felul în care Gramsci dezvăluie originalitatea specifică a filozofiei marxiste prin urmărirea consecventă a liniilor directoare ce se degajă din principiul său monist. El critică chiar și limbajul încetățenit de varianta materialist-metafizică, cerînd revenirea la limbajul lui Marx care exprimă adecvat particularitățile concepției sale filozofice.

În lumina analizei pe care o face ideilor originale ale filozofiei marxiste, Gramsci ajunge la concluzia, pe deplin justificată, că sarcina primordială a filozofiei marxiste în secolul nostru continuă să fie aceea fixată de Marx în *Tezele despre Feuerbach*, a elaborării unei noi sinteze culturale filozofice. El arată astfel că în secolul al XX-lea continuă să se reproducă încă ,,poziția reciproc unilaterală, criticată în prima teză asupra lui Feuerbach, a materialismului și idealismului și ca și atunci — cu toate că ne aflăm într-un moment superior — e necesară sinteza într-un moment de dezvoltare superioară a filozofiei praxisului" [28].

Gramsci pledează pentru ideea că filozofia marxistă își este suficientă ei însăși pentru elaborarea și dezvoltarea unui aparat conceptual specific. Filozofia praxisului — scrie Gramsci — ,,*conține în ea toate elementele fundamentale pentru a construi nu numai o concepție despre lume totală, o filozofie și o teorie totală a științelor naturii, ci și pentru a da viață unei organizații practice integrale a societății, adică pentru a deveni o civilizație totală și integrală*" [29].

Meritul lui Gramsci în istoria filozofiei marxiste este cu atît mai mare cu cît el a descifrat originalitatea acesteia numai pe baza unora dintre operele lui Marx, altele deosebit de importante în această privință, ca *Manuscrise economico-filozofice din 1844* și *Ideologia germană*, nefiindu-i accesibile. Se știe că tocmai în aceste lucrări există texte de referință fundamentale pentru a înțelege noua sinteză filozofică elaborată de Marx. Pe baza unor texte relativ restrînse, Gramsci a surprins *logica* filozofiei marxiste, a sistemului ei de referință (principiului ei monist), ceea ce i-a permis să facă deosebire între elementele originale noi și altele de inerție în opera lui Marx și Engels. Prin aceasta Gramsci aduce o contribuție importantă la dezvoltarea operei întreprinse de Marx de *a construi o nouă sinteză filozofică și culturală*.

---

[25] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 126 (subl. ns).

[26] *Ibidem*, p. 55.

[27] Antonio Gramsci, *Scrieri alese*, București, Edit. Univers, 1973, p. 200.

[28] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 84.

[29] *Ibidem*, p. 123 (subl. ns.)

ANTONIO GRAMSCI: INEPUIZABILITATEA FILOZOFIEI PRAXISULUI

DE

ANDREI SILARD

Studiile și lucrările monografice apărute cu o frecvență crescîndă în ultimii ani, mai ales în Italia și Franța, consacrate activității teoretico-practice a lui Gramsci s-au axat în special pe descifrarea valențelor de actualitate ale activității și concepției sale politice. Dar activitatea politică desfășurată de Gramsci nu poate fi disociată de concepțiile sale filozofice[1], însăși substanța scrierilor gramsciene fiind determinată de înglobarea creatoare a realității în teoria elaborată tocmai în vederea transformării revoluționare a acestei realități. Miezul întregii concepții social-politice gramsciene îl constituie strînsa legătură pe care o stabilește între filozofie, istorie și politică. În viziunea lui Gramsci, filozofia praxisului* este o filozofie care se identifică cu istoria în măsura în care ea *reflectă* istoria, dar și pentru că își aduce contribuția la *formarea* ei și, în acest caz, se identifică cu politica **. Denumirea de ,,filozofia praxisului'' sintetizează pentru Gramsci tocmai acest specific al noii concepții *integrale* despre lume: *reflectarea* veridică a realității și contribuția *creatoare* la *modificarea* acesteia, adică strînsa aderare la *procesul istoric* de devenire a societăților.

★

Pentru Gramsci, opera inițiată de Marx și Engels nu este un discurs definitiv asupra evoluției societății omenești, un set de reguli și dogme absolute, în afara spațiului și timpului; originalitatea filozofiei praxisului — care ,,conține în ea toate elementele fundamentale pentru a *construi* nu numai o concepție despre lume, *totală* și *integrală*, o filozofie și o teorie totală a *științelor naturii*, ci și pentru a da viață unei organizații practice *integrale* a societății, adică pentru a deveni *o civilizație totală și integrală*''[2] — rezidă în noua concepție despre filozofia însăși și în maturitatea cu care ea admite ca însăși premisă a existenței și viabilității sale inevitabila istoricitate a unor concepte și legi. Filozofia praxisului înțeleasă ca o *sinteză* și *depășire*, ca o totalizare, ca o concepție integrală bazată pe unitatea *organică* și dialectică a celor trei componente ale sale este istorie și ,,pătrunderea inteligenței în istorie'' [3] în măsura în care ea unește și face coerente elementele existenței sale, leagă între ele diferite manifestări evenimențiale sau organizează forțele active ale acestei istorii. Această filozofie, care vine să afirme că *orice realitate este istorică*, în perpetuă devenire, se elaborează în jurul factorilor în permanentă evoluție, urmînd atît transformările elementelor fundamentale (structura), cît și ale celor derivate (suprastructura), fiind un seismograf sensibil în urmărirea sistematică a procesului istoric. Esența însăși a filozofiei praxisului se opune concepțiilor care preconizează dezvoltări sociale liniare sau de tip naturalist, confirmînd — chiar pe exemplul concepțiilor despre lume care s-au succedat în decursul timpului — că procesele istorice sînt guvernate de legi dialectice ale dezvoltării. Această filo-

---

[1] Gramsci însuși considera că adevărata filozofie a fiecărui om este cuprinsă în întregime în conduita sa, în politica sa; a acționa conform unei filozofii înseamnă întotdeauna a acționa politic (vezi Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 24—25).

* Expresie utilizată de Gramsci în locul termenului de ,,marxism'' sau ,,filozofie marxistă'' (vezi Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 28).

** În detaliu despre identitatea filozofie-istorie-politică: A. Gramsci, *op. cit.*, p. 41; D. Grisoni, R. Maggiori, *Lire Gramsci*, Paris, Editions Universitaires, 1973, p. 154, 237—238; A. Silard, *Concepția despre istorie în opera lui Antonio Gramsci*, în ,,Revista de istorie'', nr. 2, 1978, p. 305).

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 123 (subl. ns.).

[3] Într-un remarcabil articol *(Marx al nostru)* publicat în tinerețe în ,,Il Grido del Popolo'' (din 4 mai 1918), Gramsci sublinia meritul istoric al lui Marx: ,,Marx a fost un gigant, acțiunea sa a fost fecundă ... nu pentru că el a extras din imaginația sa o viziune originală a istoriei, ci pentru că tot ce nu era decît fragmentar, neterminat ... a devenit la el *maturitate, sistem, conștientizare* ... Marx este ... un moment individual al (acestei) căutări seculare ... pe care o întreprinde umanitatea *pentru a deveni conștientă de existența și de devenirea sa, pentru a descoperi ritmul misterios al istoriei și a risipi acest mister*, pentru a fi mai puternică în momentul gîndirii și acțiunii. Marx este pătrunderea inteligenței în istoria umanității, este ascensiunea conștiinței ... '' (Antonio Gramsci, *Écrits Politiques*, I, Paris, Ed. Gallimard, 1974, p. 145, subl. ns.).

zofie se concepe ea însăși ca o fază de tranziție a gîndirii, deci în mod istoric, și această trăsătură distinctivă ,,se vede nu numai implicit din întregul ei sistem, ci apare explicit în cunoscuta teză după care dezvoltarea istorică se va caracteriza la un moment dat prin trecerea de la domnia necesității la cea a libertății"[4]. Însăși dinamica internă a istoriei, reflectată în filozofia praxisului, este determinată de lupta pentru depășirea contradicțiilor sociale și, din acest punct de vedere, istoria apare ca teren al ,,eliberării" omului , adică de trecere de la ,,necesitate" la ,,libertate".

Existența unei dinamici interne a istoriei este relevată de conștientizarea contradicțiilor sociale într-un sistem filozofic care-și propune sarcina de a schimba lumea prin ,,praxis", adică prin politică, într-un sens revoluționar. Gramsci revine în permanență la principiul acestei dinamici, care cimentează legătura filozofie-istorie-politică și în cadrul căreia se dezvoltă funcțiile negative și pozitive ale procesului istoric, ritmul însuși al înnoirii social-istorice. Descoperind și risipind ,,ritmul misterios al istoriei", identificîndu-se cu ,,istorismul absolut"[5], filozofia praxisului ,,e o filozofie eliberată (sau care încearcă să se elibereze) de toate elementele ideologice unilaterale și fanatice, *este conștiința deplină a contradicțiilor* în care filozoful însuși, individ sau întreg grup social, nu numai că înțelege contradicțiile, dar *se constituie el însuși ca un element al contradicției, ridică acest element la rangul de principiu de cunoaștere* și, ca urmare, de acțiune"[6].

★

Întreaga argumentație gramsciană privind ,,originalitatea", ,,unitatea" și ,,integralitatea" filozofiei praxisului are ca premisă metodologică și ca finalitate teoretico-practică evidențierea ,,importanței și semnificației dialecticii" care este ,,*doctrină a cunoașterii și substanță medulară a istoriografiei și a științei politicii*"[7]. Specificul noii dialectici, proprii filozofiei praxisului, rezultă din legătura organică filozofie-istorie-politică, adică din concepția integrală despre realitate. Orice fisură strecurată în această legătură reduce dialectica ,,la rangul de subspecie a logicii formale, scolastică elementară"[8].

Noul mod de a concepe dialectica, — care este încorporată în substanța filozofiei — ,,depășește atît idealismul cît și materialismul tradițional, expresii ale vechii societăți (și depășindu-le înglobează în ea elementele lor vitale)"[9] și oferă posibilitatea unor noi sinteze filozofice în procesul dezvoltării realului. *Inepuizabilitatea filozofiei praxisului* derivă din noul conținut al dialecticii ca metodă integrală de analiză a realității. Eliberată de idealism și metafizică, introducînd legile ,,universale", *generale* în cadrul procesului global de devenire, filozofia praxisului oferă posibilitatea (și reclamă ca o necesitate) efectuarea unor sinteze noi în funcție de schimbările petrecute în realitatea înconjurătoare. Ea exclude totodată orice construcții a priori, metafizice, mecanice ale realității. Viitorul conturat de filozofia praxisului nu conține nici o schemă fatalistă, nici o previzibilitate mecanicistă (în sensul legilor naturii); viitorul conturat de această teorie este tendențial-probabilistic, delimitînd doar direcțiile principale de acțiune. Pietrificarea acestei teorii în clișee și scheme dogmatice o condamnă la sterilitate, negîndu-i însăși esența și îndepărtînd momentul atingerii scopului urmărit de filozofia praxisului.

Dialectica imanentă filozofiei praxisului a demonstrat că o idee — oricît de înaintată — se realizează în practică nu în măsura în care ea este logic coerentă cu o schemă prestabilită sau cu adevărul ,,pur" (care însă nu există decît ca program, ca scop etic al oamenilor), ci în măsura în care ea își găsește în realitatea economică justificarea, instrumentele care-i permit afirmarea. Sinteza efectuată de Marx și Engels nu înseamnă o epuizare *totală* a moștenirii filozofiei clasice germane, nu este ,,un cerc istoric închis de acum înainte, în care acțiunea de absorbție a părții vitale din gîndirea hegeliană s-a terminat odată pentru totdeauna"[10], ci un proces istoric complex, atît pe plan economic, cît și pe cel suprastructural, care în dialectica sa imanentă creează șanse pentru noi sinteze, depășiri și înnoiri.

★

Premisele metodologice gramsciene sînt fidele însăși esenței filozofiei praxisului, adică unei permanente identificări (reciproce) a elementelor cuplului *teorie-practică*, criteriu care rezultă din — și presupune — conceperea dezvoltării sociale ca un proces de descifrare și soluționare a contradicțiilor. Activitatea de identificare urmează un dublu sens: cel al elaborării ,,pe o practică determinată" a teoriei ,,care, coincizînd și identificîndu-se cu elementele hotărîtoare ale practicii înseși, să grăbească procesul istoric în act" și cel al organizării — ,,dată fiind o anume poziție

[4] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 85.
[5] *Ibidem*, p. 125.
[6] *Ibidem*, p. 86 (subl. ns.).
[7] *Ibidem*, p. 101 (subl. ns.).
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 84.

teoretică" — a elementului practic „indispensabil pentru punerea ei în lucru" [11]. Această identitate teorie-practică nu devine *efectivă* decît odată cu *conștientizarea* oamenilor și aderarea lor *în fapt* la o viziune superioară asupra lumii.

În acest context, trebuie remarcat că Gramsci considera că „valoarea istorică a unei filozofii poate fi «calculată» după eficacitatea «practică» pe care ea a cucerit-o ...", căci „dacă e adevărat că *orice filozofie e expresia unei societăți*, ea ar trebui să acționeze asupra acelei societăți, să determine unele efecte, pozitive sau negative; *gradul în care ea acționează e tocmai gradul însemnătății sale istorice*, dovada că ea nu e o «elucubrație» individuală, ci un «fapt istoric»" [12]. Tocmai datorită acestor caracteristici fundamentale filozofia praxisului nu este numai *receptivă* (ceea ce în mod strict ar implica simpla *reflectare* a existenței excluzînd în cele din urmă inserțiunea imediată a omului, a teoriei, a voinței umane în istorie, deci și motorul progresului social) și *coordonatoare* (ceea ce cuplat cu primul termen înseamnă o *ordonare*, *adeseori pasivă*, a gîndirii indivizilor), ci mai ales *creatoare*, termen ce trebuie „înțeles în sensul «relativ» al unei gîndiri ce modifică modul de a simți al unui cît mai mare număr de oameni, și deci modifică însăși realitatea, ce nu poate fi gîndită fără acest număr mare. Creatoare, de asemenea, în sensul că ea ne învață că *nu se poate concepe o «realitate» ce ar exista prin sine, în sine și pentru sine, ci într-un raport istoric cu oamenii care o modifică etc.*" [13].

Astfel, în concepția gramsciană, una dintre problemele fundamentale care asigură esența și inepuizabilitatea filozofiei praxisului rezidă tocmai în evitarea ierarhizărilor elementelor cuplului dialectic teorie-practică, adică a *dominării* uneia dintre aceste categorii asupra celeilalte. Această poziție a generat lupta necruțătoare pe planul ideilor dusă de Gramsci atît împotriva epigonilor hegelieni (cum era B. Croce în Italia) care, în virtutea unui primat absolut atribuit teoriei în cunoaștere și acțiune socială, o detașau de nevoile practicii, cît și împotriva concepțiilor metafizice ale unor gînditori ce pretindeau că restabilesc „ortodoxia" marxistă și care susțineau și aplicau teza antiștiințifică și vulgară a „teoriei ca servantă a practicii".

Efectuînd o analiză critică a „istoriei culturii moderne ulterioară activității întemeietorilor filozofiei praxisului" [14], Gramsci a ajuns la convingerea că deformările mecaniciste, materialist-vulgare au fost generate de sarcina vitală a noii filozofii: „educația maselor populare, a căror cultură era de tip medieval" [15]. În acest scop elementele vitale ale filozofiei praxisului au fost simplificate și reduse la formele cele mai eficace de combatere a rămășițelor conștiinței precapitaliste a maselor populare. Degenerările ulterioare au fost rezultatul confruntărilor în lupta pentru „restabilirea" purității filozofiei praxisului, pentru „ortodoxie". Din analiza gramsciană rezultă că sensul expresiei „ortodoxie" implică existența unor indivizi sau grupuri de indivizi *auto-erijați* în apărători fideli ai purității filozofiei praxisului și care își arogă singuri dreptul de a „excomunica" pe „eretici", adică de a-i împărți pe cei ce se proclamă adepți ai filozofiei praxisului în „fideli" și „eretici". Prin aceasta Gramsci respingea orice fel de monocentrism în gîndirea și acțiunea politică, orice monopol asupra adevărului și dreptului de a-i decreta pe alții „neortodocși". Din analiza gramsciană rezultă fără echivoc că toate încercările — unele cu succese vremelnice pe plan politic, — de „restaurare" a „purității" filozofiei praxisului au însemnat, în cele din urmă, eliminarea arbitrară a tuturor faptelor care nu se încadrau într-o schemă teoretică prestabilită. Aderînd strîns la realitate în vederea schimbării ei într-un sens revoluționar, filozofia praxisului are încorporată în esența sa capacitatea de auto-regenerare, fiind cert faptul că ea „n-are nevoie de proptele eterogene; ea însăși e atît de puternică și fertilă în adevăruri noi, încît lumea veche recurge la ea pentru a-și completa arsenalul cu armele cele mai moderne și mai eficace" [16].

★

Întreaga luptă dusă de Gramsci pentru a demonstra *în teoria și practica revoluționară inepuizabilitatea filozofiei praxisului* este strîns legată de afirmarea necesității acțiunilor simultane — pe plan politic, ideologic și cultural — pe care trebuie să le întreprindă un partid revoluționar pentru cucerirea unei noi direcții hegemonice (de conducere morală și intelectuală) în societate. Acțiunile politice, ideologice economice și culturale constituie componente ale luptei *unitare* pentru o înnoire socială radicală, pentru demonstrarea, înaintea unui număr cît mai mare de oameni, a necesității unei „reformări morale și intelectuale a societății". Absolutizarea numai a uneia dintre laturile constitutive ale filozofiei praxisului conduce nu numai la deformări pe plan teoretic (adică la diferite nuanțe de idealism sau materialism metafizic) dar și la aberații social-

[11] *Ibidem*, p. 57.
[12] *Ibidem*, p. 43 (subl. ns.).
[13] *Ibidem*, p. 43 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*, p. 74.
[15] *Ibidem*, p. 76.
[16] *Ibidem*, p. 124.

politice, care pot lua înfățișarea economismului, blanquismului etc. Integralitatea filozofiei praxisului și concordanța dintre teorie și practică își demonstrează importanța mai ales „în anumite momente istorice, așa-numite de tranziție, adică atunci cînd mișcarea de transformare e mai rapidă" [17], cînd inconsistențele teoriei sau ignorarea realităților pot avea consecințe fatale pentru întreaga mișcare.

Problema fundamentală rezidă, aici, în înțelegerea concordanței dintre posibilități, proiecte și necesitate. Ea este strîns legată de considerarea filozofiei praxisului drept „istorism absolut", afirmație gramsciană care a suscitat polemici dintre cele mai violente. Filozofia praxisului este istorism în măsura în care, reflectînd istoria oamenilor reali, ea este capabilă de a deveni normă de viață, călăuza unor acțiuni colective ce acționează asupra realității în direcția modificării acesteia. În această perspectivă, oamenii nu sînt numai *produsul* istoriei, captivii trecutului sau simple marionete ghidate de legi economice, ci și *creatorii istoriei* într-o realitate dialectică, care nu poate fi definită decît prin prezența umană, căci realul este și ceea ce oamenii transformă prin acțiuni și proiecte, prin decizii, speranțe, hotărîre și luptă. Fiind rezultatul întrepătrunderii organice dintre gîndire și acțiune și urmînd dialectica acestui cuplu, filozofia praxisului — ca o concepție integrală despre lume — implică înțelegerea raportului dialectic oameni—natură, a transformării acestuia prin acțiuni reciproce [18].

Datorită inseparabilității dialecticii naturii de cea a omului, *materia* nu poate fi socotită ca atare, ci ca rezultatul praxisului social, fiind un *produs al istoriei, al relației om-lumea înconjurătoare*. Materia *devine* o realitate istorică, fiind rezultatul activității umane; „obiectivitatea" materiei nu poate fi demonstrată decît prin praxisul avînd drept scop transformarea ei. Însăși definirea materiei nu se poate face decît în cîmpul praxisului uman, a raporturilor sociale de producție și de schimb, și nu printr-o categorie filozofică abstractă care desemnează o realitate a priori și autonomă, situată în afara omului. Critica materialismului metafizic care considera ca o condiție prestabilită existența unei materii „extraumane" și „extra-istorice", nu înseamnă — subliniază Gramsci — situarea gîndirii înaintea realității (poziție idealistă); Gramsci se referă la un „neant istoric" și nu la un „neant absolut" (adică la un incognoscibil absolut) în sensul „ noumenului" kantian. În concepția sa nu există nici un fel de agnosticism: „necunoscutul" nu este „incognoscibilul", ci „încă necunoscutul" care va putea fi cîndva cunoscut atunci cînd instrumentele tehnice și „intelectuale ale oamenilor vor fi mai perfecte, adică în momentul cînd se vor schimba, în sensul unui progres, condițiile sociale și tehnice ale omenirii" [19].

Această poziție dialectică este strîns corelată cu caracterul istoric al cunoașterii: materia este cunoscută prin relevarea de către praxisul uman a unor fenomene ce sînt explicate în procesul spiraloid infinit al cunoașterii, praxis în cadrul căruia materia este transformată în „element economic" productiv pe măsură ce se dezvoltă instrumentele de cercetare și verificare [20]. Astfel, problema materiei nu poate fi pusă într-un cadru extrauman, din moment ce tocmai activitatea practică concretă conduce la transformarea sa. „Materia nu trebuie deci considerată ca atare, ci ca organizată social și istoric pentru producție și, prin urmare, științele naturii trebuie considerate în esență ca o categorie istorică, ca un raport uman" [21]. În cadrul acestui proces de cunoaștere adevărul absolut este cuprins într-o succesiune de adevăruri relative, provizorii, rezultate dintr-un lanț de analize și sinteze, de salturi și depășiri, proces strîns legat de activitatea umană concretă, căci „noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, *și obiectivitatea e o devenire* etc." [22]. Din întreaga argumentație prezentată, rezultă că Gramsci a respins concepția metafizică despre „obiectivitatea în sine", cu caracter „extra-istoric", adică independentă de activitatea teoretico-practică a oamenilor. Obiectivitatea apare astfel ca punct de convergență al rezultatelor multiplelor interogări și cercetări teoretico-practice ale oamenilor, verificate de praxis: nici o „dată" nu devine „obiectivă", nici o ipoteză sau teorie nu poate fi calificată ca adevărată decît în măsura în care și-au cîștigat acest statut prin praxisul uman. Obiectivitatea este întotdeauna legată de prezența umană (de activitatea gnoseologică și productivă) adică de activitatea „universal-subiectivă" [23].

---

[17] *Ibidem*, p. 57.

[18] Gramsci considera că delimitarea strictă a „societății oamenilor" de „societatea lucrurilor" (natura) conduce la un strict determinism și la o ciuntire a imaginii generale despre istorie și aspirațiile umane într-un moment istoric dat. El pledează pentru elaborarea unei doctrine „în care toate aceste raporturi să fie active și în mișcare" (*Ibidem*, p. 49).

[19] *Ibidem*, p. 59—60.

[20] *Ibidem*, p. 126.

[21] *Ibidem*, p. 126.

[22] *Ibidem*, p. 111, (subl. ns.).

[23] Demonstrarea obiectivității reclamă o apelare la istorie, la oameni; din această cauză „obiectiv înseamnă întotdeauna « obiectiv din punct de vedere uman », ceea ce corespunde

Căci fără om, ,,cine va decide asupra unei asemenea obiectivități? Cine se va putea plasa în această speță de « punct de vedere al cosmosului în sine » și ce va însemna un atare punct de vedere?" [24].

Pentru Gramsci este încă un prilej de a reaminti părerea lui Marx potrivit căreia filozofia praxisului este moștenitoarea idealismului german care, prin Hegel, a avut marele merit de a admite crearea, prin muncă, a omului de către sine însuși și de a respinge cunoașterea metafizică concepută ca o simplă ,,activitate receptoare". După o lungă perioadă de materialism metafizic apăsător, idealismul german a restabilit valența creatoare a subiectivității, redînd omului primatul plenitudinii sale, dar identificîndu-l, totodată, cu ,,conștiința în sine", cu gîndirea (rațiunea) pură, cu activitatea spirituală umană. Pe acest om care ,,umbla cu capul în jos" l-a făcut Marx să ,,umble pe picioare" și nu pe omul ,,receptor" al materialismului metafizic[25]. A fi materialist — pe linia imperativelor filozofiei praxisului — nu înseamnă o repetare (necritică) a propoziției privind primatul ,,absolut" al materiei (ceea ce converge spre o obiectivitate ,,extra-umană"), nici o resemnare la admiterea existenței unui real ,,independent de conștiința noastră", ci o luptă continuă pentru transformarea realității care, din momentul apariției speciei umane, nu poate fi privită decît ca produs și teren al activității teoretico-practice a oamenilor reali inserați în procesul productiv. ,,Filozofia praxisului derivă, fără îndoială, din concepția imanentistă a realității, dar numai în măsura în care aceasta e epurată de orice aromă speculativă și *e redusă la istorie pură*, sau la istoricitate, sau la umanism pur" și privită prin ansamblul ,,raporturilor sociale în cadrul cărora se mișcă și acționează oameni reali, ca un ansamblu de condiții obiective ce pot și trebuie să fie studiate după metodele « filozofiei » și nu ale « speculației »" [26].

Ca sinteză și depășire, filozofia praxisului reține ,,realismul " materialist pe care-l istoricizează și concepția subiectivă asupra realității, pe care o conduce însă pe terenul activității umane concrete. Deci, din idealismul hegelian, care a avut meritul de a-l pune pe om (prin ,,spirit") în centrul oricărei activități *gnoseologice*, filozofia praxisului reține tendința anti-metafizică a imanentismului și mișcarea de reorientare pe care o imprimă materialismului. Gramsci situează lupta pentru depășirea imanentismului speculativ în domeniul *gnoseologic*, în măsura în care concepția subiectivă a realului corelată cu imanentismul generează o subiectivitate istorică, adică raportată la un conținut social concret și la un om real, situat într-un loc determinat în cadrul raporturilor de producție.

Gramsci nu afirmă nicăieri că realitatea este omul, sau gîndirea (conștiința) sau ,,spiritul"; el însă afirmă cu vigoare că examinarea unei ,,realități" care nu ar fi ,,imanentă", care ar fi deci implicit ,transcendentă" (în termeni ,,umani") nu poate avea decît un sens mistic. Filozofia praxisului este un imanentism, deoarece principiul de explicare a realității nu este căutat *într-un cadru extra*-istoric (materialist sau idealist), ci în activitatea omului care se creează prin crearea istoriei. Afirmarea importanței activității teoretico-practice umane înseamnă în primul rînd o revendicare în termeni istorici (umani) a oricărei realități și respingerea implicită a oricărui principiu ,,absolut" al cărui fenomen ar fi tocmai realitatea, întrucît însăși activitatea umană se exercită asupra unei realități ,,obiective" fără de care praxisul nu ar avea un teren de existență. Filozofia praxisului este imanentism în măsura în care ea este un ,,umanism absolut", adică este istorie creată, aparținînd oamenilor socialmente uniți și inserați în procesul creator de transformare-umanizare a naturii.*

★

Inepuizabilitatea filozofiei praxisului este astfel asigurată de capacitatea ei de a se explica din punct de vedere istoric, de umanismul intrinsec noii concepții despre lume. Fundamentul însuși al istorismului gramscian îl constituie interpretarea conceptului de ,,natură umană": omul este un proces, un produs, dar și motor al dezvoltării istorice, o devenire solidară în orice moment cu întregul trecut, o luptă permanentă pentru cucerirea treptată a propriei identități. Natura omului nu este, deci, definită printr-o ,,condiție umană" generică, predeterminată, nici prin ,,omul în general", abstract și metafizic, ci istoric, adică prin reflectarea capacității umane de a se concepe în raporturi sociale dialectice și de a deveni forța care modifică realitatea istorică. În acest context, identificarea filozofiei praxisului cu istorismul absolut apare mai clară din punct de vedere logic: atunci cînd cuprinde masele, cînd devine ,,forță materială", filozofia se realizează în practică prin politică, identificîndu-se cu istoria care este în curs de realizare.

---

exact cu « obiectiv din punct de vedere istoric », altfel spus « obiectiv » ar însemna în mod « universal subiectiv »" (*Ibidem*, p. 111).

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, p. 79.

[26] *Ibidem*, p. 82.

* Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 82, 111, 125—127; D. Grisoni, R. Maggiori, *op. cit.*, p. 206—207, 216; A. Silard, *La philosophie de l'histoire dans l'œuvre d'Antonio Gramsci*, în ,,Revue Roumaine d'Histoire", nr. 3, 1978, p. 483, 500—508.

În cadrul acestei dialectici, individualitatea fiecărui om exclude existența în istorie a ,,condițiilor asemănătoare", fiecare om fiind el însuși creatorul și purtătorul ,,condițiilor asemănătoare", iar orice acțiune istorică ,,este rezultatul unor voințe diferite, cu diverse grade de intensitate, de conștiință, de omogenitate în raport cu întregul complex al voinței colective" [27]. Noțiunea de ,,voință colectivă" [28] care apare frecvent în scrierile gramsciene desemnează ,,conștiința activă a necesității istorice".

Singurul monism admis de Gramsci este cel al ,,identității contrariilor în actul istoric concret", adică activitatea umană concretă care include istoria, dar și proiectul uman. Refuzînd soluțiile transcendentale (materialist-metafizice sau idealiste), Gramsci reliefează și antiteza dintre filozofia praxisului și religie : refuzul oricărui ,,troc" dintre viața terestră și ,,cea de apoi", larga deschidere spre lumea faptelor și ideilor (și nu justificarea structurilor sociale perimate), unitatea organică dintre conducători și conduși, perspectiva civilizației integrale, adică crearea condițiilor ,,care să permită din punct de vedere politic un progres intelectual al maselor" [29]. Noțiunea de ,,spirit" desemnează în textele gramsciene activitatea teoretică a oamenilor (gîndirea, conștiința și proiectele lor), care are drept scop transformarea materiei potrivit reprezentării pe care o posedă oamenii despre ea. Această unitate dialectică a contrariilor posedă ea însăși capacitatea de adaptare la înnoiri, de participare activă la transformarea socială.

,,Totul este politic", scrie Gramsci, iar ,,filozofia luată în sine e istorie în act, adică viața însăși" [30]. Premisă și concluzie a demersului filozofic gramscian, această aserțiune conduce la o consecință importantă : realizarea unității ,,genului uman", a unei ,,obiectivități" cu caracter universal, nu poate avea loc decît ,,într-un sistem cultural unitar", adică odată cu dispariția contradicțiilor care subminează societatea umană și a tuturor condițiilor de alienare a oamenilor. Astfel, lupta pentru libertate, pentru unificarea istorică a genului uman (,,lupta pentru unificarea culturală a omenirii" [31]) este în cele din urmă o luptă pentru obiectivitate, pentru ,,o societate umană" (,,umanitate socializată").

[27] *Ibidem*, p. 57.

[28] Voința colectivă se sprijină pe cea individuală, deși, aparent, fiecare individ este lipsit de forța necesară pentru efectuarea unor schimbări sociale : ,,Faptul acesta e adevărat pînă la un punct. Căci fiecare individ se poate asocia cu toți cei ce doresc aceeași schimbare .. ... și să obțină o schimbare mult mai radicală decît cea care i se păruse posibilă la prima vedere" (*Ibidem*, p. 49).

[29] *Ibidem*, p. 30.

[30] *Ibidem*, p. 52.

[31] *Ibidem*, p. 111.

DIMENSIUNEA ONTOLOGICĂ A ETICULUI ÎN CERCETĂRILE LUI GRAMSCI

DE

NICULAE BELLU

,,Fundamentul științific al unei morale a materialismului istoric e de căutat, mi se pare, în afirmația că «societatea nu-și propune sarcini pentru a căror rezolvare nu există deja condiții de realizare». Dacă condițiile există, «rezolvarea sarcinilor *devine* "datorie", "voința" *devine* liberă»" (G r a m s c i)[1].

Gramsci nu și-a găsit timp, în tragica criză de condiție a închisorii, pentru o descifrare metodică a fenomenului etic. Dar problema este pusă și atît de activ prezentă în toate cercetările și elaborările sale, încît numai dificultățile teoretice inerente unui decupaj interpretativ la obiect pot explica, alături de o anumită inerție, slabul interes manifestat față de această constantă etică, cu totul sem-

[1] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 90.

nificativă pentru distingerea și definirea originalității contribuției gramsciene la dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste.

1. ABORDAREA PROBLEMEI

În cercetările sale, Gramsci pleacă relativ simultan de la interogațiile practicii, cristalizate în trebuințe, scopuri, aspirații, idealuri și de la premisele teoretice care anticipează soluții posibile în vederea explicării, înțelegerii și satisfacerii acestora, raportîndu-se atît la componentele practicii, cît și la cele ale teoriei, ca derivînd fiecare din inter-acțiunea lor reciprocă, purtînd fiecare grăuntele viu și rodul acestei inter-acțiuni cu termenul opus. E o unitate contradictorie, care explică *mecanismul creativității* în istorie. Dar *creativitatea istorică* nu este uniformă, ci se diferențiează după tipul relațiilor de producție care definesc o epocă, oameni și condiții relativ sau aparent accidentale. Natura acestei unități contradictorii: teorie (filozofie)-practică urmează a fi, așadar, observată în mișcarea ei istorică, în evoluția și dezvoltarea ei, pentru a căpăta o reprezentare cît mai adecvată a *mecanismului creativității*, dacă îi incumbă filozofiei să-l pună în lumină în concretitudinea și efectivitatea lui istorică actuală, deci nu numai ca o explicație contemplativ-rațională a trecutului și prezentului, hotar nedepășit și principiu privilegiat al întregii filozofii pre-marxiste.

Gramsci propune următoarea periodizare privind istoria receptării filozofice a mecanismului creativității, dar implicînd aici ideea că „receptarea filozofică" este în esență *direct proporțională* cu intensitatea, ritmul și efectivitatea acestui mecanism în chiar mersul spontan al istoriei reale; intensitate, ritm care-i atribuie o efectivitate sensibil-concretă la nivelul vieții empirice, un lanț de efecte, schimbări, transformări, înnoiri apte să-i dezvăluie prezența, altfel ascunsă.

1. „Pînă la filozofia clasică germană, filozofia a fost concepută ca o activitate receptivă sau cel mult ordonatoare, adică a fost concepută ca o cunoaștere a unui mecanism ce funcționează obiectiv, în afara omului" [2].

2. „Filozofia clasică germană a introdus conceptul de « creativitate » a gîndirii, dar în sens idealist și speculativ" [3].

3. „Filozofia praxisului a determinat gîndirea să facă un pas înainte, pe baza filozofiei clasice germane, evitînd orice tendință spre solipsism, « istoricizînd » gîndirea întrucît și-o asumă ca concepție despre lume, ca « bun simț » răspîndit într-un număr cît mai mare de oameni (și o atare difuziune nu ar fi de conceput fără raționalitatea și istoricitatea acestei concepții) și răspîndit astfel încît să se poată converti în normă activă de conduită" [4].

Pasul înainte al filozofiei praxis-ului constă, așadar, în această *istoricizare* a gîndirii întrucît este „concepția despre lume"; întrucît implică — întotdeauna — un conținut istoric determinat, un stadiu al dezvoltării subiectului istoric, un mod al raportării acestuia la împrejurări și al valorizării lor astfel *istoric* și *critic* diferențiate. Va fi de observat că relevant în centrarea asupra istoricității gîndirii practic-empirice este plasticitatea acesteia, derivînd din chiar natura instituirii stadiilor sale succesive, care se neagă și se depășesc în procesul dezvoltării. Tocmai această gîndire istoricizată, întrucît se critică și se depășește în spontaneitatea ființării ei este desemnată ca „bun simț", Gramsci surprinzînd aici un sens conceptual mai puțin pus în lumină al limbajului vieții cotidiene și anume: „depășirea pasiunilor animalice și elementare prin conceperea necesității lor (explicare/înțelegere rațională — *Nic. B.*), ceea ce dă acțiunii noastre o orientare conștientă (cum punea în lumină încă Spinoza — *Nic. B.*). Acesta e simburele sănătos al simțului comun, ceea ce într-adevăr s-ar putea numi bun simț..." [5]. Simburele sănătos al simțului comun, luat la rîndul său în istoricitatea lui, căci „nu există numai un simț comun, unul și același, căci și el e produsul unei deveniri istorice" [6], înăuntrul căreia deveniri „bunul simț" (simburele sănătos al simțului comun) este conștiința sa critică spontană, întrucît se diferențiază de simțul comun și i se opune, ajungînd astfel să coincidă — prin natura acestui demers — cu sensul însuși al filozofiei. „Filozofia e critica și depășirea religiei și a simțului comun și în acest sens ea coincide cu « bunul simț », care se opune simțului comun" [7]. Este o coliziune, aici, într-un cîmp al alternativelor, adus în conul de lumină îndată ce gîndirea este receptată în starea ei genuină, nedenaturată, deci concretă: ca raportare la lume, la situații de viață reale și contradictorii, care produce alternative și solicită judecăți de valoare, preferințe, opțiuni, decizii, sau ezitări și reveniri, toate ca momente constitutive ale faptului de a gîndi nemijlocit, într-un interval de timp concret determinat și solicitînd actul gîndirii să cîntărească și să tranșeze, să judece și să aleagă, convertindu-se — cum spune Gramsci — în „normă activă de conduită".

---

[2] *Ibidem*, p. 42—43.
[3] *Ibidem*, p. 43.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 25.
[6] *Ibidem*, p. 24.
[7] *Ibidem*.

Și, astfel, norma dintîi devine și apare a fi chiar aceea de a gîndi în termeni de „bun simț", deci critic, deci istoric.

În coliziunea cotidiană dintre „bunul simț" și simțul comun, acest cîmp al alternativelor continuu reproduse, opțiunea posibilă pentru gîndire critică și cunoaștere activă convertește gîndirea și cunoașterea în normă de conduită și definește, astfel, *demersul noii filozofii* ca restaurînd — prin istoricizarea gîndirii, abordată astfel ontologic — *coincidența noeticului* și *eticului* în chiar actul gîndirii critice, ca momente complementare de aceleași unități.

Eticul nu este, așadar, nici exterior, nici posterior actului de cunoaștere; cunoașterea se instituie ca o creație întrucît descifrează o enigmă, necunoscutul, și se realizează prin mijlocirea unui demers generat de *raportul* unui subiect (istoric determinat) cu situațiile de viață concrete ale epocii (decurgînd înainte de toate din relațiile de producție și de schimb), demers continuat de gîndirea care îl concepe și orientează, dar potențat chiar pe acest parcurs, iar apoi experimentat și finalizat, pus în valoare, transformat în inițiativă și creație originală, în energie istorică (forță motrice) prin activitatea oamenilor, cînd prozaică, de acumulare, cînd poetică și revoluționară, deschizînd noi direcții ale dezvoltării și emancipării umane.

Creativitatea filozofiei este, astfel, în același timp indicatorul caracterului ei istoric, deci critic și social determinat, dar totodată și al *substanței etice* pe care istoricitatea critică a problematicii umane i-o transferă și inoculează.

Acest transfer de substanță etică din cîmpul existențial, cu inerențele sale empirice și totodată aspirative, în orizontul interogativ și evaluator al filozofiei asigură unitatea problematică, numai aparent pierdută, dintre cele două nivele polare ale actului de gîndire, îi atribuie filozofiei o dimensiune etică ineluctabilă, fie și negată sau pusă în paranteze, de unde și vocația de a se converti *în normă activă de conduită*, ca moment al eticului în forma sa cea mai imediată și vizibilă. Se instituie, astfel, o comuniune, însă numai aparent liniară, transparentă, căci este funcție de natura unei epoci, respectiv de conținutul concret al relațiilor umane de producție, de schimb, de conviețuire și comunicare, gradul în care acest transfer dinspre *rațiunea practică* spre *rațiunea teoretică* nu este denaturat și în care orizontului practic nu i se substituie unul imaginar, fantastic, supramundan, dereglînd prin acțiune inversă sensurile și mutilînd înțelesurile; însăși practica vieții empirice își pierde în acest amestec indescifrabil de real și imaginar, rolul său prospectiv genuin în procesul cunoașterii. Încît, abia o relativă dezvoltare și demarcare a contururilor fenomenale ale unei epoci, dar cu deosebire apariția unei stări a societății înăuntrul căreia natura complexă a relațiilor sociale parcurge un proces de ordonare și de clarificare corespunzătoare a diferențelor și contradicțiilor, poate să dreneze căile acestui transfer, să-i redea forța și autenticitatea, ca indice al unui alt moment al istoriei, cînd deci gîndirea însăși ca practică existențială începe să străpungă asediul iluzionării și imaginarului, în căutarea rațiunilor care o legitimează.

Așa apare o practică economică care-și gîndește anticipat strategia demersurilor pe care le întreprinde (deși încă pe segmente separate și într-o perspectivă limitată, sub semnul spontaneității), își calculează eficiența posibilă, ba chiar și — parțial — dificultățile inerente, riscurile. După cum își gîndește, în marginile aceleiași segmentări, *valoarea specifică a investițiilor de însușiri umane*, cum ar fi: disciplinarea actului de muncă și adaptarea lui la ritmurile procesului tehnologic de fabrică, care schimbă radical însăși materia și înțelesul existențial al muncii; sacralizarea posesiei de capital; divinizarea contractului, cinstea contractuală, ca formă desăvîrșită, de aceea sfîntă, a calității relațiilor; iscusința în fructificarea maximală (stoarcerea fără scrupule) a forței de muncă, alături de cumpătarea și sobrietatea (filistină) în viața privată (de familie), toate acestea descoperite ca *rațiuni* ineluctabile (esențial și prioritar practice) ale acțiunii eficiente și sanctificate ca atare.

În *rațiunea practică* cunoașterea supune aceluiași unic examen *condițiile de posibilitate subiectiv-obiective*, psiho-volitive și material-instrumentale ale acțiunii, încît ține de dinamismul ei interior, ca și de ponderea pe care o deține, ca rațiune practică-eficientă, în existența empirică a unei epoci, ține — deci — de energia ei creatoare măsura în care filozofia elaborată a unei epoci este **însămînțată de ea**, îi poartă rodul, lucrează asupra notelor sale originale, diferențiindu-le, reliefîndu-le și ridicîndu-le la conceptul lor, dîndu-i astfel conturul propriu, pe care-l face accesibil cunoașterii ca gînd care se autocunoaște, se dezvăluie și se exprimă drept ceea ce este și tinde să fie. Nu ne prezentăm — va fi spus Marx — ca doctrinari pretinzînd că spunem lumii ce trebuie să facă; nu facem decît să arătăm ceea ce lumea este pe cale să întreprindă, sensul a ceea ce inițiază și dezvoltă de fapt. Rădăcina comună a practicii și a filozofiei, iar înăuntrul acestora: rădăcina comună a cunoașterii și a opțiunii, a judecății de existență și a celei de valoare, este, astfel, *acțiunea*, structura activității umane, supusă unei analitici diferențiate: sincretică la nivelul nemijlocirii și spontaneității practicii; cu minuție și progresiv diferențiată după structuri și

note specifice, ca particularități complementare, în orizontul investigației filozofice, dar vizînd — astfel — în ultimă instanță istorică o cunoaștere eficientă, în esență istoric partizană, abilitată să lucreze — ca rațiune elaborată — la continua refacere a lumii, în opoziție cu mersul orb, arbitrar și convulsiv, al spontaneității rudimentare.

Convertirea filozofiei (ca ,,bun simț") în normă activă de conduită, cum întrevedea Gramsci, și — astfel — integrarea filozofiei ca un moment activ, necesar, ca un moment teoretic (filozofic, ,,bun simț") al *lucrării practicii asupra sa însăși*, devine în sine, în această întoarcere, în același timp pragmatic și etic (moral), dar și *vital* totodată sub ambele ipostaze.

Eticul se difuzează — astfel — cu evidente diferențieri de intensitate, în întreaga profunzime a demersului filozofic, reducînd la irelevanță și dogmatism etichetarea ca idealistă (idealism subiectiv) a recunoașterii acestei *unități a termenilor polari în interacțiune*. Unitate (a termenilor polari în interacțiune) cu atît mai pregnantă, cu cît dezvoltarea istorică modernă și contemporană amplifică — prin gradul ridicat al cunoașterii științifice și al aptitudinii previzionale corespunzătoare, prin expansiunea rolului care revine claselor de oameni ai muncii în guvernarea societății — funcția dimensiunii etice atît în orizontul ,,bunului simț" ,,al unui număr cît mai mare de oameni", situație care ,,modifică însăși realitatea" (Gramsci), cît și în cercetările cele mai elevate ale elaborărilor filozofice, cărora le revine să anticipeze prin proiecțiile lor ipotezele de lucru ale demersului uman în curs de emancipare istorică revoluționară.

Notă. Cu privire la prezumția de idealism în cazul recunoașterii stării de *difuziune a eticului în întreaga substanță vie a demersului filozofic*, s-ar putea mai curînd observa că abia o asemenea abordare consecvent istorică (istorism absolut-Gramsci), îngăduie filozofiei praxis-ului să depășească orice transcendentalism, ancorîndu-se de fiecare dată în solul problematic concret și mereu contradictoriu al practicii, sol încărcat de dileme și supra-determinat de succesiunea opțiunilor umane, cînd judecățile de existență se împletesc prin chiar natura lor cu judecățile de valoare, situația de fapt cu evaluarea ei utilitară, iar aceasta cu trebuințe, aspirații și proiecții de perspectivă pe o scară mereu mai nuanțat diversificată a valorilor, încît abia o asemenea înțelegere a condiției obiective ca *universal subiectiv* (Gramsci) poate exprima netrunchiat și nedogmatic *materialitatea procesului existențial*.

,,Nu monismul materialist și nici monismul idealist, ci identitatea contrariilor în actul istoric concret, adică activitatea umană (istorie-spirit) în sens concret și indisolubil legată de o anumită «materie» organizată (istoricizată), de o natură transformată de om. Filozofia actului (praxis, desfășurare), dar nu a actului «pur», ci, dimpotrivă, a actului «impur», real, în sensul cel mai profan și mai pămîntesc al termenului" [8].

Filozofia actului real, prin care omul își determină și definește statutul ființării sale apare a fi tocmai această continuă istoricizare, negare critică și depășire, auto-depășire a condiției sale (,,materie" organizată, istoricizată) și a sa însuși, întrucît își asumă efectul amplificat al acțiunilor sale devenind altul ca sensibilitate, ca trebuințe și aspirații, ca rațiune și aptitudine inventivă, creatoare. Încît, difuziunea intrafilozofică a eticului apare, astfel, ca simetrică cu amplificarea istorică (în deosebi: amplificarea, explozia istorică contemporană) a funcției care revine dimensiunii etice în orizontul ontologic, înăuntrul filozofiei practic-critice cotidiene (,,bun simț").

2. NEXUL CENTRAL AL FILOZOFIEI PRAXISULUI

Teza istoricizării gîndirii se instituie, așadar ca pivotul interogațiilor și ipotezelor de lucru avansate de Gramsci, și anume întrucît abia abordînd gîndirea în istoricitatea ei genuină, și numai cu această condiție, deci ca ,,activitate umană în sens concret și indisolubil legată de o anumită «materie» organizată", poate fi descifrat mecanismul însuși al practicii; gîndirea este ea însăși moment al faptului, căci faptul uman e fapt gîndit și gîndirea este în el, în substanțialitatea și ,,materialitatea" lui, încît fără gînd faptul uman nu poate fi nici în act ca ființînd în sine, nici reprezentat ca atare. Este o restituire, care pune practicul în situația de a putea fi înțeles prin mișcarea propriului său mecanism, în stadiul auto-reglării sale spontane, dar indicînd prin aceasta că ceea ce apare ca particularitate a noii filozofii (a praxis-ului) nu ține de un oarecare arbitrar, de un interes trecător — fie el oricît de elevat, ci de însuși procesul constitutiv al demersului filozofic, el însuși istoric, adică ținînd de natura unei practici istorice determinate, din interogațiile căreia ea se instituie și în mecanismul căreia ea *își deține un loc determinat, potrivit cu* natura, posibilitățile și tendințele acestuia, ca ,,normă activă de conduită": cunoaștere — acțiune conștientă (nu oarbă) în toate ramificațiile ei, critică și autocritică prin cutezanța și amendarea progresivă și creatoare a momentelor ei. Gramsci este pe deplin explicit în acest punct și revine continuu în efortul său

[8] *Ibidem*, p. 62.

de a se delimita și de a elibera filozofia praxisului de orice urmă, cît de vagă a unui materialism mecanicist (obiectiv), căci „aci e nexul central al filozofiei praxisului" („il nesso centrale della filosofia della prassi"). Astfel, descifrînd sensul controverselor dintre „istorie și antiistorie" el scrie: „Ar trebui făcută istoria acestei probleme în toate manifestările ei concrete și semnificative și s-ar descoperi că ea a fost mereu actuală, pentru că în toate timpurile au existat conservatori și iacobini, progresiști și retrograzi. Dar semnificația «teoretică» a acestei discuții constă, mi se pare, în faptul că ea indică punctul de trecere «logic» al oricărei concepții despre lume la morala corespunzătoare ei, al oricărei «contemplații» la «acțiune», al oricărei filozofii la acțiunea politică ce depinde de ea. E punctul în care concepția despre lume, contemplația, filozofia devin «reale», pentru că ele tind să schimbe lumea, să răstoarne practica. Se poate afirma, de asemenea, că aici e nexul central al filozofiei praxisului, punctul în care ea se actualizează, trăiește istoric, adică social, nu numai în creierii unor indivizi, punctul în care ea încetează de a mai fi «arbitrară» și devine necesară-rațională-reală" [9].

Această surprinzătoare descifrare a sensului profund (ascuns) al controversei „istoric-antiistoric" a fost puțin analizată și vor fi cu siguranță bine-venite explorări stăruitoare pentru a extrage și pune în lumină valoarea euristică a tezei astfel avansată și stringenta sa actualitate. Pentru moment, într-o lectură mai curînd simptomală, indicarea „punctului de trecere «logic» al oricărei concepții despre lume la morala corespunzătoare ei" ca exprimînd semnificația teoretică a controversei: istoric-antiistoric, iar de aici ca definînd nexul central al filozofiei praxisului, punctul în care ea se actualizează, adică devine (re-devine) activitate, intră (re-intră) în cotidian ca *necessaria — razionale — reale*, această indicare — așadar — face relevant statutul ontologic și în acest sens „infrastructural" strict existențial al dimensiunii morale nemijlocit practice, ca „bun simț" în coliziunea sa cu „simțul comun" și instituind în această unitate contradictorie acel *necessaria — razionale — reale* fără de care gîndirea însăși (în practica ei spontană de zi cu zi: muncă, procreație, refacerea forței vitale: hrană, odihnă, destindere) apare abstractă, neistoricizată, nu se *actualizează*, este simplă contemplație sterilă, visare neputincioasă, trăire vegetativă, înaptă de imaginație vie ridicată la faptă creatoare și acțiune istorică.

Gramsci inițiază, ca atare, o analitică a „punctului de trecere" de la concepția despre lume la morală, ca de la teorie (un anumit stadiu al teoriei) la practică (la unul din momentele practicii) restituind astfel faptului uman genuin, odată cu momentul cognitiv-proiectiv, dimensiunea sa volitiv-energetică ascunsă, redusă în lungi perioade istorice de stagnare (uneori de involuție) la o ființare minoră (efect și cauză a stagnării), dar lucrînd totuși — într-un cadru istoric-restrîns — ca practică de adaptare la condiții și de adaptare a condițiilor la trebuințele omului, complexe, contradictoriu dinamice, fie și în această elementaritate a lor. Stadiul rudimentar al unor asemenea condiții și încetineala extremă a oricărei dezvoltări duce la o maximă atenuare a polarității dintre concepție despre lume și morală, dintre „bun simț" și „simț comun" înăuntrul mecanismului practicii, ca și între acesta și reflexia secundă, întrucîtva distanțată, critică, asupra convergenței și divergenței dintre momentele practicii, reflexie secundă care instituie premise de generalizare și cunoaștere mai sistematică (teoretică). În schimb, perioadele caracterizate prin tendința de schimbare a stărilor anterioare, aproape indiferent de stimulii reali sau de mobilurile corespunzătoare, dilată și dinamizează acest raport pînă la opoziție și conflict, îndeosebi în condițiile contradicțiilor de interese (de clasă), care marchează întreaga istorie a procesului civilizator.

Încît natura unității contrariilor în această relație (teorie-practică; concepție despre lume -morală; „bun simț" — „simț comun") nu poate fi descifrată decît istoric, istorismul constituind nu numai *nexul* explicativ al trecutului și prezentului, dar și al descifrărilor pe care prezentul le face posibile cu privire la alternativele și opțiunile viitoare, integrînd astfel într-o unitate întotdeauna istoric determinată și de aceea numai istoric inteligibilă momentele polare ale acestei identități.

„Dacă problema de a identifica teoria și practica se pune, ea se pune în acest sens: să construim *pe o practică determinată* (subl. ns. — *Nic.B.*) o teorie care, coincizînd și identificîndu-se cu elementele hotărîtoare ale practicii înseși, să grăbească procesul istoric în act, făcînd practica mai omogenă, mai coerentă, mai eficientă în toate elementele sale, adică potențînd-o la maximum... Iată de ce problema identității teoriei și practicii se pune îndeosebi în anumite momente istorice, așa-numite de tranziție, adică atunci cînd mișcarea de transformare e mai rapidă, cînd într-adevăr forțele practice deslănțuite cer să fie justificate pentru a fi mai eficiente și mai dezvoltate, sau se înmulțesc programele teoretice, care și ele pretind să

[9] *Ibidem*, p. 60.

fie justificate din punct de vedere realist, în măsura în care dovedesc că pot fi asimilate de mișcările practice, care numai astfel devin mai practice și mai reale" [10].

Se instituie, astfel, *o simetrie necesară* între *micro-mecanismul* interior al practicii, care — în spontaneitatea sa — este guvernat de un sistem al trebuințelor, de o conștiință fie ea oricît de imediată și confuză a trebuințelor, și ceea ce s-ar putea numi *macro-mecanismul* practicii, deci practică la scara comunităților și a istoriei, în care ,,conștiința imediată și confuză" tinde să devină mediată și relativ clară, deci elaborată și posedînd întrucîtva conștiința-de-sine a ceea ce îi revine ca entitate numai instrumental distinctă (ca lucrare asupra propriei sale cunoașteri și dezvoltări-de-sine) în ampla mișcare istorică a mecanismului practicii, creatoare în originalitatea marilor sale demersuri abia în această unitate și imanență. Această *simetrie necesară* este evident istoric diferențiată, ținînd de fiecare dată de natura practicii înseși văzută în *micro* și *macro*-mecanismul mișcării sale; diferențiere dilatată și istoric devenită aparentă abia în condițiile în care structuri existențiale mai elementare pregătesc și solicită amplificarea funcțiilor care-i revin momentului teoretic: cum ar fi trecerea de la manufactură la producția manuală de fabrică și apoi la cea mecanizată, sau, simetric, — în planul așezării și organizării vieții comunitare — urbanizarea (organizarea marilor aglomerații), centralizarea, formarea națiunilor moderne, a claselor moderne, statul și generalizarea luptelor de clasă sub forma lor cea mai expres politică (și a războaielor mondiale ca raport de putere dominînd aproape fără excepție și punîndu-și pecetea legilor sale, de război, asupra tuturor celorlalte parcele ale existenței sociale).

Or, dacă abia o *simetrie necesară, istoric diferențiată* este în măsură să exprime ceea ce este propriu naturii obiectului, imanența sa, este evident că — din perspectivă filozofică — demersul momentului teoretic își validează autenticitatea *dacă și numai dacă* se înscrie *dinamic în mișcarea accelerată* a acestui mecanism, care îl înglobează ca un moment al său și a cărui acțiune prospectivă ține — în raționalitatea sa — de gradul în care se obține, pe această cale, o scădere a presiunii ,,arbitrariului", a miopiei și a aventurii istorice iresponsabile după principiul orb: după mine potopul, pe seama ascendenței triadei gramsciene: *necessaria-razionale-reale*. Ceea ce revine la a spune, în termenii lui Gramsci, ,,să construim pe o practică determinată o teorie care, coincizînd și identificîndu-se cu elementele hotărîtoare ale practicii înseși, să grăbească procesul istoric în act, *făcînd practica mai omogenă, mai coerentă, mai eficientă în toate elementele sale*, adică potențînd-o la maximum...". E o imersiune în dinamismul interior istoric instituit al practicii și totodată o extragere la suprafață a tensiunilor și potențialităților acesteia în emergența și instituirea istorică a actului teoretic, această ridicare de la abstract, difuz, nediferențiat la concretul gîndirii care descifrează și instituie repere gîndite, repere indicative și repere apreciative, valori.

Încît, principiul oricărei cunoașteri în disciplinele istorice (sociale) pleacă de la admiterea istoricității practicii înseși ca și a diversificării istorice a momentelor ei interioare genuine, a căror nuclearitate conține, ca germeni nediferențiați, spontaneitatea trebuinței (a nevoii) cuplată cu o cunoaștere a posibilităților (actuale-potențiale) de a o satisface, dar implicînd — în chiar faptul cunoașterii — un moment valorificator: alegere, opțiune, decizie, voință, deci o morală *in nuce*, genuină a oricărui act uman elementar, și — de aici — a tot ceea ce poartă în sine *germenul activității*.

Se conturează, deci, astfel, înțelesul ipotezei gramsciene cu privire la *fundamentul științific al unei morale a materialismului istoric*, nereceptată ca atare și trecută mai curînd sub tăcere în comentariul contemporan.

Fundamentul *științific* al moralei — scrie Gramsci — urmează să fie căutat în teza că ,,societatea nu-și propune sarcini pentru a căror rezolvare nu există deja condiții de realizare". Căci, ,,dacă condițiile există, «rezolvarea sarcinilor *devine* ,,datorie", ,,voința" *devine* liberă». Teza îi aparține inițial lui Marx, care constata că: ,,...omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci la o examinare mai aprofundată se va constata întotdeauna că sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sînt în proces de devenire" [11].

Formularea reprodusă de Gramsci, din memorie, nu diferă ca sens general de înțelesul ei original. Și, totuși, se instituie diferențe notabile, *întîi*: prin contextul problematic în care apare enunțul; *al doilea*: prin dezvoltarea nouă dată de Gramsci, care o localizează într-o sferă particulară a practicii, și anume la morală; *al treilea*: prin perspectiva ontologică pe care o deschide, astfel, asupra momentului moral ca situîndu-se în substanțialitatea stărilor existențiale (infrastructură),

[10] *Ibidem*, p. 57.

[11] *Ibidem*, p. 90; vezi și K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

deschidere implicată dar nu explicată, potențial prezentă dar nu conceptualizată în enunțul lui Marx.

Contextul lui Marx vizează să pună în lumină faptul că ,,modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale" [12]. Acest ,,în genere" pune de fapt între paranteze complexitatea procesului acestei *determinări*, cum și faptul că *modul de producție al vieții materiale* se constituie el însuși ca un sistem de relație obiect-subiect, un sistem determinat de relații active și de interacțiune a celor doi termeni, care fac posibil și real modul de producție al vieții materiale.

În contextul acestei anume demonstrații o asemenea punere între paranteze ține de logica demersului întreprins.

Dar vine și timpul deschiderii parantezelor, cînd prelungita lor menținere, într-o epocă de mare efervescență istorică și de profunde transformări revoluționare, duce la denaturări dogmatice ca semn al rupturii de viață — închisă între paranteze, scleroză spirituală și neputință. Momentul Gramsci este al deschiderii parantezelor. Moment teoretic de cutezanță vizînd o imersiune critică în vastul univers încă necercetat, închis între paranteze, al practicii : mod de producție (și reproducție) al vieții reale, *a cărei materialitate este organizată-istoricizată* (Gramsci) pe parcursul demersului uman practic și ca rezultat al acestuia, demers care nu poate deci fi ignorat fără ca toate celelalte categorii să se golească de orice conținut, altfel spus de orice materialitate.

Încît, a spune cu Marx : ,,Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința" [13], nu înseamnă cîtuși de puțin a imagina o existență *socială practică* lipsită de o conștiință-de-sine (cît de rudimentară), care o face posibilă ca existență *umană practică*, ca inițiativă, voință umană și lucrare practică în limitele istorice ale acesteia, ci numai și anume faptul că formele, originalitatea și varietatea, extinderea gîndirii asupra acestei activități, ca și conștiința ei de sine critică de ansamblu exprimă posibilitățile decurgînd dintr-o structură determinată a existenței sociale, ea însăși ținută în marginile propriei sale închideri înăuntrul acestei interacțiuni. Acțiunea practică, ca și gîndirea care o face posibilă, deci conștiința de sine a oamenilor care acționează, se mișcă, adică evoluează, se dezvoltă în marginile propriilor lor limite, dar în aceste margini realizează în același timp o acumulare de noi posibilități, o dezvoltare a forțelor și mijloacelor de producție, a aptitudinilor de organizare a muncii, de reproducere și extindere a acestora ; toate acestea deschid noi cîmpuri de activitate, conturează noi posibilități, solicită o continuă adecvare corespunzătoare a gîndirii, încurajează disponibilitățile apărute în acest sens producînd astfel modificări la început imperceptibile, cu timpul mai clar conturate și instituindu-se ca valori, norme și reguli noi în chiar spațiul vieții materiale astfel organizată-istoricizată și devenind — la capătul unei serii relativ îndelungate și complexe de asemenea acumulări — baza obiectivată a unor noi contradicții și a unui nou salt posibil în mersul istoriei. Este baza obiectivată a unui nou demers, în-sine **subiectiv** prin ponderea stărilor de conștiință și voință, de aptitudini cîștigate și de energie care îl realizează ; dar **obiectiv** totodată prin fluxul de energie socială istoric acumulată, trebuințe și aspirații umane maturizate decurgînd direct din chiar condițiile vieții materiale.

Cînd Marx, așadar, scrie : ,,De aceea omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva...", ,,că sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sînt în proces de devenire", se indică de fapt — prin aceasta — deplasarea necesară, aici, a problemei spre latura activității subiective, înăuntrul procesului de obiectivare, dar condiționîndu-l și determinîndu-i ritmul, amploarea și gradul de originalitate creatoare a demersului astfel întreprins. Or, prin aceasta este integral implicat *eticul*.

Gramsci pleacă de la aceste premise pentru a găsi *undamentul științific al moralei*, legitimitatea obiectiv-reală, materială a acestui fenomen social, care ține — evident — de suprastructură și de instituțiile acesteia, dar al cărui temei vine din adîncurile profunde ale infrastructurii, ca determinație inerentă a raporturilor umane de producție și de conviețuire socială, ca *condiție elementară* a oricărui tip de acțiune umană, întrucît e umană, a cărui sferă problematică și nuanțare — diversificare interioară a structurilor sale nucleare se modelează simetric, se extinde și se îmbogățește odată cu varietatea activităților umane în procesul de producție și reproducție a vieții reale (materiale), pe care astfel îl condiționează, deși constituie — simultan — matricea sa germinativă și continuu regenerativă.

Mecanismul acestui fundament trebuie supus unei cercetări minuțioase și comparate, la granița unor discipline social-umane azi complex diferențiate și apte — cel puțin

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 8.

[13] *Ibidem*, p. 9.

pînă la un punct — să proiecteze un model ipotetic al istoricității structurii sale. Dar extinderea etică a tezei marxiste a istoricității, ,,istorism absolut" — Gramsci[14], luminează orizonturile unei asemenea cercetări, cu deosebire în epoca contemporană, afectată de incertitudini și confuzii asupra propriei sale moralități, ca și asupra perspectivei umane astfel atinsă de tentația descurajării.

Căci, schimbarea contextului problematic al tezei: ,,societatea nu-și propune sarcini pentru a căror rezolvare nu există deja condiții de realizare" corespunde — simetric — unei schimbări de perspectivă teoretică.

Contextul lui Marx este subordonat, după cum s-a putut reține, unei descifrări a naturii interacțiunilor *obiective* ale dezvoltării istorice ,,în genere", fără oprirea — fie și sumară — asupra obiectivării însăși, care ar fi solicitat o inevitabilă istoricizare, consemnarea diferențelor istorice care apar în dispoziția acestor interacțiuni (înăuntrul procesului de obiectivare).

Contextul propus de Gramsci modifică, însă, tocmai în acest punct modul de abordare. El focalizează întreaga problemă asupra obiectivării și chiar prin aceasta istoricizează, actualizează; dezvoltarea istorică ,,în genere" este voalată prin centrarea asupra interacțiunilor în mecanismul intern al obiectivării istoricizate, contemporaneizate, la temeiul căreia apare acțiunea subiectului, momentul subiectului ca dimensiune energetică, volitiv-creativă a procesului de obiectivare văzut în mișcarea rutinară, greu perceptibilă, a devenirii sale. Obiectivarea pare a fi, astfel, surprinsă în starea ei neîncheiată, nu ține de un trecut care urmează a fi explicat-înțeles, ci de un prezent fandînd mai departe, dincolo de el, surprins în efervescența nașterii și constituirii sale, ca stadiu nu *constituit* ci *constituant*, cînd însăși mișcarea acestei deveniri, trecerea sa din posibilitate abstractă în densitatea vie a realului ține de modul de raportare nemijlocită a oamenilor la *condiția lor*, de gradul de luciditate sau de intuiție asupra propriei lor stări existențiale, de experimentarea posibilităților care decurg din ea, de aptitudinea și voința, de puterea de a iniția și întreprinde lucrarea amplă a transformărilor în curs.

Gramsci scrie, în continuarea ipotezei sale: ,,Dacă condițiile există, «rezolvarea sarcinilor *devine* ,,datorie", ,,voința" *devine* liberă»"[15]. Ceea ce se surprinde este emergența necesară a dimensiunii etice, dar reținută înăuntrul condițiilor de posibilitate ale acțiunii subiective practice, ca moment necesar al acesteia și ființînd ca atare într-un stadiu pre-valoric sau valoric constituant. Cînd Gramsci reia ideia lui Marx: societatea își propune sarcini întrucît și numai întrucît există deja condițiile realizării lor, propunînd-o ca fundament științific al moralei, se pune — așadar — în lumină legătura de condiționare dintre *condiții* și *sarcini*, ceea ce înseamnă:

1. condițiile generează sarcini;

2. sarcinile au temei istoric obiectiv, nu sînt arbitrare, nu vin din afara și nu plutesc deasupra istoriei;

3. relația condiție-sarcini este în sine strict existențială, *sarcinile* situîndu-se la rîndul lor în complexitatea ,,condițiilor de realizare" ca unul din momentele realizării;

4. realizarea sarcinilor este însuși mijlocul de reproducere (păstrare, întărire, dezvoltare) a condițiilor existente, de reproducere a contradicțiilor acestora și de amplificare sau ascuțire a lor;

5. realizarea sarcinilor lucrează astfel la transformarea condițiilor care le-au generat;

6. sarcinile intră în coliziune cu ele însele, indicînd pe această cale apariția unui proces de transformare a condițiilor și lucrînd prin reproducerea și amplificarea coliziunii sarcinilor (valorilor, normelor) la schimbarea lor.

Din complexitatea acestei sumar schițate mișcări interioare a raportului condiții-sarcini Gramsci surprinde instituirea dimensiunilor pivot care fac acțiunea umană posibilă: 1. *datoria:* dacă condițiile există, rezolvarea sarcinilor *devine* datorie; și 2. voința *devenită* liberă, cînd condițiile există și rezolvarea sarcinilor a devenit datorie. Iar în această relație nouă: datorie-voință, termenul privilegiat al ipotezei teoretice gramsciene nu este primul, *devenirea datoriei*, cum s-ar părea firesc în sens necritic (tradițional) pentru un gînditor atît de consecvent aplecat asupra substanței și finalității practice (sociale, politice, nemijlocit umane) a filozofiei, ci, aparent paradoxal: *devenirea liberă a voinței*. Gramsci se explică: ,,Morala ar deveni o cercetare a condițiilor necesare pentru libertatea voinței într-un anumit sens, pentru un scop anumit și demonstrația că aceste condiții există"[16].

Această formulare, precaută în definirea nuanțelor, este tranșantă asupra fondului și indică direcția neechivocă a dezvoltărilor

[14] Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 125—126: ,,Filozofia praxis-ului e istorismul absolut, gîndirea devenită absolut incorporată în lume și terestră, un umanism absolut al istoriei. În această direcție trebuie explorat filonul noii concepții despre lume".

[15] *Ibidem*, p. 90.

[16] *Ibidem.*

decurgîn . din istorismul său consecvent (absolut), fundat pe o ontologie dialectică a existenței, care încorporează rădăcina vie a fenomenului moral în facticitatea practicii. Desigur, dacă condițiile există, rezolvarea sarcinilor devine *datorie*, dar acest moment necesar nu mai este suficient, dacă gîndirea nu rămîne ancorată exclusiv în trecut, ci caută sursele de forță ale unui prezent nemulțumit de sine, în căutarea unei ieșiri. Morala urmează să plonjeze mai adînc spre izvoarele energetice ale actului uman vital. Problema reală și profundă constă, la condițiile acum istoric existente, relativ maturizate, în trezirea la viață a voinței, dezlegarea ei din stadiul mărginit al unei existențe vegetative, care se mulțumește să fie ceea ce este deja, închisă în această servitute existențială. Pentru a-și asuma ceea ce le revine ca datorie, comunitățile umane, clasele au nevoie de puterea subiectivă: *voința* necesară în acest scop, *voință colectivă* cum formulează Gramsci adeseori, dar voință colectivă liberă, căci numai *liberă* de îngrădirile tradiționale, de apatie, indiferență, neîncredere, rutină, deprecierede-sine, *liberă* de superstițiile și miturile care substituie voința proprie cu o voință străină, numai *liberă*, așadar, voința *devine* valoare morală creatoare, aptă de a-l ridica pe om la acțiune istorică conștientă sau — mai curînd — de a activa, dinamiza, amplifica această ridicare, dislocîndu-l din stadiul unei existențe rudimentare, *devenită* nedemnă de om.

Gramsci tranșează, astfel, cu vechiul concept al moralei, instituit pe fondul relațiilor de dominație și exploatare și prelungind efectele acestora pînă în cele mai intime și aparent neutre relații umane, pînă în familie, în relațiile dintre sexe, în prietenie și chiar în modul de raportare la sine-însuși al omului. Sub impulsul noilor condiții istorice, care pregătesc și anunță o epocă a emancipării, cînd deci actul emancipării — ca proces stadial și contradictoriu rezultînd din chiar dezvoltarea vieții reale — devine posibil, fără să existe însă o experiență verificată, o cunoaștere și o practică elaborată, dar existînd — în schimb — discreditarea milenară a capacității și voinței de acțiune practică independentă a claselor dominate, exploatate, fie și în probleme ale vieții cotidiene; sub impulsul noilor forțe, așadar, axul problemei morale se centrează asupra momentelor de inițiativă spontană în exprimarea germenilor de voință liberă în stare născîndă, la nivelul situațiilor de viață de fiecare zi, în apărarea intereselor economice, delegații, proteste, greve, de pildă, care experimentează și testează, totodată, ,,condițiile necesare pentru libertatea voinței", făcînd astfel ,,demonstrația că aceste condiții există".

Demersul filozofic în planul moralei nu poate pleca, de aceea, decît de la observarea atentă, sensibilă și valorificatoare a modului în care morala însăși, în dimensiunea ei ontologică, existențială, nemijlocit practică își croiește drumul propriei sale re-elaborări, lucrează așadar la instituirea condițiilor în măsură să privilegieze și dezvolte *libertatea voinței*, ca produs în parte spontan, dar descoperindu-și valoarea, demonstrîndu-și necesitatea și pregătind astfel propria sa recunoaștere ca factor al revoluționării practicii înseși. Aici morala apare ca ,,bun simț" în structura contradictorie a ,,simțului comun", răspîndit astfel — cum scrie Gramsci — încît să se poată converti în normă activă de conduită. Dar, Gramsci oferă, asupra acestei probleme, un exemplu istoric care dezvăluie complexitatea extremă a lanțului de contradicții subtile, medieri și efecte neașteptate care apar în interacțiunea diferitelor momente ale infrastructurii sub acțiunea propriului lor dinamism interior și a efectelor cînd directe, cînd mediate ale structurii.

,,Forma clasică a acestor treceri de la concepția despre lume la norma practică de conduită mi se pare aceea care din teoria predestinării a lui Calvin face să izvorască unul dintre cele mai mari impulsuri spre inițiativa practică pe care le-a înregistrat istoria omenirii" [17].

3. DILEMA LIBERTĂȚII VOINȚEI CA PROBLEMĂ ONTOLOGICĂ

Tema gramsciană a moralei ca determinare (cercetare) a condițiilor necesare pentru libertatea voinței nu pare să fi produs un ecou critic la obiect, semn probabil al puținei atenții care i s-a acordat, al neîncrederii și scepticismului trezit de o atît de insolită ipoteză de lucru. Gramsci însuși se arată precaut, cînd formulează: ,,...libertatea voinței într-un anumit sens, pentru un scop anumit...", deci o libertate istoric determinată a voinței, dar această precizare nu poate fi, nici ea, pe deplin teoretic asigurătoare împotriva arbitrarului și abuzului care s-ar reclama de la același principiu, ca și în cazul posibil al anihilării voinței libere sub presiunea unor voințe libere contrarii, din care ar rezulta o stare de confuzie, dezorientare și stagnare în măsură să reducă la ruină un întreg edificiu social.

Gramsci nu este, evident, străin de asemenea aprehensiuni: ,,E vorba să ne dăm seama dacă ceea ce «trebuie să fie» e un act

[17] *Ibidem*, p. 61.

arbitrar sau necesar, dacă e voință concretă sau veleitate, dorință, vis nebulos"[18]. Dar, cum anume poate fi depistată această diferență dintre *voință concretă* și veleitate nebuloasă, sau: poate fi ea întru-totul și dinainte determinată ca voință concretă necesară și posibilă, încît demersul să nu poarte cu sine riscul eșecului sau al contra-sensului?

Dilema își destăinue întreaga ei ascuțime mai ales în cîmpul politicii, motiv pentru care Gramsci o abordează frontal tocmai în acest loc. ,,Omul politic în act e un creator, care suscită, dar nu creează din nimic, nici nu se mișcă în vidul tulbure al dorințelor și viselor sale. El se bazează pe realitatea efectivă, dar ce e această realitate efectivă? E oare ceva static și imobil, nu e oare mai curînd un raport de forțe în continuă mișcare și schimbare de echilibru? Aplicarea voinței la crearea unui nou echilibru al forțelor care există și acționează în realitate, bazîndu-se pe acea forță determinantă care se consideră progresistă și întărind-o pentru a o face să triumfe, înseamnă întotdeauna o mișcare pe terenul realității efective, dar pentru a o domina și depăși (sau a contribui la aceasta). Acel «trebuie să fie» e deci concretitudine, ba chiar e singura interpretare realistă și istoristă a realității, e singura istorie în act și filozofie în act, e singura politică"[19].

Răspunsul este, astfel, aleatoriu, ține de un *raport de forță*, de jocul deschis al acestuia, dar problema de fond nu stă, deci, în a căuta certitudini absolute și a nu cuteza o ieșire din reduta acestora, ceea ce ar însemna o ancorare în iluzie sau a întoarce spatele realității și obturarea oricărei posibilități de a o descifra prin participare activă, căutări și inițiative prospective, care devin în același timp instrumentele unei cunoașteri și demersurile unei acțiuni transformatoare. Căci, întrucît realitatea este ,,rezultatul unei aplicări a voinței umane asupra societății lucrurilor...a face abstracție de orice element voluntar...ca element obiectiv al jocului general înseamnă a mutila însăși realitatea". Și în concluzie, aici: ,,Numai cel care vrea cu putere identifică elementele necesare cu realizarea voinței sale"[20].

Detectînd, deci, *devenirea* voinței libere (*devenire* ca mișcare de instituire și de continuă autodepășire) ca pivot al unei reașezări a moralei pe terenul viu, dinamic și contradictoriu al vieții real-materiale, Gramsci nu se lasă furat de hazardul unei formulări atrăgătoare, ci re-așează prin aceasta morala în structura vieții reale, distingîndu-i însușirea de a fi expresia interior echilibrată, raționalizată și astfel potențată a voinței libere, ca *element subiectiv-obiectival* a cărui autenticitate și vigoare obiectivă ține de intensitatea și de gradul de generalitate al subiectivității umane angajate. Centrarea ontologică a moralei pe voința liberă și pe condițiile ei de posibilitate deschide, astfel, după Gramsci, posibilitatea elaborării unui concept contemporan al moralei, simetric cu *gradul ascendent* în care realitatea însăși, viața materială (materie organizată, istoricizată) este *rezultatul unei aplicări a voinței umane*, a energiei, tenacității și consecvenței acestei voințe, deci a oamenilor care o posedă și dezvoltă, și a *libertății* lor astfel cîștigate — realizate în cursul acțiunii, ca o premisă a dezvoltării relativ simetrice *ritmic ascendente* a oamenilor și a condiției lor.

Abia re-evaluînd și re-abilitînd din această perspectivă ontologică *momentul subiectivității* exprimat ca voință liberă, voința multiplu diversificată, multiplu angajată în lucrarea asupra realității, gîndirea însăși — astfel practic istoricizată — recepteză lumea reală ca o creație a sa, iar voința liberă depășește — prin confruntare cu o realitate vie asupra căreia lucrează — tentația hazardului gol și a arbitrariului veleitar, nebulos, intră în sfera de gravitație a necesității care o confirmă și valorizează supunînd-o, astfel, controlului său.

Dar, cu aceasta dilema libertății voinței nu se resoarbe în sens necesar decît pentru a se activa și diversifica la noi amplitudini, ca voință liberă care se conștientizează ridicîndu-se la normă, valoare și ideal; încît — de pe urma acestei ontologii — moralei nu i-ar mai reveni să limiteze și restrîngă aria de manifestare a voinței libere, pentru a o alinia și închide într-un determinism arbitrar al obiectivității rupte de realitate, dogmatice, ci — cum indica Gramsci — să cerceteze și depisteze ,,condițiile necesare pentru libertatea voinței", care-și autoguvernează, astfel, nu însă fără erori și eșecuri, cîmpurile de extindere creatoare a inițiativelor sale umane.

Contribuția lui Gramsci prin focalizarea moralei în devenirea ei contemporană pe *condițiile necesare pentru libertatea voinței* vizează, astfel, o reconstrucție de fundament a *naturii infrastructurii sociale inseși*, ale cărei legi de dezvoltare trec — în istoria noilor perspective umane — din imperiul în trecut orb al necesității, în acela al previziunii, al cunoașterii științifice și, pe acest temei nemijlocit, al voinței umane libere, întrucît poate acționa în cunoștință de cauză.

Căci, cum scrie Gramsci, anticipînd asupra unei teme care și-a cristalizat profunda sa semnificație contemporană abia în ultimele decenii: ,,există o necesitate cînd există o

---

[18] *Ibidem*, p. 161.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 159—160.

premisă eficientă și activă, a cărei cunoaștere de către oameni a devenit operantă punînd scopuri concrete conștiinței colective și făcînd să se constituie un ansamblu de convingeri și de credințe, care devin un factor tot atît de puternic ca și «credințele populare». În *premisă* trebuie să fie conținute, deja dezvoltate sau în curs de dezvoltare, condițiile materiale necesare și suficiente pentru realizarea impulsului voinței colective, dar este clar că din această premisă «materială», calculabilă cantitativ, nu poate fi disjuns un oarecare nivel de cultură, adică un ansamblu de acte intelectuale și dintre acestea (ca produsul și consecința lor) un oarecare ansamblu de pasiuni și de sentimente puternice, înzestrate cu suficientă forță pentru a împinge la o acțiune «cu orice preț»" [21].

Adevărul despre dilema voinței libere își află, astfel, temeiul în această descifrare ontologică, care îi restituie dimensiunea ei necesară, o reintroduce în dinamica interioară a dezvoltării istorice și îi conferă moralei care o exprimă autenticitatea, vigoarea, conștiința de-sine a energiei umane creatoare pe care o realizează, iar pe aceste temeiuri noblețea altfel uzată-pierdută sub eroziunea emfazei, a neputinței și ridicolului.

---

[21] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Giulio Einaudi Editore, 1952, p. 100—101.

Aut-Aut

(Italia)

Nr. 163/1978

Dins umar :BIAGIO LONGO, Limitele comunicării „interne"; MARIO BARBI, Teoria materialistă a comunicării: bogăția teoriei, mizeria practicii? *Materiale:* FRANCO FORTINI, Mitul nemijlocitului; UMBERTO ECO, De la „guerilla semiologică" la profesionalitatea comunicării; PIO BALDELLI, Mass-media: teorie și improvizație; GIOVANNI BECHELLONI, Împotriva contrainformării; PIERLUCIANO GUARDIGLI, Blestemul informației; GIOVANNI CESAREO, Informația și modul de producție; EDOARDA MASI, Un subiect care vorbește și altul care ascultă.

Nr. 164/1978

Din sumar: MICHEL FOUCAULT, Puteri și strategii; M.G. MERIGGI, Clasa muncitoare și societatea: cum se determină un subiect politic; B. ACCARINO, Socializare și abstracție. Critica cunoașterii și dezvoltarea istorică a formei valoare la Sohn-Rethel; G.E. RUSCONI, Sistem și legitimitate. Cu privire la cartea *Statul în capitalismul matur* de Clauss Offe; G. GOZZI, Teoria statului și reproducerea forței-muncă la Clauss Offe; M. FUGAZZA, Perry Anderson, „Noua stîngă" și marxismul englez.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1978

Din sumar : I.A. GOBOZOV, Marxismul şi antropologia filozofică ; V.I.KOPALOV, Cu privire la natura,,falsei conştiinţe" ; B.P. SKVORŢOV, Masele populare ca subiect al istoriei în societatea împărţită în clase ; G.A. BRUTIAN, Despre natura filozofică a teoriei argumentării (I) ; V.I. SVINŢOV, Aspecte teoretice, didactice şi empirice ale logicii ; A.I. PANCENKO, Realitatea fizică şi logica mecanicii cuantice ; V.I. ŞINKARUK, Concepţia despre lume, ştiinţa şi filozofia ; S.T. MELIUHIN, Fundamente filozofice ale ideii de infinit.

Nr. 2/1978

Din sumar : V.G. VINOGRADOV, S.I. GONCIARUK, Funcţia de prognoză a legilor din ştiinţele sociale ; P.F. PROTASENIA, N.N. BELEAKOVICI, Spiritul dinamic şi activ ca fenomen social ; G.A. BRUTIAN, Natura filozofică a teoriei argumetării (II) ; V.N. SAGATOVSKI, Activitatea ca noţiune filozofică ; V.N. ŞEVCENKO, Despre caracteristica dialecticii dezvoltării sociale (I) ; S.S. GUSEV, Metafora, mijloc de legătură între diferitele componente ale limbajului ştiinţific ; M.D. AHUNDOV, Spaţiul şi timpul în tratarea axiomatică a teoriilor fizice ; V.G. SIDOROV, Problema antinomiei în aspectele gnoseologice şi de conţinut ale teoriei speciale a relativităţii ; L.R. MARIUPOLSKAIA, Criza umanismului în conştiinţa filozofică şi estetică burgheză ; L.E. ŞAPOŞNIKOV, Vl. Soloviev şi filozofia istoriei în ortodoxismul contemporan ; L.B. BAJENOV, Principiul sistemic ca reglator al cunoaşterii ştiinţifice ; N.P. DEPENCIUK, Problema raportului dintre empiric şi teoretic în biologie ; D.I. DUBROVSKI, Cercetarea sistemelor cu autoorganizare şi problemele globale ale lumii contemporane.

Nr. 3/1978

Din sumar : V.E. DAVIDOVICI, Cultura şi progresul social ; A.S. KARMIN, Reprezentările cosmologice ale finitului şi infinitului şi raportul lor cu realitatea ; T.V. LOIT, Problema biologiei teoretice şi unitatea ştiinţei ; K.A. BOBROVA, Sfera de aplicare a analizei structurale : V.N. NAZAROV, Probleme ale prognozei morale ; V.D. KOMAROV, E.A. ŞAPOVALOV, T.N. SOSNINA, Obiectul muncii şi forţele de producţie ale societăţii ; I.S. NARSKI, Problematica dialecticii în opera lui Spinoza ; G.K. AŞIN. Teoria liderului în sociologia empirică (însemnări metodologice) ; E.B. KUZINA, Antiindividualismul în epistemologia lui Karl Popper ; T.A. ALEKSINA, Etica lui B. Russell şi morala burgheză ; L.V. SMIRNOVA, Opiniile lui N.G. Cernişevski despre natura omului ; N.I. JUKOV, Schimbarea imaginii ştiinţifice despre lume în lumina rezultatelor teoriei generale a sistemelor şi ale ciberneticii, W. TATARKIEWICZ (Polonia), Raportul dintre cele două concepte ale frumosului ; G.S. ARFEFEVA, A.I. BERBIN, Esenţa interpretării materialiste a istoriei.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

500 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI THOMAS MORUS

TEMEIURILE FILOZOFICE ALE „UTOPIEI" LUI THOMAS MORUS*

DE

FLORICA NEAGOE

La începutul secolului al XVI-lea, în așa-numita perioadă erasmică a Renașterii engleze, un umanist care frecventa cea mai aleasă societate a oamenilor de carte din Europa (Erasm, Colet, Fisher) optează — din bogatul evantai al reformelor (pedagogice, religioase, filozofice, politice) — pentru cea mai dificilă dintre toate, pentru cea mai îndrăzneață — reforma social-politică.

Distinsul umanist care recomanda studierea operelor lui Aristotel în vechea greacă, ca și a Noului Testament și a lucrărilor Părinților greci ai Bisericii, se numea Thomas More, era avocat și avea să fie mare demnitar (lord cancelar), pentru a fi apoi condamnat la moarte prin decapitare în urma unui act care a fost de fapt un asasinat politic.

Desigur, Thomas More, devenit ulterior Morus, a fost mai mult om de stat decît filozof, el urmărea un scop practic, subordonat moralei: simplificarea procedurilor logicii, întoarcerea la primele surse, la autorii considerați drept maeștri. Aceasta pentru ca viața oamenilor să fie condusă cît mai mult de dreptate și onestitate și pentru ca religia să poată întemeia virtuțile. Thomas More se raliază în a doua perioadă a evoluției sale, după 1521, gîndirii lui Toma din Aquino. Dar lucrările scrise de el pe teme teologice, fiind ele însele teologice, nu ne interesează aici.

Așadar, Thomas More nu renunță la religie și nici la modul tradițional scolastic de a concepe raportul teologie-filozofie. Dar prin aceasta el nu constituie deloc o excepție în Renaștere. Renașterea a fost — ca rezultat privit în perspectivă — o transformare radicală a conștiinței, dar o transformare care s-a întins pe cîteva secole. Ca atare, radicalismul ei nu poate fi apreciat, ca în cazul revoluțiilor social-politice, după claritatea scopului fixat și după viteza atingerii lui. Treptat, în cadrul acestei revolte de durată a spiritului, ba una, ba alta dintre componentele giganticului organism social (pînă la urmă toate elementele felului de viață și toate elementele felului de a gîndi) au fost înlocuite. Și din această treptată înlocuire de părți ale unui ansamblu statornicit, a rezultat — mai ales pentru cei care au privit Renașterea sute de ani — un tablou adeseori straniu, conținînd mari nepotriviri. Și din dorința — de asemenea firească — de a supune unității unei mentalități noi ceea ce apărea ca dezunit, nepotrivit, s-a recurs, cu grabă, la subordonarea Renașterii unui principiu sau altuia — principii interpretative care nu fuseseră ale vieții ei obiective. Așa s-a ajuns la considerarea Renașterii ca fiind unitar nereligioasă (ceea ce nu a fost) sau unitar religioasă (ceea ce, de asemenea, nu a fost). Procesul instalării noului — pe care-l cunoaștem acum ca indubitabil — trebuie urmărit în ceea ce e semnificativ (ca nou) în fiecare caz în parte.

Thomas More a fost religios și nu a contribuit direct la schimbarea raportului umilitor al filozofiei față de teologie. În schimb, acest om de o mare curățenie morală a privit necruțător, de aproape, tot ceea ce era nedreptate în împărțirea bucuriilor vieții pe pămînt. Și din compătimire (cu siguranță

* Articolul de față reprezintă ultima lucrare scrisă de regretata autoare și oferită redacției înainte ca necruțătoarea boală s-o smulgă definitiv și prematur din mijlocul nostru (*Nota Redacției*).

Rev. filoz., **XXV**, *4*, p. 481–492, București, 1978

umanist-creştină) a oropsiţilor, a lucrătorilor din manufacturi, a ţăranilor dezrădăcinaţi şi goniţi spre a face loc oilor, a cohortelor de săraci trebuind să fure pentru a putea trăi de azi pe mîine şi urmăriţi de rigoarea legii care ridica spînzurători pe toate drumurile, a şi gîndit un plan (de asemenea umanist) pentru suprimarea definitivă a condiţiilor în care atîta nedreptate, mizerie şi jale sînt posibile.

A gîndit, mai bine zis a visat un plan. Era *primul plan modern de societate comunistă*. Peste cîteva sute de ani, un alt englez, Robert Owen, avea să şi acţioneze şi să şi realizeze schimbări mai modeste (dar a căror importanţă şi morală şi politică nu ar putea fi supraapreciată) în cadrul aceluiaşi plan de transformare radicală a societăţii. Realizările practice, modeste ale lui Owen ca şi realizarea teoretică grandioasă a lui Marx au fost pregătite şi de visul şi plănuirea lui Thomas More, ca de unul din multele fire din care se ţese lucrarea trainică. Şi de aceea amintirea şi cinstirea lui vor dăinui cît va dura şi speranţa în mai bine a oamenilor, adică atît cît vor dura ei.

Forma opului *Utopia*, scris în limba latină (pe numele întreg: *Cartea de aur pe cît de utilă pe atît de plăcută despre cea mai bună întocmire a statului şi despre noua insulă Utopia)* este dialogul, formă de prestigiu pentru că fusese folosită de Platon, pentru că era practicată şi de Renaşterea italiană care-l redescoperise pe Platon şi pentru că se potrivea ca ceva întru totul propriu literaturii călătoriilor care va înflori în ţările ce vor lua parte la descoperirile geografice — iar Anglia este printre ele.

Pentru a impune planul său atenţiei, pentru a cîştiga adeziunea faţă de el, Thomas More începe, într-un respect total faţă de elaborarea raţional întemeiată a discursului, prin prezentarea patetică a multora din nenumăratele fenomene pe care le generase şi le întreţinea, acumularea primitivă a capitalului. Aflăm opinia lui More că un simplu furt e o vină prea mică pentru a tăia capul unui om, dar că, pe de altă parte, nici o pedeapsă nu-i suficient de aspră pentru a-i împiedica să fure pe cei care nici n-ar putea altfel să-şi facă rost de hrană (,,Pentru cei care fură se statornicesc pedepse cumplite şi îngrozitoare, cînd ar fi mult mai prevăzător să faceţi ca fiecare să aibă din ce trăi, pentru ca o cruntă nevoie să nu-i împingă întîi la furat şi apoi să-i osîndiţi")[1], aflăm, deci, că sînt oameni, mulţi, care nu pentru că nu vor să muncească, nu pentru că sînt vicioşi fură, ci pentru că nu au putut fi absorbiţi de viaţa normală în care fiecare munceşte. Aşa sînt cei care se întorc infirmi din războaiele purtate de regi şi de nobili; servitorimea aceloraşi nobili cînd ei se dispensează de ea, mercenarii, şi, în sfîrşit, marea masă a ţăranilor izgoniţi de pe pămînturi şi din case prin transformarea masivă a ogoarelor în păşuni pentru oi, a căror lînă, folosită în ţesătorii, aduce cîştiguri mai mari latifundiarilor decît cultura cerealelor. ,,... În orice colţ al regatului unde se face lîna cea mai subţire şi, ca atare, mai de preţ, dau buzna nobilii, bogătaşii, şi chiar unii dintre cei ce stau în fruntea mănăstirilor... şi nemulţumiţi că trăiesc în trîndăvie şi strălucire fără să fie de nici un folos ţării, ci mai degrabă păgubind-o, nu lasă nici un petic de pămînt pentru arături" [2].

Thomas More nu rămîne însă la analiza cazurilor particulare, pentru că nu măsurile particulare îl interesează, ci desprinde cauza generală în care toate aceste dezastre şi suferinţe îşi au adevăratul început. Cauza este dominaţia proprietăţii private. Acest tip de proprietate — în termeni aristotelici a *materiei* şi *formei*, prin care More leagă filozofia de comunism — este o formă ce nu poate asigura materia plăcerii (comodităţile locuinţei, hrana, îmbrăcămintea) pentru toţi, ci doar pentru puţini. Această formă generează tot felul de manifestări imorale (fiecare vrea să aibă proprietate ca să fie asigurat şi nu se dă în lături, pentru aceasta, de la nimic) şi produce nelinişte şi grijă (cel ce o are trăieşte permanent cu spaima că va fi deposedat). În societatea în care forma satisfacerii nevoilor umane este proprietatea privată, bunul public, oricît de mare, tot în mîna celor bogaţi intră şi aceasta pentru că ei şi-au dezvoltat viclenia şi lăcomia. Iar ceilalţi, cei prin a căror muncă se strînge acest bun public, sînt mereu jefuiţi.

De aceea, pentru restabilirea dreptăţii şi vindecarea relelor sociale trebuie început prin desfiinţarea proprietăţii private. ,,Sînt adînc încredinţat că singura cale pentru a împărţi avuturile, la toţi deopotrivă şi după dreptate, şi pentru a aduce fericire neamului omenesc, este înlăturarea cu totul a proprietăţii de unul singur" [3].

Destule fuseseră mişcările ţărăneşti de-a lungul evului mediu, care, avînd o ideologie religioasă, revendicaseră înlocuirea proprietăţii private cu cea colectivă. Ideea că forma privată nu e singura şi nici cea mai bună fusese formulată şi în antichitate, era acceptată şi în Renaştere.

---

[1] Thomas Morus, *Utopia*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958, p. 52.

[2] *Ibidem*, p. 55.

[3] *Ibidem*, p. 77.

Thomas More întreprinde însă ceva în adevăr nou : construirea ideală a unei societăți pe noua formă. Utopia este, în primul rînd, o unitate gospodărească. Senatul — organul statal superior — ține contabilitatea producției, deși organizatorul nemijlocit al acesteia este orașul, principala unitate administrativă productivă ; tot senatul ține și evidența repartiției produselor, putînd-o schimba după necesitate și dispune de forța de muncă, pe care o distribuie rațional, se îngrijește de comerțul cu alte societăți.

Familia este prima unitate gospodărească. Fiecare familie se îndeletnicește cu un anumit meșteșug, munca ei fiind sub controlul direct al statului, căruia îi predă întreaga producție. Familia aceasta este gîndită în manieră antică, aristotelică numai că printre membrii ei nu se numără sclavii familiei naturale, ci copiii străini de familia naturală, cei care vor să practice altă meserie decît aceea care se practică în atelierul meșteșugăresc al părinților sau cei care sînt ,,repartizați" de stat în alte familii, pentru ca numărul membrilor unei familii să nu depășească necesitățile gospodărești. ,,Familia" este, de fapt, denumirea acestei unități productive care avea ca model nemijlocit celula meșteșugărească medievală. Agricultura nu face parte dintre meșteșuguri, ea este o activitate aparte la care sînt obligați, periodic, toți cetățenii. Pămîntul cultivabil, proprietate colectivă, este anexat orașelor. Sate nu există, există doar ferme în care locuiesc cîte doi ani consecutiv cetățenii cărora le-a venit rîndul să-și presteze obligația de muncă în agricultură. Una din contradicțiile societății capitaliste aflată chiar la începuturile sale, contradicția sat-oraș, se vede astfel direct desființată.

Produsele — meșteșugărești și agricole — sînt proprietatea statului care le distribuie în piețe colective sau în depozite colective, după nevoile fiecărei familii. Între cele trei principii posibile de repartiție : egală, după muncă, după nevoi, Thomas More optează pentru cel din urmă, principiu comunist autentic întrucît presupune și abundența produselor, adică, sub raport economic, o mare productivitate a muncii și o radicală schimbare a conștiinței morale. În *Utopia* parazitismul este absent, pentru că nu mai există nobilime și cler slujite de adevărate armate de servitori, nu mai există cerșetori, meșteșugari specializați în articole de lux, pentru că și munca femeilor este rațional folosită. De muncă fizică sînt scutiți doar cetățenii care îndeplinesc funcții de stat — pe durata mandatului lor — și savanții, aleși prin vot secret de națiune.

În Renaștere, patru școli ale antichității erau considerate a reprezenta chintesența moștenirii filozofice : cea platoniciană, cea peripatetică, cea stoică și cea epicureică. Toți filozofii Renașterii sînt preocupați de etică și toți resimt nevoia teoretică de a-și defini concepția în raport cu cele patru școli care încă din secolul al XIII-lea sînt înțelese în spiritul vremii, adică armonizate cu creștinismul. Creștinarea lui Aristotel e realizată chiar de scolastica secolului al XIII-lea, aceea a lui Platon de către Marsilio Ficino și Academia platonică din Florența, a lui Epicur de către Lorenzo Valla și Erasmus. ,,Creștinarea" tîrzie a stoicilor de către Justus Lipsius a fost un act mai mult formal deoarece stoicismul ca doctrină morală prezidase nașterea creștinismului.

Thomas More își însușește epicureismul lui Valla și Erasmus, respinge declarativ stoicismul, deși îi păstrează un respect de fond, ceea ce se vede din adoptarea ideii comunității și egalității naturale a oamenilor, din accentul mare pe care-l pune pe viața în acord cu virtutea. Renascentist-epicureică este însă exaltarea plăcerii ca bine suprem și scop căreia activitatea întregii societăți îi este consacrată. Că plăcerea este și bine suprem se vede din faptul că ea înseamnă sănătatea, de care se bucură utopienii cei necunoscători ai exceselor de nici un fel, conștiința curată, recompensată prin liniște sufletească, bucuria intelectuală de a cunoaște. Plăcerea e bine suprem atunci cînd e naturală — adică atunci cînd nu-i urmată de durere și cînd, mai ales, nu duce, direct sau pe ocolite, la discordie socială. Plăcerea, ca principiu etic al organizării utopienilor, este deci o plăcere educată. Dealtfel, reglementarea zilei de muncă (șase ore) are această destinație : noua societate nu-i posibilă fără educarea morală a oamenilor, dar această educare nu-i nici ea, la rîndu-i, posibilă fără instituirea unei noi societăți echitabile, al cărei ax să fie grija față de fericirea tuturor oamenilor ; toți împart echitabil, prin grija statului, toate plăcerile — hrană, îmbrăcăminte, locuință, timp liber, educație.

Caracterul colectiv al producției este completat de caracterul colectiv al consumului : cantine (cu toate că ,,individualismul" bucătăriei este îngăduit : familiile care vor să fie autonome sub acest raport primesc produsele necesare în piețele colective), educație în comun, case și grădini care sînt redistribuite prin tragere la sorți, la fiecare decadă, pentru ca cetățenii să nu se atașeze de bunuri pe care să înceapă a le considera posesiunile lor. Totul e al tuturor, posibilitatea unora de a-și însuși o mai mare parte a ,,materiei" fericirii este suprimată prin ,,forma" colectivă a acesteia — problemă în care Thomas More e realist și grav, putînd determina adeziuni și azi, după atîtea secole. Există însă și o înverșunare categorică, ob-

sesivă împotriva materiilor prime tradiționale ale industriei luxului — simbol al inechității sociale : aurul și pietrele prețioase. Paginile în care More descrie ce să se facă cu acestea, și în ce să constea distincțiile pe care le dă colectivitatea celor care au binemeritat, nu mai pot fi citite fără un zîmbet. Dar e zîmbetul cald de simpatie și compătimire cu care răsplătim visarea generoasă, nu cel ironic cu care întîmpinăm siguranța intoleranță a plănuirii fericirii viitoare.

Lui Thomas More i-a fost străină ideea progresului tehnic — ceea ce nu trebuie să ne mire dacă ne gîndim cînd a trăit — și, de aceea, el ajunge într-un impas cu problema ,,muncilor neplăcute" (căci ,,greu" nu muncește nimeni, muncind numai șase ore pe zi și în acord cu propriile sale înclinații). Dacă tehnica nu e gîndită ca executant al acestor munci, atunci nu mai rămîne decît repartizarea lor acelora care au vocația sfințeniei și le acceptă din motive religioase ; mai rămîne, de asemenea, comutarea pedepsei cu moartea pentru infracțiuni grave, în prestarea, pe viață, a acestor munci ,,neplăcute". Dar cum în *Utopia* pedeapsa cu moartea e desființată și, dealtfel, și infracțiunile grave dispar cu timpul pentru că dispare sursa lor — individualismul — utopienii importă condamnații la moarte ai altor societăți și-i transformă în sclavi pe viață. Ceea ce nu e, teoretic, decît un cerc vicios și o claustrare în particular (societatea fericirii are nevoie de nefericirea altor societăți pentru ca fericirea să devină fapt pentru toți membrii ei). La aceasta se ajunge atunci cînd condițiile materiale sînt ignorate și cînd o transformare socială atît de radicală este gîndită ca ceva local.

Întreaga construcție speculativă a schemei sociale utopiene — care stătea cu mult mai sus decît nivelul conștiinței exploataților de la sate și orașe din acel timp (abia peste o sută de ani satul englez va cunoaște mișcarea comunistă a digger-ilor) — este întemeiată raționalist. Nu în sensul că religia și motivațiile religioase ar fi excluse, ci în sensul fundamental că oamenii sînt destinați (de Dumnezeu) fericirii și că *Utopia* împlinește năzuințele firești și interesele terestre ale oamenilor, în acord cu legile naturii.

Spre deosebire de epicureismul real, istoric, More îi consideră pe utopieni mai apți de virtutea socialibității dacă ei cred în Dumnezeu, în nemurirea sufletului și în răsplata divină, în lumea viitoare. Aceste idei Thomas More le luase din *Legile* lui Platon prelucrate în manieră creștină. (Comunismul tot de la Platon îl moștenise, modificîndu-l însă și pe acesta, esențial, întrucît nu mai era redus la o singură castă — căci caste nici nu există în Utopia — și nu se mai extindea asupra relațiilor naturale bărbat-femeie, părinți-copii).

Dar, cu toate că găsește în religie argumentul principal în favoarea posibilității realizării moralității adevărate, Thomas More are lărgimea de spirit caracteristică umaniștilor, toleranța filozofiei. Utopia nu cunoaște pedeapsa pentru erezie ; dealtfel una din ideile lui More privind religia și biserica utopienilor era indubitabil eretică în condițiile valului uriaș al Reformei : eligibilitatea clericilor.

Filozofia, pe care More își întemeiase și critica și construcția, capătă glas și are prestigiu abia în societatea utopiană. Aici ea este principalul mijloc de educare și, totodată, scop — conștiința de sine a fericirii. Pînă acum, în societatea anterioară — a proprietății private și a regalității absolute — filozofia n-a putut găsi audiență. Thomas More e total străin de iluziile iluministe, pentru el, neîndoielnic, ,,nu-i loc pentru filozofie la curtea regilor"[4], cine s-ar încumeta să vină la curțile regale cu sfaturi cuminți și ar încerca să smulgă din inimi sămînța relelor, ar fi alungat sau făcut de rîsul curtenilor. De aceea ,,...n-are nici un rost să te înghesui cu astfel de vorbe și să dai sfaturi unor oameni care, știi bine, nu le vor primi niciodată"[5]. Regalitatea este, fără excepție (excepția ține de mit, e figură de stil : regii macarienilor) despotică ; regii reali sînt nu cîrmuitori de state, ci paznici de temnițe.

Desigur, multe se pot obiecta *Utopiei* lui Thomas More. Filozofic, întîmpinările cele mai întemeiate se pot face eclectismului construcției sale și caracterului static al societății ideale propuse ; în *Utopia* a dispărut orice luptă și orice nesiguranță, orice particularizare și imperfecțiune a indivizilor și, cu aceasta, și orice posibilitate logică și psihologică de progres.

Ceea ce a asigurat însă acestei lucrări de proporții mici rezistența la acțiunea corosivă a timpului, n-a fost atît temelia ei filozofică (discutabilă, eclectică) ci convingerea — crescută din filozofia stoică și epicureică — în posibilitatea instalării fericirii pentru toți oamenii prin suprimarea inegalităților, prin bunăstare, răgaz, liniște, muncă în acord cu înclinațiile și neexcesivă, prin dezvoltarea armonioasă a personalității, prin moralitatea tuturor relațiilor umane, prin crearea unui paradis social în care conflictele sînt de neconceput. Ea a rezistat deci prin materialul descriptiv, empiric pe care îl oferea reflexiei filozofice, prin sugestiile pe care le făcea acesteia.

---

[4] *Ibidem*, p. 73

[5] *Ibidem*.

THOMAS MORUS ŞI SEMNIFICAŢIA UTOPIEI

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Recitirea *Utopiei*, la 500 de ani de la naşterea autorului ei, ne oferă prilejul unor reflecţii ce vizează să pună în lumină geniul lui Thomas Morus şi, totodată, să înlesnească o mai bună şi completă înţelegere a acestei opere în istoria gîndirii filozofice şi social-politice. Pentru că — aşa cum sperăm să convingem — *Utopia* lui Morus poate fi considerată *arhetip* pentru toate utopiile : atît prin modalitate (sau metodă) cît şi prin structură şi prin caracteristicile calitative ale recomandărilor sale. Dorim, tocmai cu acest scop, să stabilim anumite repere — mai precise — pentru raportarea *Utopiei* la tradiţia filozofiei politice, a gîndirii utopice în general şi a celei renascentiste în special, precum şi la aceea a socialismului utopic, ca izvor teoretic nemijlocit al socialismului ştiinţific.

Existenţa unor concepţii diferite asupra filozofiei politice pune probleme şi cu privire la raportul acesteia cu gîndirea utopică. Punctul de vedere radical-negativist porneşte — socotim — de la o interpretare improprie a naturii şi funcţiilor filozofiei politice. Poziţia lui Dante Germino, de respingere a încadrării dimensiunii utopiste în tradiţia filozofiei politice, este tipică în acest sens : ,,teoria politică (în sens american, de filozofie politică — n.n.), fie antică sau modernă, îşi dă seama că lumea este aşa cum este şi nu altfel. Sarcina teoriei politice este de a descrie *conditio humana* şi nu de a se angaja în încercarea greşită de a o transforma în ceva ce în principiu ea nu poate fi"[1]. Concepţia sa limitativă e inacceptabilă nu numai pentru că — aşa cum s-a mai subliniat — sărăceşte libertatea imaginaţiei politice refuzînd să aprecieze rolul jucat de gînditorii utopişti şi nesocotind funcţia recomandărilor utopiste în formularea scopurilor ultime, chiar dacă uneori nerealiste, în direcţia cărora e îndreptată acţiunea politică ; ea e inacceptabilă şi pentru că nu ţine cont de natura specifică a filozofiei politice, sau, pur şi simplu, o denaturează, răpindu-i o dimensiune esenţială, definitorie : cea atitudinal-axiologică. Întreaga istorie a filozofiei sau a ştiinţei (în sensul larg, premodern) politice atestă prezenţa necesară a acestei dimensiuni, alături de cea teoretic-explicativă, totalizatoare.

Referindu-ne la calificarea epistemologică a întreprinderii lui Aristotel, considerat întemeietor al ştiinţei politice, şi semnalînd prezenţa momentului normativ, prin proiecţia statului ideal, apreciam în incursiunea noastră asupra istoriei ştiinţei politice că ,,o modalitate de manifestare a acestui element normativ specifică epocii, cum o atestă istoria gîndirii politice, este tocmai schiţarea unor astfel de proiecte ideale. Această modalitate va fi restaurată, în condiţii şi cu mijloace noi, de umanismul renascentist sub forma utopiilor ; e una dintre manifestările reînvierii antichităţii, proprii acestui tip de umanism"[2].

Încercînd să distingă metodic teoriile utopiste de cele pragmatice, James W. Downton jr. le atribuie primelor două trăsături definitorii[3]. Prima s-ar manifesta în tendinţa evidentă de remodelare a naturii fundamentale a omului. Într-adevăr, *orice* filozofie presupune cu necesitate o anumită viziune antropologică. Or, sub acest aspect, se poate constata că o gîndire utopistă este foarte adesea mult mai puţin metafizic-dogmatică în înţelegerea ,,naturii umane" decît alte tipuri de gîndire filozofică. Dacă o gîndire politică conservatoare îşi întemeiază concluziile inamovibilităţii statu-quo-ului prin susţinerea imuabilităţii ,,naturii umane" sau chiar a ipotezei creaţiei divine, pentru gîndirea utopistă natura omului apare mult mai maleabilă. Există cel mai adesea chiar o supoziţie subiacentă cu privire la perfectibilitatea omului şi societăţii. După cum remarcă George Kateb, teoreticienii utopişti au presupus ,,fie că o mînă de oameni erau (sau ar putea fi făcuţi) destul de asemănători îngerilor pentru a putea fi acreditaţi cu o uriaşă putere cum e cea cerută de o ordine socială perfectă ; fie că marea masă a oamenilor era (sau ar putea fi făcută) destul de asemănătoare îngerilor şi ar putea trăi într-un asemenea mod încît sarcinile coercitive ale guvernămîntului s-ar perima ..."[4]. A doua trăsătură importantă a teoriilor utopiste ar fi eliminarea surselor de conflict care încurajează luptele politice ; teoreticianul utopist nu se opreşte după îndepărtarea caracteristicilor negative ale omului, ci izolează şi alungă din corpul politic ,,condiţiile structurale negative" — sursele conflictului politic şi

---

[1] Dante Germino, *Beyond Ideology; The Revival of Political Theory*, New York, Harper and Row, 1967, p. 32.

[2] Ovidiu Trăsnea, *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970. p. 27.

[3] Cf. James W. Downton jr. /David K. Hart, *Perspectives on Political Philosophy*, I, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, p. 7—12.

[4] George Kateb, *Utopia and Its Enemies*, New York, Free Press, 1963, p. 69.

ale dezordinii, instituind armonia politică și fericirea publică.

Relevînd polisemia termenului *utopie* (și după domeniul în care se manifestă), George Kateb reține pe acela de *utopism* și-l desemnează ca o tradiție persistentă a gîndirii despre societatea perfectă, în care perfecțiunea este definită ca armonie. Armonia, ca valoare-control a societății perfecte, înseamnă armonia fiecărui om cu sine însuși și, concomitent, a fiecărui om cu toți ceilalți. Indiferent de instituțiile și reorganizările preconizate, indiferent deci de mijloace, urmărirea consecventă a acestui țel comun, armonia, ar determina încadrarea unui proiect în tradiția utopismului[5]. În conformitate cu acest criteriu, spune Kateb cu îndreptățire, *Leviathan*-ul lui Hobbes sau *Al doilea tratat* ... al lui Locke nu sînt parte a literaturii utopismului întrucît preocuparea lor se limitează la structurile politice, iar scopul lor major este să facă societatea tolerabilă, nu perfectă; în schimb, *Republica* lui Platon, părți ale *Politicii* lui Aristotel și *Contractul social* al lui Rousseau sînt lucrări de teorie politică în tradiția utopismului. Dar cînd George Kateb introduce în aceeași tradiție sau familie spirituală și „acele filozofii ale istoriei care sînt, în același timp, filozofii ale progresului inevitabil" (înglobînd aici, indistinct, lucrările lui Turgot, Condorcet, Hegel, Spencer și Marx !), el comite cel puțin greșeala de a identifica ideea perfectibilității cu perfecțiunea însăși.

Dealtfel, încercările de a explica apariția și conținutul utopiilor au dat, cel puțin pînă în prezent, rezultate divergente; una dintre cauze este necristalizarea criteriilor tipologice ceea ce a făcut ca *utopia în general* să fie explicată prin condițiile și structura unui *tip particular de utopie*.

S-au văzut în utopii visuri născute dintr-un sentiment de singurătate totală a unui grup sau a unei clase sociale. Acest sentiment de părăsire — în sensul lui *Geworfenheit* al lui Heidegger — ar fi starea omului aruncat în lume, lăsat în seama lui, neașteptînd nimic de la o putere superioară în existența căreia el nu mai crede.

Pentru Jean Servier utopia este „reacția unei clase sociale, viziunea liniștitoare a unui viitor planificat, exprimînd prin simbolurile clasice ale visului dorința sa profundă de a regăsi structurile rigide ale cetății tradiționale ... în care omul, eliberat de liberul său arbitru, se încarcerează cu ușurare în rețeaua corespondențelor cosmice și a interdicțiilor"[6]. O astfel de interpretare este unilaterală, pentru că nu toate utopiile proiectează viitorul în sensul redobîndirii „vîrstei de aur" a trecutului; pe de altă parte, ea tinde să justifice utilizarea simbolismului oniric pentru a explica viziunea utopistă asupra lumii în gîndirea europeană, de la Platon pînă în zilele noastre.

O mențiune aparte merită sensul special atribuit utopiei de Karl Mannheim, potrivit părerii căruia, spre deosebire de atîtea ideologii care sînt legate de interesele grupurilor dominante și au o funcție justificatoare și conservatoare, utopiile sînt legate de grupurile oprimate și au o funcție dinamică și contestatară; restrîngînd însă mult sfera noțiunii, K. Mannheim consideră utopice doar acele idei care sînt „situațional transcendente" și nu doar proiecții de dorințe care au într-un mod oarecare un efect de transformare asupra ordinii istorico-sociale existente; așadar, ceea ce li se cere este puterea de a distruge, în lumina obiectivelor plasate în viitor, ordinea existentă. În virtutea acestor exigențe restrictive, K. Mannheim consideră că, spre deosebire de Thomas Münzer, Morus este o figură lipsită de semnificație sociologică în istoria „reală" a gîndirii utopice.

Dar dacă ne delimităm de Mannheim cînd îi pretinde utopiei capacități nemijlocit transformatoare — pe care e departe să le poată avea orice utopie —, putem, oare, reduce rolul acesteia la o simplă compensație onirică? Înclinăm, evident, spre un răspuns negativ.

Problema *aportului utopismului la îmbogățirea gîndirii filozofice și social-politice* merită toată atenția; examenul ei va învedera cîștiguri aproape nebănuite.

Prima contribuție ce trebuie înregistrată este *critica amplă*, adesea deosebit de lucidă și pătrunzătoare pe care gîndirea utopistă o realizează în foarte multe cazuri. Aceasta arată că *utopiile sînt reflexul unor puternice tensiuni sociale*, pe care ele încearcă să le remedieze[7], consacrîndu-și astfel *vocația critic-normativă*. Literatura utopistă se înscrie așadar ca o *contribuție la modelarea conștiinței unei societăți*. În această privință este notabilă remarca Judithei Shklar că toți scriitorii

---

[5] George Kateb, *Utopias and Utopianism*, în *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 16, 1968, p. 267—269.

[6] Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 23

[7] cf. și K. Francis, *Political myths, utopias and political theories*, „Political Science Review", 15 (1), Jan.-March 1976, p. 1—9; J. A. Maravall, *El pensamiento utopico y el dinamismo de la historia europea*, „Sistema", 15, jul. 1976, p. 13—44.

care au urmat modelul lui Morus au fost critici în două sensuri: primul se referă la critica rînduielilor existente în spațiul și timpul în care trăiau; celălalt, considerat mult mai important, constă în faptul că utopia a fost o modalitate (umanistă — am sublinia noi) de respingere a ideii de „păcat originar", care privea virtutea și rațiunea umană naturală ca facultăți debile și fatalmente alterate. Întreaga utopie clasică a reprezentat un atac împotriva dogmei creștine a păcatului originar; și prin aceasta a devenit o imagine și o măsură a altitudinii morale pe care omul o poate atinge folosind doar puterile sale [8].

În al doilea rînd, literatura utopismului luată ca întreg, cum bine notează George Kateb, îmbogățește sensul posibilităților umane. Criticînd ceea ce există prin comparație cu ceea ce trebuie să fie, relevarea contrastului conduce la îmbogățirea perspectivei, la educarea sentimentului alternativei, a unor calități umane ocultate, capabile de noi experiențe posibile.

În fine, datorită caracterului global al proiectului de reînnoire utopică a societății, multe dintre lucrările ce se înscriu în tradiția utopismului au turnura unor viziuni sociologice comprehensive, de natură să stimuleze înțelegerea relațiilor sociale în interacțiunea lor. Sau, cum inspirat scrie același G. Kateb, ochii noștri sînt instruiți să privească totalitățile.

Din toate acestea rezultă că utopia — în sensul pe care-l acceptăm — nu poate fi redusă la un simplu „exercițiu mental" [9], la un simplu mit, sau un oarecare plan de reformă și nici la o stare de spirit „în dezacord cu starea de realitate în care ea se produce" [10]. Sub acest aspect, este mai aproape de realitate definiția propusă de A. Gerlo în concluzia unui colocviu dedicat utopiilor Renașterii: „Utopismul apare ca o formă de reflecție care se consacră descrierii într-o manieră detaliată sau pur și simplu schițată ... unei societăți ideale, prin urmare, imaginare, în care cetățenii trăiesc în condiții politice și sociale pe care autorul le consideră cele mai bune, în consecință și cele mai dezirabile" [11]. Ceea ce vrea să spună că noțiunea de utopie presupune o structură, o „Cetate", în care sînt realizate profunde transformări politice, economice, sociale, pedagogice, religioase etc. În acest sens, orice utopie implică o viziune (dacă nu și o analiză) critică asupra prezentului, care-și găsește remediul în „proiectarea de comunități experimentale" (B. F. Skinner), chiar dacă respectivul „experiment" rămîne o construcție imaginată.

Renașterea este cea care aduce în domeniul gîndirii sociale și politice un element de excepțională importanță: nașterea socialismului utopic. Lucrarea lui Thomas Morus *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516), cunoscută sub denumirea prescurtată, devenită celebră, de *Utopia*, a exercitat o influență covîrșitoare asupra posterității.

Morus introduce în literatura filozofico-politică o nouă metodă, *metoda utopistă*, un mod specific de raportare critică la realitățile social-politice contemporane și de proiectare într-o lume fantezistă, inexistentă (*utopie* = nicăieri; *uchronie* = nicicînd) a unui ideal social-politic care capătă caracterul unui plan rațional de construire a societății. Este deci o metodă subtilă *sui generis* de critică socială și politică și totodată de prospectare. „*Descrierea fantezistă*", cum o numeau Marx și Engels în *Manifest*, îndeplinește acest rol dublu, substituindu-se atît analizei științifice a realității, cît și descifrării liniilor viitoarei dezvoltări prin previziunea științifică. Așa cum observam și altădată [12], această substituție poate fi considerată un răspuns inventiv la condițiile social-economice nematurate și, totodată, la insuficiența posibilităților de analiză științifică generate de epocă. Metoda utopistă va servi, cum se știe, dezvoltarea unei viguroase literaturi social-politice închinate reorganizării societății în spiritul echității și justiției sociale.

Desigur, nu întreaga literatură utopistă a Renașterii este de orientare socialistă: englezul R. Burton și germanul K. Stiblin au elaborat utopii antiegalitare, iar cancelarul și filozoful materialist Francis Bacon menține, în *Noua Atlantidă*, proprietatea privată și imaginează o societate în care știința este valoarea supremă, ceea ce a determinat să fie menționat printre precursorii nemijlociți ai tehnocrației.

S-a accentuat că *socialismul utopic renascentist* este un *socialism ascetic*; este adevărat, și această trăsătură poate fi explicată atît prin stadiul dezvoltării tehnico-economice cît și printr-o anumită viziune tradițională asupra comunismului, care se prelungește și prin socialismul utopic renascentist. Dar nu numai

---

[8] Judith Shklar, *Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia*, în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, 1967, p. 104.

[9] R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, 1950, p. 9.

[10] K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, 1956, p. 124.

[11] Université de Bruxelles, *Des Utopies à la Renaissance*, Bruxelles et Paris, P.U.B. et P.U.F., 1963, p. 266.

[12] Ovidiu Trăsnea, *Știința politică*, p. 43.

prin el: socialismul ascetic, „primitiv", se regăsește și în secolele XVII și XVIII, în revendicările mișcării *diggers*, al cărei exponent teoretic a fost Gerrard Winstanley — constituind aripa extremă a „nivelatorilor", ca și în „societatea egalilor", preconizată de Gracchus Babeuf și P. Buonarroti.

Nu putem fi însă integral de acord cu aprecierea generalizatoare a lui Claude Willard, după care prima originalitate a utopiilor Renașterii ar fi fost caracterul lor profund religios[13]. Dacă în cazul lui Münzer și al anabaptiștilor, „milenarismul" creștin și idealul comunist al creștinismului primitiv alimentează revolta socială și o orientează și împotriva bisericii dominante, nu se poate spune același lucru despre celelalte proiecții utopiste ale Renașterii. Acolo unde mai apar elemente religioase, ele sînt în bună măsură exterioare, fiind o prelungire a modalității medievale de a dezbate problemele laice, politice într-un veșmînt religios; mai ales cînd erau îndreptate și împotriva bisericii.

Utopia lui Morus instituie, așadar, o nouă direcție în gîndirea social-politică — socialismul utopic —, reprezentînd în același timp „un element nou în istoria reflecției sociologice"[14]. Desigur, pentru a o înțelege în toate aspectele și intențiile sale, opera trebuie plasată în contextul social al timpului său; analiza amplă realizată de Karl Kautsky[15] într-o manieră pilduitoare ne scutește de un asemenea efort. Putem consemna doar complexitatea contradictorie a acestui al XVI-lea secol european, care stă la originea înfloririi cu totul neobișnuite a filozofiei politice[16] și care a oferit și geniului lui Morus solul fertil pentru întreprinderea sa novatoare. Pentru că Anglia perioadei acumulării primitive a capitalului reprezintă obiectul criticii sale, împinsă în unele aspecte la un deosebit de semnificativ grad de generalizare, și tot Anglia este insula pe care „ar dori" să vadă instaurate noile rînduieli.

Contemporanii vedeau în *Utopia* „o școală de învățături excelente și de sfaturi folositoare, din care statele își vor lua instituțiile și le vor adapta necesităților lor", o carte care dă conducătorilor de state prescripțiuni pentru modul în care să-și guverneze statele. Intenția corespundea într-adevăr spiritului epocii — dovadă și mulțimea „îndreptarelor" sau „manualelor" pentru principi care apăreau în acei ani (chiar și cele ale lui Machiavelli și Erasm). Lucrul poate fi, dealtfel, dedus și din text, în care se arată că nu poți „să-ți pui mintea și iscusința în slujba trebuirilor obștești" în alt mod „decît ca sfetnic al unui principe de seamă". În condițiile monarhiei absolute, nu putea fi o excepție credința că „de la principe, ca dintr-un izvor nesecat, pornesc tot binele și tot răul unui popor"[17]. De aici și elementul cel mai *utopic* din întreaga construcție morusiană: noile rînduieli sînt introduse în insulă de un principe luminat, Utopus, în urma cuceririi acesteia. Socialismul utopic își vădește astfel — încă de la începuturile sale — *latura cea mai slabă* în incapacitatea funciară de a elabora căile și mijloacele trecerii la noua societate, adică tocmai în *elaborarea mijloacelor politice* pentru depășirea limitelor societății ale cărei vicii le critică. Cum remarca și Kautsky, țelurile lui Morus sînt moderne; modul de producție al epocii putea oferi unui spirit remarcabil posibilitatea de a-i înțelege tendințele, dar nu era nici pe departe destul de dezvoltat pentru a-i oferi mijloacele de a înfrînge aceste tendințe. „De aceea și comunismul lui Morus este modern în privința celor mai multe din *tendințele* sale și *ne-modern* în privința multora dintre *mijloacele* sale"[18].

Contemporanii lui Morus vedeau, totdată, în *Utopia* influențele combinate ale lui Platon și Augustin; comentatorii de mai tîrziu au exagerat influența platoniană pînă la a considera scrierea „o versiune creștină a *Republicii* lui Platon adaptată la o nouă ordine socială". În genere, în istoriografia ideilor politice s-a exagerat filiația dintre Platon și Morus — cu toate referirile dese întîlnite în lucrare la întemeietorul Academiei. Dar nici conținutul fundamental (adică soluțiile care alcătuiesc socialismul său utopic) și nici metoda nu sînt inspirate de modelul lui Platon. Mai degrabă se poate vorbi — sub raportul substanței sociale — de o influență a romanelor sociale elenistice de tipul *Cronicii sfinte* a lui Euhemeros și al *Statului soarelui* al lui Iambulos (care va inspira și titlul operei lui Campanella), cu atît mai mult cu cît fragmentele despre scrierea lui Iambulos cuprinse în opera lui Diodor i-au fost accesibile lui Morus prin traducerea latină a acesteia, realizată în 1472 de Poggio Bracciolini. Dar ideile lui Morus depășesc net pe cele ale tuturor înaintașilor și, mai mult, ele sînt structurate într-un sistem propriu care-l

---

[13] Claude Willard, *Le Socialisme. De la Renaissance à nos jours*, Paris, P.U.F., 1971, p. 25.

[14] Jean Servier, *op. cit.*, p. 124.

[15] Karl Kautsky, *Thomas Morus și Utopia sa*, București, 1945.

[16] cf. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI-e siècle*, Paris, 1936.

[17] Thomas Morus, *Utopia*, București, Ed. științifică, 1958, p. 49.

[18] K. Kautsky, *op. cit.*, p. 275.

recomandă de o manieră incontestabilă ca *întemeietor al socialismului utopic*.

Desigur, chiar referința sa la Hythlodeus ca la un membru al echipajului lui Vespucius ne îndeamnă să luăm în considerare utilizarea ca sursă pentru unele elemente introduse în descrierea Utopiei a bogatei literaturi de călătorii despre Lumea nouă și chiar a *Scrisorilor* lui Vespucius, imprimate la Florența în 1505 și traduse doi ani mai tîrziu în latină. Dar, cum remarcă pe drept și Jean Servier, aceste însemnări puteau servi de bază unei filozofii a „bunului sălbatic", dar nu și Utopiei lui Morus. „Nu cred — scrie el — că Thomas Morus ar fi dat o bază comunistă cetății sale perfecte dacă împărțirea bunurilor și egalitatea socială n-ar fi constituit, de trei secole, esențialul aspirațiilor populare"[19].

Critica pe care o face Morus realităților vremii merge adesea pînă la o critică a sistemului proprietății private în general. Nu mai insistăm asupra magistralei analize făcute de Morus procesului acumulării primitive a capitalului — elogiată de Marx — în care dezvăluirea profundă a cauzelor se îmbină cu pătrunderea lucidă a consecințelor, insistînd mai cu seamă asupra creșterii prăpastiei dintre bogați și săraci, a sporirii numărului săracilor. Este notabilă aici ideea — care va lua o mare amploare în secolul al XVIII-lea, în mișcarea pentru reforma dreptului penal — necesității proporționalității pedepselor în raport cu gradul periculozității reale a infracțiunilor, dar mai ales evidențierea penetrantă a cauzelor sociale ale creșterii fenomenului infracțional. O legislație prea severă rămîne o crimă împotriva celor năpăstuiți, atît timp cît nu se întreprinde nimic pentru lichidarea acestor cauze sociale structurale. De aici el ajunge la o revelatoare înțelegere a naturii sociale a statului și a funcției social-politice a dreptului. Statele cele mai înfloritoare nu sînt „nimic altceva decît o uneltire a celor bogați care, în numele și sub ocrotirea statului, își văd doar de treburile și de cîștigul lor; ei născocesc și chibzuiesc toate mijloacele și toate tertipurile prin care ajung, întîi să-și asigure stăpînirea fără nici o teamă a unei averi strînse prin mijloace neîngăduite, și al doilea, să cumpere pe cel mai mic preț munca și truda săracilor și să tragă foloase din mizeria lor. Iar aceste uneltiri, îndată ce bogații, în numele norodului, adică și în numele săracilor, au hotărît să fie statornicite, capătă putere de lege"[20]. De aceea statul Utopiei nu este „numai cel mai bun, dar și singurul care ar fi îndreptățit să năzuiască pentru sine la numele de stat, adică de stat al obștii"[21] (res publica).

Dar statul nu va putea deveni un „stat al obștii", atît timp cît se va baza pe inegalitate socială și va continua să fie instrumentul conservării ei. Ideea fundamentală, realmente revoluționară, exprimată poate cel mai clar din toată literatura socialismului utopic, este că „acolo unde domnește dreptul de proprietate și unde totul se măsoară cu bani, statul nu va fi niciodată cîrmuit nici pe calea dreptății și nici pe aceea a îndestulării. . .[22]". Pentru a putea fi schimbat statul, pentru a se lichida sărăcia și toate celelalte tare sociale, pentru a transforma chiar comportamentul oamenilor în relațiile lor reciproce și în raporturile cu statul și societatea, trebuie schimbat sistemul proprietății. „Singura cale pentru a împărți avuturile la toți deopotrivă, și după dreptate, și pentru a aduce fericire neamului omenesc, este înlăturarea cu totul a proprietății de unul singur. Atît timp cît dăinuie acest soi de proprietate, partea obștii cu mult cea mai numeroasă va avea de purtat povara chinuitoare și de neînlăturat a sărăciei, cu tot alaiul ei de griji"[23]. Iată, așadar, punctul nodal al problemei: numai desființarea proprietății private poate constitui garanția reală și eficientă a egalității, dreptății și îndestulării.

Pornind de la această premisă și fondată pe acest principiu, viziunea lui Morus asupra societății utopienilor va întemeia o anumită direcție în dezvoltarea socialismului utopic, în care se găsește filonul cel mai fertil ce a alimentat socialismul științific.

În primul rînd, el rezervă statului un rol cu totul deosebit în reglarea conștientă a vieții cetățenilor, rol ce decurge în chip esențial din faptul că întreaga societate este concepută ca o unitate economică. El este proprietar unic al pămîntului și al produselor, ține evidența și procedează, la nevoie, la redistribuirea produselor, deplasează forța de muncă dintr-o regiune în alta, deține monopolul comerțului exterior. Așa cum releva și cercetătorul sovietic S.B. Kan, Morus a fost acela care „a pus pentru prima oară problema organizării producției sociale pe scara întregului stat"[24].

Unitatea fundamentală productivă este considerată familia, concepută ca un atelier meșteșugăresc cu caracter obștesc, profilat pe o singură meserie; sistemul breslei medievale își pune amprenta asupra viziunii sale. Condițiile epocii se vădesc și în faptul că îndestularea tuturor — printr-o repartiție după nevoi, reduse însă la un nivel de simplitate sau chiar austeritate — devine posibilă nu

[19] J. Servier, *op. cit.*, p. 134.
[20] T. Morus, *Utopia*, p. 156.
[21] *Ibidem*, p. 154.
[22] *Ibidem*, p. 76.
[23] *Ibidem*, p. 77.
[24] S.B. Kan, *Istoria ideilor socialiste*, București, Edit. politică, 1964, p. 19.

datorită progresului tehnic (idee străină încă lui Morus, dar prezentă la începutul secolului al XVII-lea la Campanella), ci prin prestarea generalizată a unei munci diurne de șase ore; deci prin lichidarea parazitismului social și prin introducerea obligativității muncii. Agricultura nu constituie însă un meșteșug; munca agricolă e prestată, obligatoriu, prin rotație, de toți cetățenii. Apare aici, pentru prima dată, principiul alternanței sarcinilor, deși în epocă activitatea productivă era specializată, organizată în corporații relativ închise și, mai ales, distincte de mediul rural. În felul acesta se preconizează, deși într-o formă rudimentară, înlăturarea contrastului dintre oraș și sat.

De munca fizică sînt scutiți doar un număr restrîns de oameni de știință, considerîndu-se că pregătirea lor cere aptitudini și eforturi deosebite; dar cercul acestora nu este închis, cetățenii care fac dovada unor calități deosebite pentru activitatea intelectuală putînd fi trecuți în rîndurile acestora; după cum, pentru nejustificarea speranțelor, și drumul invers este avut în vedere. Se afirmă aici o viziune înnoitoare care tinde să elimine diviziunea rigidă, imuabilă dintre munca intelectuală și cea fizică. Și funcționarii publici sînt scutiți de munca fizică, pe considerentul exclusiv al utilității general-sociale a activității lor.

În *Utopia* mai există însă ,,robi": ei sînt însărcinați cu efectuarea ,,muncilor neplăcute", fiind recrutați din rîndul condamnaților — din interior și din afară — și al prizonierilor. ,,Robia" utopiană e privită ca o alternativă moralmente (și socialmente) pozitivă la cruzimea inumană a sentințelor judecătorești din Anglia vremii, dar și ca o consecință a absenței progresului tehnic din schema morusiană.

Accentul pus pe mesele comune (deși comunismul său este primul care depășește viziunea strîmt consumeristă), pe alternarea locuințelor, pe tipul educației sociale vizează lichidarea totală a individualismului, ca posibil izvor de tulburări în mecanismele repartiției sociale și ale relațiilor interumane. Dar găsim aici și un element revoluționar, care vizează tendința emancipării femeii de cel puțin o parte din grijile gospodăriei domestice, în direcția asigurării egalității între sexe.

Organizarea politică a *Utopiei* ne oferă imaginea unei democrații patriarhale, condusă de un monarh electiv, în care toate funcțiile sociale sînt îndeplinite de agenți publici aleși în trepte, pe baza reprezentării proporționale, la toate nivelurile. În concepția lui Morus, desființarea antagonismelor de clasă duce la ,,amorțirea" funcțiilor politice, rolul autorităților de orice fel în acest sistem democratic rezumîndu-se, în afara aplanării conflictelor interindividuale, aproape exclusiv la conducerea și organizarea producției și repartiției, ca și la supravegherea celorlalte condiții sociale, culturale, educative, menite să asigure fericirea locuitorilor.

Deosebit de semnificativă este atitudinea sa față de război, pe care îl condamnă cu severitate, ca fiind un obicei brutal. Notabilă este concepția sa despre războaie drepte și nedrepte, războiul drept fiind, în principal, cel defensiv sau de eliberare. Reține atenția concepția sa în problemele religiei. El, care ulterior va rămîne fidel catolicismului, împotriva Reformei, în *Utopia* nu numai că o anticipează, ci și depășește cu mult revendicările sale. Toleranța tuturor credințelor îl apropie mai mult de secolul al XVIII-lea; eligibilitatea preoților, accesul femeilor la funcțiile ecleziastice, restrîngerea dreptului lor la a mustra și dojeni, puterea de a pedepsi fiind rezervată exclusiv principelui și funcționarilor (deci puterii laice), subordonarea activității membrilor clerului principiilor comunității — ca și alte aspecte preconizate — îl apropie considerabil de considerarea religiei drept o chestiune particulară. Așa cum remarca K. Kautsky, *Utopia* ,,n-a fost numai revoluționară cu privire la un viitor îndepărtat, ci și cu privire la problemele cele mai arzătoare ale timpului ei. Ea n-a atacat numai proprietatea particulară, politica principilor, neștiința și trîndăvia călugărilor, ci chiar și dogmele religiei"[25].

Izvorul acestei atitudini stă în raționalismul său specific; același raționalism care-l făcea să creadă în forța de convingere a ideilor sale și să manifeste neîncredere sau chiar ostilitate față de mișcările populare sau față de răsturnarea prin violență a ordinii existente; raționalism care ilustra foarte bine limitele de clasă ale poziției sale.

Dar, ,,în ultimă instanță, — cum remarcă A.L. Morton — ceea ce reține atenția la Morus nu sînt limitările sale, ci măsura în care el a reușit să le depășească, nu faptul că toleranța lui avea hotare, ci că principiul toleranței a fost expus de el atît de răspicat, nu trăsăturile reacționare întîmplătoare ale *Utopiei* sale, ci economia ei, bazată în general, pe principii comuniste, nu teama lui de o acțiune populară, ci înțelegerea cauzelor sărăciei și dorința lui sinceră de a le îndepărta"[26].

Utopia este totodată o viguroasă mărturie a superiorității calitative a umanismului lui Morus față de cel al epocii în care a trăit, dominat de individualismul burghez. Dacă umanismul burghez în gîndirea politică și-a găsit întruchiparea cea mai fidelă în opera lui Machiavelli, se poate afirma că umanismul socialist se află în germene (într-o formă cvasifantastică și înnegurată de limite inevitabile) în opera lui Morus. Deosebirile lor esențiale se

---

[25] K. Kautsky, *op. cit.*, p. 306.

[26] A. L. Norton, *Utopia engleză*, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 62.

afirmă incipient încă de pe acum : dacă pentru Machiavelli omul își poate realiza țelurile numai în opoziție, în luptă cu societatea și cu ceilalți oameni, pentru Thomas Morus realizarea omului e posibilă numai pe temeiul fericirii omenirii.

Și, continuînd paralela, s-a scris că deși total deosebiți în concepția lor despre om și despre acțiune, ambii sînt pesimiști, cu toate că pesimismul lor diferă : la Machiavelli e unul funciar ; pe cînd la Morus, departe de a fi absolut, privește doar posibilitățile de acțiune ale vremii[27]. Și ca o confirmare e menționat scepticismul său lucid în privința posibilității de a convinge vreun principe — singura cale întrevăzută pentru introducerea comunismului. Cuvintele cu care se încheie *Utopia*, „că de la utopieni sînt o mulțime de întocmiri pe care mai mult doresc decît nădăjduiesc să le văd statornicite în statele noastre", exprimă de fapt, dincolo de o rezervă prudentă menită să atenueze consecințele criticii violente și îndrăznețe pe care cartea o conține, și acest pesimism relativ. El închide în sine, cum magistral sublinia K. Kautsky, „toată tragedia geniului, care smulge epocii sale problema pe care o poartă în sînul ei, mai înainte ca să fie date condițiile materiale pentru rezolvarea acestei probleme ; toată tragedia unui caracter, care se simte dator să susțină rezolvarea problemei pusă de epocă, să susțină dreptul asupriților împotriva semeției stăpînitorilor, chiar dacă este singur și întreprinderea sa este lipsită de orice șansă"[28].

La 500 de ani de la nașterea sa, multe din idealurile sale au prins viață, încorporate în ideologia științifică a marxismului și materializate în realitățile sistemului mondial socialist. Din această perspectivă, măreția geniului și operei lui Thomas Morus apare și mai strălucitoare.

[27] cf. R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, Paris, 1950, p. 72.

[28] K. Kautsky, *op. cit.*, p. 315.

Noûs

(U.S.A.)

Nr. 2/1978

Din sumar : HENRY E. KYBURG Jr., O apărare a convenționalismului ; TYLER BURGE, O teorie a agregatelor ; ROBERT WEINGARD, Spațiu-timp și direcția timpului ; MICHAEL JUBIEN, Ontologie și adevăr matematic ; JEROME GELLMAN, Metafilozofia limbajului religios ; RICHARD E. GRANDY, Predicție și termeni singulari ; RONALD SCALES, O abordare russelliană a adevărului.

Nr. 3/1978

Din sumar : SIMPOSION asupra spațiului și timpului ; JOHN WINNIE, Introducere ; JOHN EARMAN, Cum trebuie discutat despre topologia timpului ; CLARK GLYMOUR, Epistemologia geometriei ; WESLEY SALMON, Semnificația filozofică a constanței vitezei luminii ; DAVID MALAMENT, Teorii cauzale asupra timpului și convenționalitatea simultaneității.

Nr. 4/1978

Din sumar : GEOFFREY HELLMAN și FRANK WILSON THOMPSON, Materialism fizicalist ; RICHARD COLE, Cauze și explicații ; PETER VON INWAGEN, Argumente ontologice ; ALAN P. BRINTON, Descripții definite și dependențe contextuale ; CHARLES F. KIELKOPF, Nu există o desemnare reală rigidă ; NELSON PIKE, Existența nu este necesară ; nonexistența există.

Filosofska Misăl

(R.P. Bulgaria)

Nr. 2/1978

Din sumar : Primul Congres de filozofie din Bulgaria : NIKOLAI PRIBADJAKOV, ŞTEFAN ANGHELOV, AZARIA POLIKAROV, PANAIOT GHINDEV, TODOR STOICEV, DOBRIN SPASOV, VELICIKO DOBRIANOV, ASEN KITOV, GHIRGHIN GHIRGHINOV, DRAGOMIR POBORNIKOV, IVAN KALAIKOV, KIRIL VASILEV, DEIAN PAVLOV; LIUBOMIR DRAMALIEV, Cîteva aspecte etice şi politice ale eroicului; GHENCIO PENCEV, Locul esteticii în sistemul filozofic al lui Benedetto Croce; VASIL PRODANOV, Caracteristicile semantice fundamentale şi funcţiile termenului de ,,calitate a vieţii'' în ideologia burgheză.

Nr. 3/1978

Din sumar : GROZDAN TANEV, Aspecte ideologice ale organizării muncii socialiste; IVAN ŢIPSKI, Forţele motrice ale dezvoltării sociale şi legile sociale; DINKO RADEV, Rolul explicaţiei ştiinţifice în fizica cuantică; LIUBEN IVANOV, Caracterul partinic şi de clasă al valorilor; STOIN STOIMENOV, Asociaţie şi subtext artistic; ALEKSANDER LITCEV, Critica principiului antropologic în filozofia contemporană.

Nr. 4/1978

Din sumar : IVAN KALAIKOV, Eficienţa şi prestigiul muncii filozofice; V.E. KOZLOVSKI (U.R.S.S.), Revoluţia socialistă din Octombrie — dialectica marxistă în acţiune; A.D. URSUL (U.R.S.S.), Informaţie şi dezvoltare; VESSELIN BURIEV, Dialectică şi cuanta; ZLATKO DEMIREV, Probleme metodologice ale analizei diferenţelor interstructurale în clase şi grupuri sociale; MINCIO DRAGANOV, Abordarea sociologică şi etnografică a modului de viaţă; GANCIO BONIN, Eroicul din punct de vedere etic; R.P. TROFIMOVA (U.R.S.S.), Dialectica principiului comunicativ şi a celui estetic în limbă.

METAMORFOZA LOGICII LUI MAIORESCU

DE

ALEXANDRU SURDU

Apariţia *Logicii* lui Titu Maiorescu, independent de modul în care a fost ea primită, în 1876, a constituit un eveniment de seamă în cultura filozofică românească. Fără să fi fost prima lucrare românească din acest domeniu (este de ajuns să amintim apariţia logicii lui Bărnuţiu : *Psicologic'a empirica şi logica*, Iaşi, 1871) şi fără să fie constituit începutul propriu-zis al preocupărilor de logică de pe teritoriul ţării noastre, această lucrare a avut totuşi o influenţă decisivă asupra orientării *raţionaliste a discipolilor lui Maiorescu* — dintre care, cei mai de seamă (Rădulescu-Motru şi Petrovici) şi-au şi adus propriile lor contribuţii în domeniul logicii —, fiind, în acelaşi timp, una dintre primele lucrări de filozofie care a avut o largă circulaţie (a fost reeditată de şapte ori, din 1876 pînă în 1919 — ultima ediţie a apărut în 1940).

Cum era şi firesc, *Logica* lui Maiorescu a stîrnit de la început atît admiraţie, cît şi adversitate. Disputa este prea bine cunoscută pentru a mai fi comentată (Popularitatea ei se datoreşte faptului că l-a antrenat, ca partizan şi admirator al lui Maiorescu pe Mihai Eminescu, care considera că lucrarea disputată era „...cea mai bună scriere în această materie care a apărut vreodată în limba românească"). Trebuie remarcat totuşi că problema surselor *Logicii* lui Maiorescu, pe de o parte, şi, pe de alta, aceea a *originalităţii* ei au continuat să-i preocupe pe crcetători pînă în zilele noastre. Raportul dintre cele două probleme este însă simplu : în măsura în care este ignorată, mai mult sau mai puţin, problema surselor, în aceeaşi măsură devine mai pregnantă problema originalităţii. Avînd însă în vedere chiar numai lucrările indicate de *Maiorescu drept surse* — , ceea ce *nu* este însă suficient pentru a susţine că ceea ce nu apare în acestea îi aparţine lui Maiorescu, căci el a utilizat la redactarea logicii şi prelegeri, de care nu dispunem, audiate la Viena şi Berlin —, constatăm că, într-o formă sau alta, ideile din *Logica* lui Maiorescu erau locuri comune în logica vremii. Nu trebuie uitat că Maiorescu însuşi nu ridică nici o pretenţie de originalitate, că intenţia lui a fost aceea de a oferi un manual pe înţelesul elevilor de liceu şi nimic mai mult. Că există, în mod evident, multe pasaje, pentru care numai cu greu ar putea fi găsită sursa sigură de inspiraţie, este un lucru de la sine înţeles, dar, în aceste cazuri, este vorba de idei, care, în diferite forme, circulau de mult. Nu trebuie ignorat nici faptul că există multe pasaje luate ca atare, după cum a observat dr. Zotu (primul critic al lui Maiorescu), din lucrări cunoscute. Dar, odată stabilit faptul că *originalitatea ideilor* din acest manual nu interesează, rămîne de văzut care a fost modul în care a conceput Maiorescu această lucrare, căci ea nu este totuşi o traducere ; cu alte cuvinte, care era *concepţia lui Maiorescu despre logică* şi cum înţelegea el că ar trebui *alcătuit*, pe baza lucrărilor clasice din acest domeniu, *un bun manual de logică*. În acest sens, nu mai este suficientă doar *Logica* din 1876, căci preocupările lui Maiorescu, în această direcţie, sînt mult mai vechi. Neînţelegînd în acest mod *Logica* lui Maiorescu, cercetătorii, mai vechi şi mai noi, n-au acordat nici o importanţă formelor ei embrionare. Mai mult, n-au observat nici măcar faptul că Maiorescu, menţinînd pasajele, incriminate pe nedrept de plagiat (căci Maiorescu indică lucrările din care citează liber — ceea ce a subliniat şi Eminescu la timpul potrivit), *schimbă*, cu ocazia ediţiei a II-a, *structura lucrării*, ceea ce, pentru un manual, este mult mai important decît depistarea unor aşa-zise idei originale.

1. „GRUNDZÜGE DER LOGIK FÜR GYMNASIEN" (1858)

Interesul lui Maiorescu pentru logică poate fi urmărit, cum o face Ion Brucăr, pînă la

Rev. filoz., XXV, 4, p. 493–512, Bucureşti, 1978.

frageda vîrstă de licean[1]. În 1857 (9 decembrie) Maiorescu își notа : ,,Prelucrez acum în românește *Logica* lui Herbart și lucrez la o sistematizare a prelegerilor despre logică ale lui Suttner"[2], iar surorii sale îi scria (10 decembrie) : ,,În rest, mă ocup mereu și mereu cu logica ; prelucrez acum sistemul lui Herbart, poate voi izbuti cîndva să-ți ofer o surpriză în sensul acesta"[3]. Un an mai tîrziu, el se pregătește intens pentru realizarea ,,surprizei". Acuma, notează Maiorescu ,,scriu și voi mai scrie la *Logica* lui Löhner, care va fi în curînd gata"[4].

Armin von Löhner era un coleg mai mic, pentru care Maiorescu nutrea o deosebită simpatie, de la Theresianum din Viena. Cu toate că folosește denumirea de ,,Logică a lui Löhner", intenția inițială nu a fost aceea de a scrie o lucrare pentru acest coleg, dar Maiorescu dorea să-l ajute pe Löhner la examenul de logică (,,îți voi trimite logica mea elementară, care acum e gata, căci se apropie vremea cînd va examina Suttner", îi scrie Maiorescu la 6 oct. 1858 sau poate, mai degrabă, să-l impresioneze, căci din corespondență nu reiese de loc că Löhner i-ar fi solicitat ajutorul, ci, dimpotrivă, că nu prea catadicsea să-i răspundă la scrisori. ,,Cum îți place logica mea ?", îl întreabă Maiorescu, după mai mult de o lună (16 nov. 1858) de la expedierea lucrării. ,,Ți-am scris-o la Brașov, mai ales noaptea, vegheat de Orion și de cometă și de sora mea care-mi dicta ; scriam pentru dumneata, deci mă gîndeam la dumneata... Fii atît de bun și comunică-mi diferitele opinii cu privire la logica mea...[5], îl roagă Maiorescu. El încerca de altfel să-și popularizeze lucrarea[6], să culeagă impresii despre ea[7] și solicita chiar ajutorul pentru rezolvarea unor probleme[8].

La 25 noiembrie 1858 Maiorescu îi scrie profesorului Robert Zimmermann din Praga despre o lucrare intitulată *Grundriss der Logik für österreichische Gymnasien*[9], deci despre o lucrare de tip manual pentru liceele din Austria, a cărei primă jumătate (introducerea generală și logica elementară) era elaborată deja. ,,Mie mi se pare (și această părere mi-au confirmat-o mulți colegi, a căror judecată nu este lipsită de valoare) mai limpede (este vorba de lucrarea intitulată *Grundriss*) și mai atrăgătoare decît tratatul dumneavoastră"[10]. Aici se face vădită în mod explicit atît intenția lui Maiorescu, cît și părerea lui despre valoarea lucrării.

În ce privește conținutul ei, Maiorescu precizează : ,,Ea se caracterizează îndeosebi prin aceea că, în ea, logica este tratată independent, fără premisa vreunei noțiuni de psihologie ; apoi, prin concluzia ei și — drept consecință a acesteia — prin concentrarea ei[11].

Se pare că Zimmermann s-a dovedit receptiv la propunerea lui Maiorescu, căruia îi cere o copie[12]. Maiorescu își propune să corecteze și să definitiveze[13] lucrarea în vederea trimiterii ei la Praga. Prin ianuarie 1859 îi comunică unui fost coleg că a modificat unele lucruri ,,printre care și definiția confuză a logicii"[14]. Maiorescu face unele corecturi, după cum singur o mărturisește, la sugestia lui Alfons Rylski (fost coleg la Theresianum) : ,,cercetărilor lui în domeniul logicii le datorez o mulțime de îmbunătățiri aduse alor mele"[15].

Intențiile lui Maiorescu, în legătură cu lucrarea amintită, ar putea fi urmărite mai departe în corespondența (nepublicată încă și pe care n-am avut posibilitatea de-a o consulta) din acea perioadă. Dar, independent de rezultatele la care s-ar ajunge, este cert că Maiorescu nu a mai scris o altă versiune afară de cea din 1858, căci, el însuși, făcînd o listă a lucrărilor sale pînă în 1861, nu menționează decît manualul din 1858, sub titlul de *Grundzüge der Logik für Gymnasien*[16] (pe care o notăm în continuare pe scurt *Grundzüge*). Această lucrare s-a păstrat. Ea se găsește într-un caiet, intitulat *Scrieri scientifice din anii 1858 și 1859* (Ms. 2026 de la Biblioteca centrală de stat din București) și cuprinde 70 de pagini (numerotate de Maiorescu). În afara titlului, a prefeței și a cuprinsului (toate la începutul lucrării, nenumerotate de Maiorescu) restul este scris de o mînă străină, foarte ordonat și frumos (Maiorescu avea un scris nervos, adesea ilizibili, și chiar dezordonat). Manuscrisul, dacă dăm crezare lui Maiorescu — că ar fi scris *Grundzüge* (*vide* nota 5) el însuși sub dictarea sorei sale și nu invers, cum ar fi fost normal — , nu poate fi originalul, ci o copie. Este de la sine înțeles că Maiorescu nu ar fi

---

[1] I. Brucăr, *Filosoful Titu Maiorescu*, în : Titu Maiorescu, *Logica*, București, 1940, p. 104.

[2] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, vol. I, București, 1975, p. 73.

[3] *Ibidem*, p. 215.

[4] *Ibidem*, p. 93.

[5] *Ibidem*, p. 351.

[6] *Ibidem*, p. 354, 359.

[7] *Ibidem*, p. 359, 414.

[8] *Ibidem*, p. 359, 356, 389.

[9] *Ibidem*, p. 368 și 651.

[10] *Ibidem*, p. 368.

[11] *Loc. cit.*

[12] *Ibidem*, p. 389, 398.

[13] *Ibidem*, p. 408.

[14] *Ibidem*, p. 414.

[15] *Ibidem*, p. 445.

[16] T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, I, București, 1937, p. 348.

trimis lui Löhner singurul exemplar pe care îl avea. De altfel, într-o scrisoare adresată baronului von Kutschera (16 noiembrie 1858) el vorbește de ,,un exemplar din logica mea pe care îl aveam la mine [adică la Berlin]..." și de un alt exemplar care se găsea în același timp la Löhner, adică la Viena[17].

După datele indicate pe manuscris (Kronstadt, September 1858), chiar dacă apar mici însemnări ulterioare, făcute de Maiorescu marginal, ne găsim în fața primei forme a lucrării *Grundzüge*, fără ,,corecturile" despre care vorbea ulterior și fără modificarea operată în ,,definiția confuză a logicii" (*vide* nota 14).

În prefață, Maiorescu își numește lucrarea ,,schiță de sistem" (*Systemgerippe*) și mărturisește că elaborarea ei a fost prilejuită de prelegerile profesorului Hermann Suttner de la Theresianum din Viena. Se mai spune că introducerea generală a fost scrisă utilizînd lucrarea lui Herbart *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* și logica lui Drobisch (*Neue Darstellung der Logik*).

Structura lucrării este cea tradițională. După o introducere generală (filozofică) și una specială (cu referire strictă la logică) urmează cele trei capitole: despre noțiuni, despre judecăți și despre silogisme.

Introducerea generală cuprinde un paragraf, în care sînt discutate noțiunile de: gîndire, materie, formă a gîndirii, știință, cunoaștere, practică și sistem. Paragraful *pare* un scurt rezumat al ideilor lui Drobisch[18]. Spunem ,,pare", deoarece Maiorescu putea să rezume de fapt prelegerile lui Suttner, fără să apeleze direct la Drobisch. Faptul că nu dispunem de aceste prelegeri lasă în permanență sub semnul întrebării caracterul mijlocit sau nemijlocit al modului în care Maiorescu a utilizat sursele, pe care singur le evocă. În scrisoarea adresată lui Löhner, Maiorescu îl încredințează de fidelitatea lucrării față de prelegerile lui Suttner: ,,... întrucît dumneata vei folosi caietul în primul rînd pentru *recapitularea* materiei la care abaterile de la *verbis magistri* deranjează ..."[19].

Al II-lea și al III-lea paragraf sînt inspirate din Herbart. Este vorba de clasificarea științelor și împărțirea filozofiei. Filozofia este definită, după Herbart, drept ,,prelucrare a noțiunilor" (*Bearbeitung der Begriffe*). La această definiție sînt făcute două însemnări ulterioare: una cu cerneală, care adaugă un *blosse* (deci ,,*simplă* prelucrare a noțiunilor") și alta cu creionul, care înlocuiește pe *Bearbeitung der Begriffe* cu *Wissenschaft der Begriffbearbeitung*. Ambele însemnări sînt ale lui Maiorescu[20].

Definiția ,,confuză" a logicii este: ,,știința care explică noțiunile elaborate deja sau le face mai clare și oferă formele prin care pot fi obținute noi cunoștințe"[21]. Aceasta era, de bună seamă, definiția lui Suttner, căci Maiorescu l-ar fi avertizat pe Löhner, dacă ar fi încălcat ,,*verbis magistri*" tocmai într-un punct atît de important. Trebuie subliniat caracterul herbartian al definiției, considerarea noțiunii ca formă fundamentală a logicii.

Noțiunea este definită ca *reprezentare* (*Vorstellung*), ceea ce nu mai este în concordanță cu promisiunea făcută lui Zimmermann (independența de psihologie). Se pune accentul asupra *unicității* noțiunii. Ambele aspecte apar și la Drobisch și Herbart[22]. Apoi urmează clasificările obișnuite ale noțiunilor după conținut și după sferă. Modalitatea expunerii diferă de cea a lui Drobisch sau Herbart, fără să conțină însă nimic deosebit, ceea ce sugerează că Maiorescu l-a urmat aici pe Suttner. La capitolul noțiune Maiorescu nu ridică nici o pretenție de originalitate[23].

În privința judecății însă, ține să sublinieze faptul că Suttner alunecă spre psihologism. ,,Dacă definim judecata prin «a deveni conștient de legătura sau lipsa de legătură dintre două reprezentări», atunci, consideră Maiorescu, se aduce în logică o noțiune care aparține exclusiv psihologiei și tocmai de aceea această definiție [a lui Suttner] trebuie evitată. Definirea noțiunii de judecată [tot la Suttner] ca un «răspuns la întrebarea dacă, atunci cînd este stabilită o reprezentare, îi poate fi alăturată alta sau nu» suferă, din păcate, de 3 cusururi: a) orice răspuns este o judecată, nu orice judecată este un răspuns (ce fel de răspuns este, de pildă, judecata interogativă?), b) reprezentările nu aparțin logicii, care se ocupă numai de noțiuni, c) definiția exclude judecățile alăturate, întrucît ea vorbește de 2 reprezentări"[24].

Cele ,,trei cusururi", nu sînt însă bine formulate. La a) Maiorescu confundă judecata cu propoziția — numai ultima poate fi interogativă — ; la b) reprosul este valabil și pentru Maiorescu, care definea noțiunea ca reprezentare; la c), fiind vorba de a defini ,,noțiunea de judecată", nu se poate pretinde ca aceasta

---

[17] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 354.

[18] *Cf.* M. W. Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, 3. Auflage, Leipzig, 1863, pp. 1—13.

[19] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 327.

[20] T. Maiorescu, *Grundzüge* (Ms. 2026, Biblioteca Centrală de Stat București), p. 3 (după numerotarea lui Maiorescu).

[21] *Ibidem*, p. 9.

[22] M. W. Drobisch, *op. cit.*, p. 10—11 și J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 4. Auflage, Leipzig, 1912, p. 82.

[23] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 327.

[24] *Ibidem*, p. 327—328.

să conțină și ,,judecățile alăturate", *id est* judecățile compuse — fără să le conțină, definiția lui Suttner nu le exclude.

Definiția propusă de Maiorescu este: ,,Judecata este expresia concordanței sau neconcordanței dintre două sau mai multe noțiuni", definiție a cărei originalitate este destul de discutabilă[25].

În capitolul despre judecată apare și o greșală, confuzia între ,,copulă" și ,,relația dintre subiect și predicat"[26]. Ultima poate fi copulativă, dar poate fi și ipotetică, disjunctivă etc. În plus, calitatea judecății nu depinde de predicat, cum apare la Maiorescu, ci de copulă, lucru bine marcat la Drobisch,,... *Copula, die Form der Aussage, die entweder eine bejahende oder verneinende ist . . .*"[27].

O altă deficiență, care apare în capitolul despre judecată, este în legătură cu transcrierea simbolică, care, lipsind în sursele indicate de Maiorescu, poate fi socotită ca aparținîndu-i lui Suttner. Este vorba de notarea judecăților categorice prin $S<P$ pentru A ; $S<-P$ pentru E; $1/S<P$ pentru I; $1/S<-P$ pentru O și $S \sim P$ pentru ,,Dacă este S, atunci este P". Notația nu este adecvată, în primul rînd, pentru că nu marchează strict cantitatea și nici calitatea judecăților. ,,S" de exemplu stă și pentru ,,toți S" din A și pentru ,,nici un S" din E, iar ,,$-P$" din E și O arată caracterul negativ al predicatului nu al copulei, respectiv al judecății. Căci dacă ,,$<$" înseamnă ,,este", atunci $S<-P(E)$ nu înseamnă ,, Nici un S nu este P", ci, ținînd cont și de nedeterminarea lui S, ar putea să însemne ,,Toți S sînt non P", care este echivalentă cu ,,Nici un S nu este P", dar nu identică. Transcrierea $S \sim P$, făcînd abstracție de faptul că S singur înseamnă ,,toți S", nu marchează caracterul judicativ al componentelor unei judecăți ipotetice. Dealtfel, Maiorescu confundă aici[28], ca și cu ocazia expunerii așa-numitelor ,,propoziții existențiale", care apar și la Herbart și Drobisch[29], subiectul judecăților categorice și respectiv predicatul, cu antecedentul (ipoteza) și consecventul (teza) propoziției ipotetice[30].

Dacă se admite faptul că notația nu-i aparține lui Maiorescu (el nu ar fi lăsat nemenționată o astfel de contribuție), atunci greșala amintită, cît și confuziile de mai sus (care nu apar însă la Drobisch și Herbart), ar putea fi trecute pe seama lui Suttner.

Restul capitolului, respectiv transformările judecăților, raporturile dintre judecăți și judecățile compuse par scurte rezumate ale părților respective din lucrarea lui Drobisch.

Prima parte din teoria silogismului este de inspirație vădit herbartiană. Ea conține o definiție generală a raționamentului (*Schluss = ratiocinatio)*, o tratare a consecințelor imediate și o expunere (à la Herbart) a silogismului ipotetic *înaintea* celui categoric. Această manieră de expunere a silogismului categoric are la bază ideea, tot herbartiană, a deducerii silogismului din naura judecății[31]. Ca și la Herbart, în cadrul silogismului ipotetic este acordată o atenție specială dilemei. Dar toate acestea sînt probleme prea importante pentru a fi adăugate în plus la prelegerile lui Suttner. Deci nu se poate ști în ce măsură a apelat Maiorescu sau nu la Herbart. Cert este că expunerea figurilor și a modurilor silogistice este la Maiorescu mai sistematică decît la Herbart.

În privința admiterii a numai 4 moduri silogistice în loc de 6 în figura a III-a, Maiorescu mărturisește că a ,,luat modurile *Datisi, Ferison* în loc de *Disamis, Bocardo*"[32], cum a procedat Suttner, urmîndu-l pe Herbart. Dar, în această privință, Maiorescu nu are nici un merit, căci această soluție apare explicit la Drobisch, pentru care figura a III-a are numai două moduri autentice (*Darapti* și *Felapton)* celelalte fiind obținute fie prin subalternarea majorei *(Disamis, Bocardo)*, fie prin subalternarea minorei *(Datisi, Ferison)* = varianta aleasă de Maiorescu. El motivează alegerea lui *Datisi* și *Ferison*,,... fiindcă acelea aparent sînt în legătură cu prima figură *(Darii, Ferio)*". Justificarea nu are nici o valoare, căci și celelalte sînt în aceeași ,,legătură aparentă" cu prima figură, cu *Darii* și respectiv *Barbara*.

Lucrarea se încheie cu un ,,apendice" *(Anhang)* compus din cinci scheme ilustrative pentru diferite paragrafe din lucrare. Paternitatea lor e greu de stabilit, fiind vorba de simple sistematizări ale unor relații noționale sau judicative (cum este clasicul pătrat logic) sau ale unor clasificări ale noțiunilor, judecăților și silogismelor.

2. ALTE CONSIDERAȚIUNI ULTERIOARE (1858—1861)

În lucrarea *Das Verhältnis*, elaborată la Berlin, în mai 1859 (care se găsește în același Ms. 2026 de la B.C.S. București), Maiorescu

---

[25] T. Maiorescu, *Grundzüge*, p. 29; *cf.* J. F. Herbart, *op. cit.*, ediția din 1837, pe care o avea Maiorescu la dispoziție, p. 65 sq (în special § 52).

[26] *Ibidem*, p. 30.

[27] M. W. Drobisch, *op. cit.*, p. 45.

[28] T. Maiorescu, *Grundzüge*, p. 31.

[29] J. F. Herbart, *op. cit.*, p. 111; M. W. Drobisch, *op. cit.*, p. 61.

[30] T. Maiorescu, *Grundzüge*, p. 31 și 34.

[31] J. F. Herbart, *op. cit.*, p. 112.

[32] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 328.

reia unele probleme din *Grundzüge*, de data aceasta cu referințe directe la sursele utilizate, dar fără a mai aminti de profesorul Suttner.

În introducere se pleacă de la definiția filozofiei dată de Herbart (ca ,,prelucrare a noțiunilor''). După tipurile de prelucrare ale noțiunilor sînt precizate apoi părțile filozofiei. Prima dintre acestea este logica, căreia îi revine sarcina de a face noțiunile ,,clare și distincte''[33], ceea ce corespunde primei părți a definiției logicii din *Grundzüge*. În continuare se precizează că din legătura noțiunilor se nasc judecățile, iar din legătura acestora raționamentele. ,,Despre acestea tratează logica'', zice Maiorescu, ceea ce corespunde părții a II-a din definiția menționată. Prin urmare este greu de văzut în ce sens a schimbat Maiorescu definiția logicii din *Grundzüge*, considerată ,,confuză'', despre care vorbește cu cinci luni înainte de elaborarea lucrării *Das Verhältnis (Vide* nota 14*)*.

Referindu-se la logică, Maiorescu, citînd din Herbart, arată că scopul acesteia nu este pur și simplu acela de a studia noțiuni, ci de a studia relațiile dintre noțiuni *(die Logik hat die Verhältnisse zu behandeln)*[34]. Accentul pus pe relațiile *dintre* noțiuni schimbă însă viziunea clasică asupra logicii, conform căreia noțiunile pot fi studiate și independent unele de altele.

Dar relațiile dintre noțiuni pot fi studiate menținînd noțiunile ca atare, prin comparația lor sau dîndu-le anumite funcții în cadrul judicativ. Maiorescu accentuează asupra ambelor aspecte, unul valabil pentru metafizică altul pentru estetică[35]. Mergînd pe această linie, Maiorescu ajunge la o ,,determinare mai apropiată'' a filozofiei *(nähere Bestimmung)*, pe care o concepe ca ,,știință a relațiilor''[36]. Față de aceasta, el ajunge și la o altă definiție a logicii, ca ,,știință a relației reciproce dintre noțiuni''[37], ceea ce nu mai corespunde cu definiția din *Grundzüge*, care fusese acceptată inițial. Aici nu mai este vorba de o simplă *nähere Bestimmung* a logicii, ci de o *altă* definiție a ei. Și într-adevăr, continuă Maiorescu, ,,Această relație se exprimă în mod constant în judecată'', ceea ce sugerează că însuși obiectul ,,constant'' al logicii îl constituie judecata, aceasta fiind ,,expresia concordanței sau neconcordanței noțiunilor'' (ca în *Grundzüge)*. Pentru ilustrarea operațiilor judicative, Maiorescu folosește scrierea simbolică din *Grundzüge*. Silogismul este definit la fel ca în lucrarea amintită.

Urmîndu-l pe Herbert și Drobisch, Maiorescu discută pe cîteva pagini[38] problema priorității judecății față de noțiune și chiar problema reîmpărțirii binare a logicii.

Maiorescu reia problemele logicii în 1861, cu ocazia publicării la Berlin a lucrării *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*. Aici filozofia este definită, tot pe linia din *Das Verhältnis*, drept ,,știința care se ocupă cu relațiile pure''[39] obiectul logicii constituindu-l relațiile dintre noțiuni[40]. Dar, ca și în lucrarea precedentă, Maiorescu reia și problemele legate de prioritatea noțiunii sau a judecății, afirmînd aici cu mai multă hotărîre prioritatea judecății: ,,. . . rezultă că logica formală, dacă vrea să procedeze strict și în mod consecvent, trebuie să trateze mai întîi formele judecății și numai pe baza acestora să prezinte apoi relațiile dintre noțiuni și formele silogistice''[41].

Fără să fi elaborat în continuare lucrări de logică pură, Maiorescu revine deci, în mod stăruitor, asupra unor probleme generale care vizează, ca și în *Grundzüge*, nu aprofundarea unor capitole sau puncte speciale, ci însăși viziunea asupra logicii și a părților sale. Se constată, în acest sens, deși tendința era vizibilă și la Herbart și Drobisch, pe care dealtfel îi și evocă Maiorescu, că acesta vrea să le depășească poziția oscilantă, prea tradiționalistă, de menținere a împărțirii tripartite a logicii, în ciuda faptului că forma de bază a logicii tinde să fie judecata și nu noțiunea. Orientarea lucrărilor sale, în care relația *(Das Verhältnis)* ocupa locul central, îl obliga pe Maiorescu, pentru consecvență, să extindă și să absolutizeze și pe plan logic *relaționalitatea*, ceea ce ar fi putut să-l ducă, în principiu, spre o logică a relațiilor. Dar, considerînd că ,,relația se exprimă în mod constant în judecată'', iar aceasta din urmă fiind concepută tot în sens clasic, de predicație, cu forma subiect-predicat, Maiorescu nu va depăși niciodată în mod efectiv poziția tradițională.

3. PRELEGERILE DE LOGICĂ DIN 1863

Abandonîndu-și preocupările filozofice, legate și înainte, destul de strîns, de studiul destinat obținerii titlurilor necesare profesării propriu-zise, în 1863 Maiorescu se găsește la

[33] T. Maiorescu, *Das Verhältnis* (Ms. 2026, Bibl. Centr. Stat, București), p. 7 (după numerotarea lui Maiorescu).
[34] *Ibidem*, p. 11.
[35] *Ibidem*, p. 12 și 17.
[36] *Ibidem*, p. 28.
[37] *Ibidem*, p. 35.
[38] *Ibidem*, p. 38—45.
[39] T. L. Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, Berlin, 1861, p. 11.
[40] *Ibidem*, p. 30.
[41] *Ibidem*, p. 223—224.

Iași și, după cum îi scrie tatălui său în februarie, predă la Universitatea din Iași logica și pedagogia[42]. Printr-o întîmplare fericită, unul dintre elevii săi, care frecventa propriu-zis cursurile Facultății de teologie, și anume Constantin Erbiceanu, a păstrat notele luate la primele prelegeri de logică al lui Maiorescu, pe care le-a predat Academiei Române la 14 septembrie 1907 (Ms. rom. 3348 de la Biblioteca Academiei R.S. România).

Este evident că Maiorescu nu a dispus de prea mult timp pentru elaborarea acestor prelegeri. Cuprinsul lor dovedește, chiar de la prima vedere, că aici este vorba în special de reluarea primei sale lucrări *(Grundzüge)*, completată cu cîteva adaosuri filozofice din lucrările posterioare celei amintite. Prelegerile nu mai sînt însă prezentate în forma sistematică a primei încercări (cu părți, capitole, subcapitole, puncte, subpuncte etc.), vina putînd fi însă și a studentului.

Partea introductivă a prelegerilor este asemănătoare introducerii generale din *Grundzüge*. Ambele încep cu definiția filozofiei. Este surprinzător, la prima vedere, faptul că Maiorescu prezintă în prelegeri o definiție a filozofiei cu totul diferită față de cele precedente. Filozofia este considerată aici, „știința absolutului". În ciuda exprimării, Maiorescu nu avea în vedere nimic de natură hegeliană.

Definiția filozofiei ca știință a absolutului se datorește identificării pe care Maiorescu o face aici între filozofie și metafizică. În *Einiges Philosophische* el definise metafizica, în calitate de parte a filozofiei, drept disciplina care se ocupă cu „relațiile de contradicție"[43]. Exemplele prin care încearcă în prelegeri să ilustreze necesitatea filozofiei sînt aceleași prin care încercase să ilustreze în lucrarea anterioară necesitatea metafizicii[44]. Este vorba de exemple care ilustrează faptul că, în mod obișnuit, fenomenele, oricît de simple ar fi, sînt contradictorii, sarcina filozofiei (a metafizicii) ar fi aceea de a descoperi în spatele aparențelor ceea ce este stabil, constant, esențial cu un cuvînt *absolut*. În acest sens, este Filozofia, după Maiorescu, știința absolutului. Față de aceasta, menirea logicii este aceea de a „... ne învăța regulile contradicțiunii și ale identității"[45]. Logica este considerată aici propedeutica și metodologia filozofiei. „Necesitatea Logicei, spune Maiorescu, este aprofundată în Metafizică unde trebuie să căutăm existența obiectelor fără a cădea în noi contradicțiuni" (*Loc. cit.*). Se constată deci, în prelegeri, o mai strînsă legătură între filozofie și logică, ceea ce merge mai mult pe linia lucrărilor filozofice elaborate după *Grundzüge*.

În ce privește însă *obiectul* logicii, Maiorescu revine la poziția herbartiană inițială, după care noțiunea este formă fundamentală. „Logica este silită să opereze cu noțiuni". Însăși contradicția, de care se ocupă logica, este concepută tot pe plan noțional[46]. În prelegeri nu se mai spune nimic despre prioritatea judecății. Cu toate acestea, silogismul este introdus prin intermediul consecințelor imediate și al raționamentului ipotetic, ceea ce denotă aici, implicit, prioritatea raporturilor judicative față de cele noționale.

Mai apar în plus, față de *Grundzüge* și cîteva considerațiuni în legătură cu raportul dintre logică și științele particulare. Acestea, cum ar fi de exemplu botanica, sînt considerate „teorii analitice". O astfel de teorie „nu e bună și nu poate satisface spiritul uman decît atuncea, cînd toată existența materială ar fi fără contradicțiune"[47]. Față de științele particulare, „Logica se poate compara cu regularea unei Biblioteci, și pentru cel ce are un fundament științific, o sumă de idei, logica e de suma importanția ... "

În același context, Maiorescu încearcă să raporteze logica, de data aceasta într-un cadru filozofic (metafizic), la fundamentele științelor, care nu pot fi oferite de științele însele. „Fisica, spune el, vine să-mi dee un corp de știință, fără a-și explica mai întîi fundamentul său, adică materia și puterea. Dar pentru mine nu poate avea folos o știință care fără a cerceta fundamentul pe care se bazase, îmi prezintă un corp științific". Soluția adaptată este cea kantiană, metafizică, de a renunța la calea analitică și de a porni de la idei către real, abordînd deci fundamentele științelor cu mijloace *a priori*.

Toate acestea dovedesc o extindere considerabilă a perspectivelor logicii, pe plan filozofic, științific și practic-educativ (pagini întregi consacrate avantajelor filozofiei și implicit ale logicii în viața de zi cu zi).

Deși greșelile semnalate în *Grundzüge* sînt preluate, ca și notația, și Maiorescu, în afara divagațiilor filozofice, urmărește desfășurarea din prima lucrare, el introduce și lucruri noi, Astfel, la teoria noțiunii adaugă două paragrafe *(Claritatea și perspicuitatea Noțiunilor* și *Împărțirea metodologică a Noțiunilor)*, redate uneori textual după Dro-

---

[42] *Vide* amănunte la S. Ghiță, *Titu Maiorescu*, București, 1974, p. 33.

[43] T. Maiorescu, *Einiges Philosophische*, p. 37.

[44] *Ibidem*, p. 37—47 și *Prelegeri de logică* în C. Erbiceanu, Ms. rom. 3348, fila 39r-40r.

[45] T. Maiorescu, *Prelegeri de logică*, fila 40 r.

[46] *Ibidem*, fila 41 r.

[47] *Ibidem*, fila 46 r.

reia unele probleme din *Grundzüge*, de data aceasta cu referințe directe la sursele utilizate, dar fără a mai aminti de profesorul Suttner.

În introducere se pleacă de la definiția filozofiei dată de Herbart (ca „prelucrare a noțiunilor"). După tipurile de prelucrare ale noțiunilor sînt precizate apoi părțile filozofiei. Prima dintre acestea este logica, căreia îi revine sarcina de a face noțiunile „clare și distincte"[33], ceea ce corespunde primei părți a definiției logicii din *Grundzüge*. În continuare se precizează că din legătura noțiunilor se nasc judecățile, iar din legătura acestora raționamentele. „Despre acestea tratează logica", zice Maiorescu, ceea ce corespunde părții a II-a din definiția menționată. Prin urmare este greu de văzut în ce sens a schimbat Maiorescu definiția logicii din *Grundzüge*, considerată „confuză", despre care vorbește cu cinci luni înainte de elaborarea lucrării *Das Verhältnis (Vide* nota 14*)*.

Referindu-se la logică, Maiorescu, citînd din Herbart, arată că scopul acesteia nu este pur și simplu acela de a studia noțiuni, ci de a studia relațiile dintre noțiuni *(die Logik hat die Verhältnisse zu behandeln)*[34]. Accentul pus pe relațiile *dintre* noțiuni schimbă însă viziunea clasică asupra logicii, conform căreia noțiunile pot fi studiate și independent unele de altele.

Dar relațiile dintre noțiuni pot fi studiate menținînd noțiunile ca atare, prin comparația lor sau dîndu-le anumite funcții în cadrul judicativ. Maiorescu accentuează asupra ambelor aspecte, unul valabil pentru metafizică altul pentru estetică[35]. Mergînd pe această linie, Maiorescu ajunge la o „determinare mai apropiată" a filozofiei *(nähere Bestimmung)*, pe care o concepe ca „știință a relațiilor"[36]. Față de aceasta, el ajunge și la o altă definiție a logicii, ca „știință a relației reciproce dintre noțiuni"[37], ceea ce nu mai corespunde cu definiția din *Grundzüge*, care fusese acceptată inițial. Aici nu mai este vorba de o simplă *nähere Bestimmung* a logicii, ci de o *altă* definiție a ei. Și într-adevăr, continuă Maiorescu, „Această relație se exprimă în mod constant în judecată", ceea ce sugerează că însuși obiectul „constant" al logicii îl constituie judecata, aceasta fiind „expresia concordanței sau neconcordanței noțiunilor" (ca în *Grundzüge)*. Pentru ilustrarea operațiilor judicative, Maiorescu folosește scrierea simbolică din *Grundzüge*. Silogismul este definit la fel ca în lucrarea amintită.

Urmîndu-l pe Herbert și Drobisch, Maiorescu discută pe cîteva pagini[38] problema priorității judecății față de noțiune și chiar problema reîmpărțirii binare a logicii.

Maiorescu reia problemele logicii în 1861, cu ocazia publicării la Berlin a lucrării *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*. Aici filozofia este definită, tot pe linia din *Das Verhältnis*, drept „știința care se ocupă cu relațiile pure"[39] obiectul logicii constituindu-l relațiile dintre noțiuni[40]. Dar, ca și în lucrarea precedentă, Maiorescu reia și problemele legate de prioritatea noțiunii sau a judecății, afirmînd aici cu mai multă hotărîre prioritatea judecății: „. . . rezultă că logica formală, dacă vrea să procedeze strict și în mod consecvent, trebuie să trateze mai întîi formele judecății și numai pe baza acestora să prezinte apoi relațiile dintre noțiuni și formele silogistice"[41].

Fără să fi elaborat în continuare lucrări de logică pură, Maiorescu revine deci, în mod stăruitor, asupra unor probleme generale care vizează, ca și în *Grundzüge*, nu aprofundarea unor capitole sau puncte speciale, ci însăși viziunea asupra logicii și a părților sale. Se constată, în acest sens, deși tendința era vizibilă și la Herbart și Drobisch, pe care dealtfel îi și evocă Maiorescu, că acesta vrea să le depășească poziția oscilantă, prea tradiționalistă, de menținere a împărțirii tripartite a logicii, în ciuda faptului că forma de bază a logicii tinde să fie judecata și nu noțiunea. Orientarea lucrărilor sale, în care relația *(Das Verhältnis)* ocupa locul central, îl obliga pe Maiorescu, pentru consecvență, să extindă și să absolutizeze și pe plan logic *relationalitatea*, ceea ce ar fi putut să-l ducă, în principiu, spre o logică a relațiilor. Dar, considerînd că „relația se exprimă în mod constant în judecată", iar aceasta din urmă fiind concepută tot în sens clasic, de predicație, cu forma subiect-predicat, Maiorescu nu va depăși niciodată în mod efectiv poziția tradițională.

3. PRELEGERILE DE LOGICĂ DIN 1863

Abandonîndu-și preocupările filozofice, legate și înainte, destul de strîns, de studiul destinat obținerii titlurilor necesare profesării propriu-zise, în 1863 Maiorescu se găsește la

[33] T. Maiorescu, *Das Verhältnis* (Ms. 2026, Bibl. Centr. Stat, București), p. 7 (după numerotarea lui Maiorescu).
[34] *Ibidem*, p. 11.
[35] *Ibidem*, p. 12 și 17.
[36] *Ibidem*, p. 28.
[37] *Ibidem*, p. 35.
[38] *Ibidem*, p. 38—45.
[39] T. L. Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, Berlin, 1861, p. 11.
[40] *Ibidem*, p. 30.
[41] *Ibidem*, p. 223—224.

Iași și, după cum îi scrie tatălui său în februarie, predă la Universitatea din Iași logica și pedagogia[42]. Printr-o întîmplare fericită, unul dintre elevii săi, care frecventa propriu-zis cursurile Facultății de teologie, și anume Constantin Erbiceanu, a păstrat notele luate la primele prelegeri de logică al lui Maiorescu, pe care le-a predat Academiei Române la 14 septembrie 1907 (Ms. rom. 3348 de la Biblioteca Academiei R.S. România).

Este evident că Maiorescu nu a dispus de prea mult timp pentru elaborarea acestor prelegeri. Cuprinsul lor dovedește, chiar de la prima vedere, că aici este vorba în special de reluarea primei sale lucrări *(Grundzüge)*, completată cu cîteva adaosuri filozofice din lucrările posterioare celei amintite. Prelegerile nu mai sînt însă prezentate în forma sistematică a primei încercări (cu părți, capitole, subcapitole, puncte, subpuncte etc.), vina putînd fi însă și a studentului.

Partea introductivă a prelegerilor este asemănătoare introducerii generale din *Grundzüge*. Ambele încep cu definiția filozofiei. Este surprinzător, la prima vedere, faptul că Maiorescu prezintă în prelegeri o definiție a filozofiei cu totul diferită față de cele precedente. Filozofia este considerată aici, „știința absolutului". În ciuda exprimării, Maiorescu nu avea în vedere nimic de natură hegeliană.

Definiția filozofiei ca știință a absolutului se datorește identificării pe care Maiorescu o face aici între filozofie și metafizică. În *Einiges Philosophische* el definise metafizica, în calitate de parte a filozofiei, drept disciplina care se ocupă cu „relațiile de contradicție"[43]. Exemplele prin care încearcă în prelegeri să ilustreze necesitatea filozofiei sînt aceleași prin care încercase să ilustreze în lucrarea anterioară necesitatea metafizicii[44]. Este vorba de exemple care ilustrează faptul că, în mod obișnuit, fenomenele, oricît de simple ar fi, sînt contradictorii, sarcina filozofiei (a metafizicii) ar fi aceea de a descoperi în spatele aparențelor ceea ce este stabil, constant, esențial cu un cuvînt *absolut*. În acest sens, este Filozofia, după Maiorescu, știința absolutului. Față de aceasta, menirea logicii este aceea de a „... ne învăța regulile contradicțiunii și ale identității"[45]. Logica este considerată aici propedeutica și metodologia filozofiei. „Necesitatea Logicei, spune Maiorescu, este aprofundată în Metafizică unde trebuie să căutăm existența obiectelor fără a cădea în noi contradicțiuni" (*Loc. cit.*). Se constată deci, în prelegeri, o mai strînsă legătură între filozofie și logică, ceea ce merge mai mult pe linia lucrărilor filozofice elaborate după *Grundzüge*.

În ce privește însă *obiectul* logicii, Maiorescu revine la poziția herbartiană inițială, după care noțiunea este formă fundamentală. „Logica este silită să opereze cu noțiuni". Însăși contradicția, de care se ocupă logica, este concepută tot pe plan noțional[46]. În prelegeri nu se mai spune nimic despre prioritatea judecății. Cu toate acestea, silogismul este introdus prin intermediul consecințelor imediate și al raționamentului ipotetic, ceea ce denotă aici, implicit, prioritatea raporturilor judicative față de cele noționale.

Mai apar în plus, față de *Grundzüge* și cîteva considerațiuni în legătură cu raportul dintre logică și științele particulare. Acestea, cum ar fi de exemplu botanica, sînt considerate „teorii analitice". O astfel de teorie „nu e bună și nu poate satisface spiritul uman decît atuncea, cînd toată existența materială ar fi fără contradicțiune"[47]. Față de științele particulare, „Logica se poate compara cu regularea unei Biblioteci, și pentru cel ce are un fundament științific, o sumă de idei, logica e de suma importanția ..."

În același context, Maiorescu încearcă să raporteze logica, de data aceasta într-un cadru filozofic (metafizic), la fundamentele științelor, care nu pot fi oferite de științele însele. „Fisica, spune el, vine să-mi dee un corp de știință, fără a-și explica mai întîi fundamentul său, adică materia și puterea. Dar pentru mine nu poate avea folos o știință care fără a cerceta fundamentul pe care se bazase, îmi prezintă un corp științific". Soluția adaptată este cea kantiană, metafizică, de a renunța la calea analitică și de a porni de la idei către real, abordînd deci fundamentele științelor cu mijloace *a priori*.

Toate acestea dovedesc o extindere considerabilă a perspectivelor logicii, pe plan filozofic, științific și practic-educativ (pagini întregi consacrate avantajelor filozofiei și implicit ale logicii în viața de zi cu zi).

Deși greșelile semnalate în *Grundzüge* sînt preluate, ca și notația, și Maiorescu, în afara divagațiilor filozofice, urmărește desfășurarea din prima lucrare, el introduce și lucruri noi, Astfel, la teoria noțiunii adaugă două paragrafe *(Claritatea și perspicuitatea Noțiunilor* și *Împărțirea metodologică a Noțiunilor)*, redate uneori textual după Dro-

---

[42] *Vide* amănunte la S. Ghiță, *Titu Maiorescu*, București, 1974, p. 33.

[43] T. Maiorescu, *Einiges Philosophische*, p. 37.

[44] *Ibidem*, p. 37—47 și *Prelegeri de logică* în C. Erbiceanu, Ms. rom. 3348, fila 39r-40r.

[45] T. Maiorescu, *Prelegeri de logică*, fila 40 r.

[46] *Ibidem*, fila 41 r.

[47] *Ibidem*, fila 46 r.

bisch[48]. La teoria silogismului, urmîndu-l pe Herbart[49], Maiorescu extinde considerabil expunerea *dilemei*, căreia, în mod obișnuit nu i se dă atîta importanță. În fine, schemele din *Grundzüge* sînt completate aici cu exemple concrete.

4. LOGICA DIN 1876

În prefața, datată 4 ianuarie 1876, la prima ediție a *Logicii*, Maiorescu menționează că ea reprezintă ,,un rezumat scurt al prelegerilor logice ținute la Universitatea din Iassi în curs de aproape zece ani". Perioada este precizată în ediția a II-a (1863—1872). Aceasta presupune că Maiorescu, în decurs de zece ani, și-a îmbunătățit în permanență prelegerile. Din păcate însă nu dispunem, pentru moment, de alt termen de comparație în afară de prelegerile din 1863.

De la început se constată o schimbare radicală a concepției despre raportul dintre logică și filozofie. În partea introductivă a *Logicii* nici nu mai apare cuvîntul ,,filozofie". Or, logica era concepută în toate variantele anterioare drept parte a filozofiei, iar definiția ei era în permanență subordonată definiției generale a filozofiei. Logica, în varianta din 1876, este raportată în special la științele particulare. Din acest punct de vedere, Maiorescu se îndepărtează total de poziția lui Herbart, și adoptă o nouă definiție a logicii (,,știința care stabilește regulele pentru argumentarea justă")[50].

În opoziție totală cu *Prelegerile*, în care Maiorescu revenise la poziția din *Grundzüge*, în *Logică* este adoptată într-o formă categorică prioritatea judecății față de noțiune. Maiorescu merge atît de departe pe această linie încît nici măcar cuvîntului de *idee* nu-i mai acordă semnificația obișnuită de noțiune, ci pe aceea de *judecată*[51]. ,,Logica, ocupîndu-se de idei în sensul din urmă, continuă Maiorescu, vom zice că argumentarea ne arată cuprinderea unei judecăți în altele și derivarea ei din acestea. Elementele oricării argumentări fiind ast-fel judecățile și împreunarea lor, Logica elementară se va subîmpărți în două părți esențiale: în teoria judecăților și în teoria împreunării lor logice (Silogistica)". Prin urmare, Maiorescu adoptă aici structura binară a logicii, cele două părți ale lucrării sale purtînd titlurile: A. *Despre judecăți și despre noțiuni ca elementele lor.* și B. *Despre silogisme.*

Maiorescu nu dă nici o indicație bibliografică în legătură cu § 7 al *Logicii*, în care își argumentează această poziție, ceea ce face dificilă identificarea sursei utilizate (abstracție făcînd de propriile sale considerații din lucrările apărute între 1858—1861). Consultarea lucrărilor indicate pentru celelalte paragrafe sugerează faptul că Maiorescu s-a bazat în special pe capitolul *Begriff und Urtheil* al lucrării lui Adolf Trendelenburg[52].

Dar, în ciuda adoptării acestei poziții, Maiorescu începe tot cu studiul noțiunii. ,,Judecata, spune el, se compune din noțiuni; explicarea ei presupune dar cunoștința acestora în proprietățile lor esențiale"[53], ceea ce contrazice de fapt teza priorității actului judicativ.

Mai trebuie amintit și faptul că definiția logicii drept ,,știința care stabilește regulile pentru argumentarea justă", contrazice de fapt atît punctul de vedere noțional, cît și cel judicativ, sugerînd o perspectivă deductivistă, de tip modern, pe care Maiorescu n-a profesat-o niciodată.

Față de toate considerațiile sale anterioare, în *Logică* apar numeroase referințe și chiar citate grecești din opera lui Aristotel, care nu era nici măcar amintit în *Grundzüge* și *Prelegeri*. Aceasta denotă orientarea lui Maiorescu spre aspectele tradiționale ale logicii, ceea ce adîncește și mai mult contradicția dintre punctul de vedere modernist, adoptat în problema judecății, și maniera clasicistă de tratare a formelor logice.

În *Grundzüge* și *Prelegeri*, unde prioritatea judecății nu este susținută implicit, silogismul era, după cum s-a menționat, introdus în manieră judicativă (prin consecințe imediate și raționament ipotetic). În *Logică* însă, adoptînd maniera aristotelică, Maiorescu dă prioritate silogismului categoric, ceea ce presupune o logică terministă , în care noțiunea este forma de bază.

În *Logică* mai apar și cîteva adaosuri de tip nominalist, referitoare la raportul dintre *cuvînt* și *noțiune*. Sînt discutate și *principiile logicii*, care nu erau amintite anterior, iar erorile menționate dispar. Deși Maiorescu menține transcrierea simbolică ale cărei neajunsuri au fost menționate, renunțînd la transcrierea simbolică a judecăților ipotetice, evită confuzia dintre copula predicativă și functorul implicativ. În plus, fără să utilizeze operațiile logice, cum ar fi de exemplu operațiile cu negații duble sau judecăți necuantificate, nu ajunge la complicații, lucru care lasă impresia că simbolizarea adoptată ar fi fără cusur.

---

[48] *Cf. Ibidem*, fila 49v—51r și M.W. Drobisch, *op. cit.*, p. 131—149.

[49] *Cf.* J. F. Herbart, *op, cit.*, p. 119—120.

[50] T. Maiorescu, *Logica*, București, 1876, p. 4.

[51] *Ibidem*, p. 11.

[52] *Cf.* A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1862.

[53] T. Maiorescu, *Logica*, p. 12.

Cu toate aceste adaosuri, printre care trebuie menționată și completarea modurilor din figura a III-a, și, bineînțeles, numeroasele note explicative, *Logica* este mai săracă, chiar în probleme logice, decît *Prelegerile*, justificînd astfel calificarea de ,,resumat scurt al prelegerilor", pe care Maiorescu însuși o dă *Logicii* din 1876. Nu trebuie uitat că noi dispunem numai de *prima* variantă a acestor prelegeri, de o variantă în care nu apare încă nici o considerație metodologică.

5. LOGICA DIN 1887

Deși este intitulată ,,ediția a II-a", *Logica* din 1887 este în fond o *altă formă* a logicii lui Maiorescu. Ea conține *metodologia*, ale cărei forme embrionare nu pot fi însă urmărite din cauza lipsei prelegerilor amintite. Studiul acestei metodologii trebuie făcut însă cu același discernămînt, ca și în cazul logicii elementare. Trebuie văzut ce urmărea Maiorescu prin aceasta, cum încerca s-o conceapă și s-o structureze și modul în care a dezvoltat-o de-a lungul anilor, chiar daca sîntem lipsiți de primele variante. Chestiunea surselor utilizate și a originalității în probleme de amănunt, trebuie abordate în contextul semnificației pe care Maiorescu însuși a acordat-o acestei logici: ,,Așa cum se înfățișează manualul acum, spune el în 1887, sper că va putè continuà a fi întrebuințat pentru învățămîntul secundar și că în Universitate va servi cel puțin ca un resumat scurt al unor desvoltări mai întinse".

Fără să intrăm în problematica metodologiei și a raportului complex dintre aceasta și logica elementară, trebuie menționat faptul că Maiorescu schimbă în 1887 din nou structura logicii elementare.

Prezentarea binară a logicii, fără aprofundarea punctului de vedere adoptat și fără punerea de acord a manierei de a trata, din această perspectivă, și celelalte forme logice, poate fi menținută în cadrul unei logici elementare, fără metodologie, cu riscul unor contradicții interne ale sistemului prezentat, cum ar fi cele menționate (tratarea totuși la locul cuvenit a noțiunii și tratarea silogismului independent de perspectiva judicativă), dar nu-și mai are locul într-un sistem complex (logică elementară + metodologie), mai ales cînd metodologia este concepută pe schema tripartită a logicii clasice. Aceasta a fost situația *Logicii* din 1887, a cărei metodologie conține și împărțirea tripartită în: 1) teoria descrierii și clasificării, 2) teoria definiției și a diviziunii și 3) teoria demonstrației. Adoptarea unui punct de vedere judicativ consecvent ar fi însemnat renunțarea la primele două părți, căci ambele se bazează pe o teorie complexă a noțiunii. Observînd acest lucru, Maiorescu, ce-i drept cu totul tacit, schimbă structura logicii: ,,Prin urmare trebuie să subîmpărțim Logica elementară în trei capitole: 1) teoria noțiunilor, 2) teoria împreunării lor în judecăți, 3) teoria împreunării judecăților, adecă silogistica"[54]. Aceasta rămînînd structura definitivă a logicii lui Maiorescu, se poate considera că restul edițiilor nu au făcut altceva decît să contribuie la dezvoltarea ei cantitativă. Au crescut în special notele.

★

Urmărind cîteva dintre fazele de elaborare a logicii lui Maiorescu, poate fi surprinsă și mai bine intenția lui în legătură cu aceasta. De la început, el nu-și propune altceva decît o sistematizare a unor prelegeri, pe care vrea să le facă cît mai simple și mai inteligibile pentru un elev de liceu. Paralel cu aceasta, începînd cu primul an de predare la Universitate, el dezvoltă, pentru studenți, materialul sistematizat, fără să intre însă niciodată în detaliile tehnice ale logicii. Influențele suferite în perioada studiilor de la Berlin, foarte scurtă dealtfel (1859—1861) și folosită mai mult pentru a da examene și a obține titluri, îl vor domina multă vreme. Cu timpul însă, el va renunța treptat la toate ideile moderniste. Ultima formă a logicii sale este ultra-clasică. În ciuda faptului că în prelegerile universitare acumulase tot mai mult material didactic, manualul său devenea tot mai simplu, scopurile lui Maiorescu fiind în mod evident *pur* pedagogice. Nu este de mirare, dealtfel, că modelul unui astfel de manual va rămîne pentru el ,,Logica din Port-Royal ... cea mai bună carte franceză asupra Logicei"[55].

Din această perspectivă însă, este evident că variantele de tinerețe ale logicii lui Maiorescu sînt mai interesante. Ele conțin mai mult aport personal, iar legătura inițială dintre logică și filozofie (teren pe care Maiorescu se simțea mult mai sigur decît în domeniul științelor exacte sau experimentale) i-a permis tot felul de considerațiuni, care, chiar dacă nu erau de mare ținută științifică, erau mai utile pentru un student umanist, decît exemplele stupide, cu tot felul de figuri geometrice, care să creeze aparența legăturii dintre logică și științele exacte.

În genere, sînt interesante transformările serioase pe care le-a suferit logica elementară a lui Maiorescu, metamorfoza ei, ciudată pentru cine n-a înțeles bine scopul lui Maiorescu, căci ea tinde, în sens invers, ca debarasîndu-se de toate aspectele moderniste și aparent-originale, să ajungă cît mai aproape de idealul impersonal al logicii de Școală.

---

[54] T. Maiorescu, *Logica*, București, 1887, p. 13.

[55] T. Maiorescu, *Logica*, 1876, p. 105.

CARTEA DESPRE CARTE

(Fragmente, II)

DE

EUGENIU SPERANTIA

LEGEA A V-A: (TRECEREA EVOLUTIVĂ DE LA DEICTICUL DIRECT LA DEICTICUL SIMBOLIC):

O reprezentare plastică, sculptură, basorelief, pictură sau desen, este întotdeauna o expresie deictică indirectă. Conexarea mai multor asemena reprezentări pentru a sugera un ansamblu de idei, nu o cugetare, ar constitui un fel de text de felul scrierii ieroglifice (simbolice). În unele publicații moderne, mai ales dintre cele destinate copiilor, se obișnuiește a se reda o narațiune prin simpla succesiune a unor desemnate, colorate sau nu (cum sînt renumitele ,,images d'Épinal"). Dar în antichitate acest gen de ,,carte", alcătuită numai din ,,ilustrații", a existat, probabil înaintea textului neilustrat. Scrisul ieroglific, purtînd încă în mod manifest mărturia descendenței sale din cea mai francă pictogramă, acționează prin ajutorul unor evocări cu totul concrete și poartă, el însuși, un caracter concret destul de evident. E firesc, deci, ca în ,,cărțile" antice în care e folosită această scriere, prezența ilustrației să nu fie prea imperioasă, deoarece, deși ele nu trimit atenția ,,cititorului" în mod direct, chiar la ,,lucrurile" reale, ca gestul deictic propriu-zis, ele oferind numai un simulacru de-al lucrurilor, se adresează tot simțurilor care le-ar fi putut percepe. Dimpotrivă, textele obținute prin scriere demotică, cu schematizările și simplificările care o convenționalizează și o abstractizează, sau încă și mai mult, textele de scriere alfabetică, — solicită mai mult și mai frecvent acea reîmprospătare prin concret pe care o poate oferi deictica subrogatorie a ,,ilustrațiilor".

Observasem mai sus că, afară de legile evoluției, sînt numeroși factori care intervin în prefacerile formelor de expresie, mascînd și deviind mersul ei normal (așa cum rezistența aerului și fricțiunea alterează mișcările pendulului ,,ideal"). Considerații de ordin religios intervin astfel în evoluția scrisului (ca și în unele cazuri în limbajul oral) spre a-i încetini fazele sau spre a menține supraviețuitoare unele forme și procedee învechite. În Egiptul antic, cînd elogiul regilor decedați se făcea în termeni sacramentali, recurgîndu-se la noțiuni mitologice și teologice, textul papirusului trebuia să fie scris cu *anaglife* (ieroglife desenate, spre deosebire de cele săpate în piatră)[1], tot așa cum multe confesiuni păstrează ca limbă rituală o limbă ieșită din uzul profan, anacronică.

Cerința de ,,concret" nu se manifestă, desigur, în aceeași măsură întotdeauna : ea depinde și de tipul mental al ,,cititorilor" cărora textul se adresează . Cu toată recenta descendență din pictografie a scrierii egiptene, foarte numeroase exemplare cunoscute în *Cartea morților* sînt de fapt cărți ilustrate. După Svend Dahl, se pare probabil că ,,de regulă, ilustrațiile erau executate de un desenator înainte de a li se fi adăugat textul"[2]. Aceasta pare să confirme primatul deicticului direct și coneret în confecționarea acestor ,,cărți".

Dar adeseori, atît textele ilustrate cît și cele neilustrate din *Cartea morților*, sînt de fapt numai adaosuri suplimentare la niște ilustrații de o cu totul altă importanță. Într-adevăr, pe cînd, de pildă, *Cartea morților* era plasată în sarcofagul faraonului decedat, pentru a-i servi ca pașaport la vămile văzduhului[3] și ca pledoarie pentru procesul din lumea cealaltă în care urma să apără ca inculpat, —pereții cavoului primeau, abundent, mari reprezentări picturale. Propriu-zis, textul nu mai era decît un comentar explicativ pe lîngă planșele colorate care, prin dimensiunile lor, prin mulțimea lor, ca și prin arta cu care erau executate, se dovedesc a fi esențialul. Interiorul piramidelor, interiorul și exteriorul templelor, portalurilor, obeliscurile și chiar unele stînci, convertite în

---

[1] Chr. Carl Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, 1845, p. 57.

[2] Svend Dahl, *op. cit.* p. 7.

[3] Dr. R. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter*, Leipzig, 1842, p. 3.

colosale sculpturi, sînt *Cartea de istorie*, redactată în deictică concretă pentru uzul zeilor judecători (dar și pentru uzul generațiilor viitoare de care se știa că pot lăuda sau blama, pot binecuvînta sau glorifica, comițînd astfel flagrante ingerințe în atribuțiunile zeilor).

În măsura în care semnele grafice devin mai abstracte și simbolice, desprinzîndu-se de reprezentările plastice, cartea capătă un conținut grafic mai sever. Trecerea de la deicticul direct la semnificația indirectă e demult consumată în epoca clasică a lumii eline, și veritabila ,,ilustrație'' nu mai apare curînd, deoarece scriitorul, literat, filozof, istoric, care își scrie singur textul nu e necesarmente desenator, iar multiplicarea cărților nu e încă obiectul unei profesiuni curente, nu e încă o funcțiune socială consacrată. În Atena, în timpurile mai vechi, autorul își copiază singur exemplarele din propria sa scriere, spre a le putea vinde amatorilor. Profesiunea de copist apare cu încetul, tot în lumea elină, dar devine răspîndită mai cu seamă în lumea romană. Aici, ea este una dintre dexteritățile ce revin sclavilor. ,,Librarii'' își fac un mijloc de cîștig din munca aceasta depusă uneori simultan, după dictare, de mai mulți copiști pricepuți. Această împrejurare face însă ca textul să rămînă, în cele mai multe cazuri, text simplu, sec, abstract. Dar împotriva acestei ariditățî reacționează, mai întîi rar și excepțional, apoi tot mai frecvent, obiceiul ornamentării textelor, obicei care poate că vine din continentul vechi, din India, din Persia sau din Orientul semitic, obicei care se practică destul de rar în Atena, dar tot mai mult în lumea romană, ia avînt în Bizanț și se răspîndește puternic în Occidentul european, în Evul mediu. Miniaturile, inițialele ornate, iluminările, au devenit, după cum se știe, o artă minunată, cultivată în mănăstiri și mult căutată de înalții clerici, de seniorii avuți și de puternicii vremii, singurele categorii sociale cărora posesiunea unor atari tezaure costisitoare, le era accesibilă[4]. Această artă a *miniaturilor* și *iluminărilor* care ornează cartea manuscrisă, e poarta prin care ,,ilustrația'', elementul deictic concret, își face o nouă intrare în carte. După depresiunea intelectuală dintre secolul al IV-lea și al VII-lea urmase o puternică revivișcență, și în acest interval, cartea, părăsind vechiul ei aspect de sul înfășurat, devenise ,,altceva'', devenise ,,codexul'' ce se deschidea ușor oriunde, oferind ochiului cu dărnicie oricare pasaj, orice porțiune de text. De altă parte, descinzînd din tendințele de catehizare și activitate prozelitică, *școala* începe să ia avînt. Dar școala însemna reabilitarea *cărții*. Cartea renaște, cartea se întoarce la o viață nouă, tînără și, poate de aceea, se apropie din nou, întrucîtva, de stadiul său originar al deicticei concrete, nu pentru a da iarăși precădere desenului, ,,ilustrației'' și a lăsa textului un rol accesoriu, dar pentru ca la începutul carierei sale noi să-și însuflețească conținutul prin infuzarea unei doze noi de ,,concret''. Într-adevăr, ornamentele devenite aproape indispensabile, conțin uneori simple aluzii, dar adeseori conțin evocatoare reprezentări plastice ale unor personaje sau ale unor scene.

Dar tiparul apărut în secolul al XV-lea este iarăși o nouă epocă, un nou *ev* în viața cărții și evenimentul acesta dă loc din nou la o rapidă parcurgere de faze evolutive, amintind repetarea prescurtată și rapidă a treptelor filogenezei în ontogeneză : tiparul e o *nouă formă importantă* a expresiei, iar cartea tipărită e culminarea ei.

Primele cărți multiplicate mecanic sînt cărți constituite aproape exclusiv, sau chiar exclusiv, din foi ilustrate. Într-adevăr, cînd tiparul își face apariția în Europa, prin secolul al XIV-lea, el folosește clișee de lemn : ,,xilografia''[5]. Utilizată la început pentru impri-

---

[4] Sînt destul de cunoscute cîteva date conservate cu privire la prețurile curente. Pe la anul 450, un pergament conținînd Testamentul vechi și pe cel nou valora 18 solzi de aur (un solz de aur valora cam cît șase lire sterline de azi). În secolul al X-lea, o contesă de Anjou a plătit cu 200 de oi, cinci merțe de grîu, secară și mei, și cîteva blăni de jder, o carte de predici ale episcopului Haimon de Halberstadt. În anul 1054, o carte bisericească (un liturghier), aparținînd unei mănăstiri benedictine din sudul Bavariei, a fost vîndută în schimbul unei vii întinse de lîngă Bolzano (Tyrol). În 1332, o carte manuscrisă : *Speculum historiale in consuetudine Parisiensis*, a fost cedată pentru 40 de livre ,,parisiis'' (o livră paris. reprezenta 3 grame și 7 ctgr. aur) La sfîrșitul secolului al XIV-lea, o carte de rugăciuni a fost cumpărată de Prințul de Orléans pentru 200 de franci de aur (echivalenți cu livra) iar în anul 1412, Carol al VI-lea al Franței a plătit un ceaslov cu 600 scuzi de aur. v. Bogeng, *Umriss einer Fachkunde für Böchersammler*, în ,,Jahrbuch für Bücherkunde und Liebhaberei'', a nul III (1911) p. 51, + 769—771+ ; Edouard Rouveyre, *Connaissances nécessaires à un Bibliophile*, Tome I, 1899 ; p. 85 ; Tome III, p. 27—30.

[5] Unii autori cred că xilografia a fost importată din Orient, odată cu procedeele de fabricare a hîrtiei din cîrpe ; v. Bogeng, *Umriss* etc. în ,,Iahrbuch f. Bücherkunde und Liebhaberei'', vol. I (1909), p. 17 și 42.

marea stofelor (de aici, termenul românesc: „stambă", derivat din italianul „stampa"), xilografia primește o nouă întrebuințare cînd, înainte de 1400, se răspîndește fabricarea hîrtiei: anume, încep să se tipărească întîi „cărți de joc", apoi, pe cîte o singură foaie de hîrtie și numai pe cîte o singură față a ei („anopistografie") ilustrații religioase, deci „icoane", cu puțin text, săpate de aceeași tabletă de lemn care servea drept clișeu, sau scurte texte, — de obicei tot cu cuprins religios („breve"), însoțite de ilustrații. În prima jumătate a secolului al XV-lea, apar și devin foarte uzuale așa-numitele „cărți-bloc", care sînt formate dintr-un număr de foi de acestea, lipite la un loc, după ce mai întîi fiecare în parte a fost ilustrată xilografic (de la o vreme chiar prin clișee de metal). La început ilustrațiile acestor cărți-bloc sînt tot anopistografice și poartă cîte o scurtă explicație în cîteva cuvinte sau numai simpla indicație a numelui persoanelor reprezentate. Explicațiile sau numele sînt și ele săpate în același clișeu, făcînd corp cu el. Cu încetul textul explicativ capătă tot mai mare amploare și apar cărți-bloc în care textul rivalizează cu ilustrația. Între cele mai vechi și mai renumite publicații de acest fel este *Biblia pauperum*, tipărită de Albrecht Pfister din Bamberg. Ea cuprinde texte din Scriptură și a apărut în trei ediții: una germană cu text mai scurt, alta latină cu același text, iar o a treia cu text german mai dezvoltat și cu un număr de clișee în plus. Desenele sînt numai în contururi [6]. Alta este *Speculum humanae salvationis*, și ea cu figuri din Scriptură și cu puțin text explicativ. E interesant titlul „speculum" (oglindă) care e foarte frecvent în acea epocă. Curentul a fost, se pare, creat de succesul scrierii *Speculum quadruplex* sau *Speculum majus* a lui Vincent de Beauvais (scrisă pe la anul 1250) [7]. Cărțile-bloc par a fi și mai justificate de a purta un asemenea titlu, deoarece gravurile lor constituie un fel de „oglinzi" ale unor forme concrete, vizibile. *Speculum humanae salvationis*, din care un exemplar se găsește la Biblioteca Națională din Paris, cuprinde 63 de foi cu 58 de gravuri. Cartea se pare să fi avut mai multe ediții, iar unele indicații ar arăta, după unele păreri, că prima dintre ele ar fi fost imprimată de Laurens Coster, în parte xilografic, și în parte cu litere mobile, încă din 1432, deci înainte de începutul carierei tipografice a lui Gutenberg [8].

Ceea ce Schottenloher numește preferința masei populare pentru „chipurile" intuitive și lipsa ei de interes pentru semnele grafice goale de viață [9], este de fapt, unul și același lucru cu aptitudinea pentru concret, mai mult decît pentru semnificația abstractă.

O altă remarcă se impune, însă, pe lîngă cea de mai sus: deși expresia simbolică ocupă în evoluția mintală o treaptă superioară celei pe care se află expresia deictică concretă, cursul efectiv al istoriei omenești, grație oscilării sau alternării de la vizual la auditiv și invers (despre care vom vorbi mai jos), grație apariției grafismului și treptelor lui, grație, poate, și altor împrejurări, prezintă o alternare între *deicticul concret* și *cel abstract*. Dar, după cum am observat cînd vorbeam despre legile expresiei în genere, în măsura în care evoluția avansează, cele două faze alternate se apropie tot mai mult, efectele fiecăreia acționează tot mai mult asupra fazei următoare și tind să devină din ce în ce mai greu de delimitat între ele, pînă ce dau loc la o completă fuziune.

Aceeași constatare se poate face cu privire la alternarea dintre *deicticul concret* și cel *simbolic*, în formele avansate ale cărții. Ceea ce a fost o bipolaritate a devenit o simplă bilateralitate. Textul și ilustrația se completează ades, reciproc, ca și cuvîntul oral cu gestul mimic sau fizionomic. Mai elocventă decît gestul, vorbirea se poate lipsi de el în multe cazuri și în mare măsură, deși adeseori, pentru a-l înlocui, îi trebuie să insiste în mod greoi asupra unor detalii, prelungindu-și debitul fără a reuși să obțină aceeași atenție, ci cerînd partenerului o sforțare în

---

[6] In *Geschichte der Erfindungen* a lui Zöllner, Mothes și Luckenbacher se relatează că aceste chipuri sînt copiate după ferestrele Mănăstirii Hirschau. Detalii și reproduceri în Albert Schramm, *Der Bilderschmuck der Frühdrüke* (I. Die Drücke von Albrecht Pfister in Bamberg), Leipzig, 1922 (Deutsches Museum f. Buch u. Schrift). Colecția e compusă din 25 mari caiete v. și Richard Muther, *Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance* ((München & Leipzig, Hirt's Verlag, 1884), două volume în 4° din care primul text explicativ, descriptiv (298 pagini), iar al doilea, reproduceri de ilustrații xilografice (263 pagini).

[7] *Oglinda* lui Vincent de Beauvais a făcut și ea obiectul uneia dintre primele tipărituri cu litere mobile, fiind editată de J. Mentelin, la Strasburg (1473—1476) în zece volume.

[8] Despre *Speculum humanae salvationis*, detalii în Karl Faulmann (*Illustr. Gesch.*, p. 139 și urm.).

[9] Schottenloher, *op. cit.*, p. 26—27. Vezi și O. Falkenstein, *Gesch. der Buchdrucherkunst in ihrer Entstehung und Ausbildung* (ed. 2-a, 1856, Leipzig); R. Hochegger, *Über die Entwicklung und Bedeutung der Blockbucher*, Leipzig, 1891; Ch. Nisard, *Histoire des livres populaires depuis le XV-e siècle*.

plus. La fel, textul sec, fără ilustrații, poate prea bine să redea, prin același ocol verbal, ceea ce ilustrația ar fi redat direct, intuitiv și plastic, dintr-o singură aruncătură de ochi. Cu cît conținutul textului însuși e mai abstract, cu atîta recurgerea la concretul gestului sau al ilustrației e mai puțin indispensabilă. Ca un succedaneu al gestului sau al ilustrației veritabile, textul scris sau conținutul expunerilor pur orale se servesc însă de expresiile figurate, în special de comparație, metaforă și metonimie, care prin procese asociative ,,ilustrează'', într-o oarecare măsură, și *vivifică* conținutul, dîndu-i mai multă plasticitate.

LEGEA A VI-A: (EVOLUȚIA DE LA SPONTAN LA EXPRES ȘI DE LA IMPLICIT LA EXPLICIT):

Cartea, fiind o formă culminantă a grafismului, și fiind întotdeauna fructul unei activități deliberate, nu poate fi vorba să descoperim în istoria ei vreun moment inițial în care efectuarea ei să fi fost involuntară, spontană, iar nu ,,expresă''.

Cartea, ca ansamblu de semnificații, adresate oricui și tuturor, putem s-o regăsim în stare embrionară în orice ,,marcă'', în orice ,,efigie'', în orice figură simbolică. ,,Semnul de proprietate'' plasat pe o vită, pe o armă, pe un ustensil, poate fi numai o simplă arătare laconică, o simplă evocare a unei persoane. Dar el poate exprima, uneori, o întreagă narațiune istorică, de istorie veridică sau imaginară, înghesuită în cîteva embleme : astfel sînt blazoanele nobiliare, dar, de multe ori, și unele semne totemice de ale primitivilor. Cît *text* zace ,,implicit'' în pînza *Barca lui Dante*, în *Ispitirea Sf. Anton* a lui Teniers, în *Perseu și Andromeda* a lui Rubens și în atîtea alte, nenumărate picturi existente ce redau momentul central sau esențial dintr-o largă narațiune religioasă sau profană.

Așadar, acele foi xilografiate, acele ,,breve'' care circulau de prin secolul al XIV-lea, dacă nu sînt veritabile ,,cărți'', sînt totuși cărți într-un avansat stadiu embrionar.

Evoluția de la implicit la explicit, ca o simplă continuare a trecerii de la spontan la expres, constituie întreagă embriogenia cărții. Ca în oricare proces vital de creștere, gradele intermediare nu pot fi nici numărate, nici delimitate între ele. Cele anterioare implică pe cele ulterioare, cele ulterioare ,,explică'' (sau mai corect : explicitează) pe cele anterioare. Dacă vrei să înțelegi întreg procesul dezvoltării unui embrion, trebuie să iei în considerare viețuitoarea în stare adultă, astfel tot efortul, toată năzuința somatogenezei rămîne un simplu joc fortuit al unei cauzalități oarbe. Dacă vrei să înțelegi locul și rostul simplelor ștampile de piatră sau onix ale regilor sumerieni, dacă vrei să înțelegi rostul brevelor sau al foilor volante, xilografiate, din secolul al XIV-lea, trebuie să recurgi la considerarea cărții evoluate, a cărții ajunse la culminarea funcțiunii și structurii sale : *destinația pe care o împlinește* aceasta este aceeași pe care o dibuiau, încă, săracele începuturi de atunci. Voința de a universaliza și eterniza valorile supreme ale spiritului, voință care trebuia să devină, după trecere de veacuri, act expres, intenționat, zăcea atunci, încă, în stare modestă, șovăitoare, ignorîndu-se ea însăși pe sine și întrupîndu-se în forme rudimentare.

LEGEA A VII-A : (EVOLUȚIA PRIN ALTERNAREA DINTRE STATIC ȘI DINAMIC, ADICĂ DINTRE LIMBAJUL AUDITIV ȘI CEL VIZUAL):

La prima vedere, s-ar putea să pară că această lege a expresiei nu poate avea o aplicare în cazul special al ,,Cărții'', pentru motivul cu totul simplu că specia ,,carte'' face parte din genul grafic, iar expunerea grafică, constituind o fixare materială a gesturilor, care țin de modalitatea vizuală, nu poate fi, ea însăși, decît vizuală.

Dar, cu toată surpriza, pe care am putea-o pricinui unora dintre cititori, vom observa că nu e absolut necesar ca o *carte* să fie o expresie grafică propriu-zis, — deci nu din sfera semnificației acestui termen fac parte exclusiv expresiile care fixează vizual un total de gesturi ,,grafice''. Neîndoielnic, o carte trebuie să închidă în stare latentă expresia unor valori spirituale. Neîndoielnic, o carte trebuie să fie ,,o scrisoare adresată spiritului uman în genere'' și să se străduiască ,,a propaga'' un conținut de eternă valabilitate, — dar pentru această menire nu e necesar ca gîndurile traduse în cuvinte să fie propagate prin intermediul unei a doua traduceri, prin intermediul traducerii cuvintelor în semne grafice. Arta de a înregistra sunetul însuși al cuvîntului și de a-l reda direct auzului face parte dintre posibilitățile tehnice ale timpului nostru. Și, dacă discurile *fonografice* care *înregistrează simfoniile* beethoveniene sau cuvîntări memorabile de ale oamenilor de stat, n-au primit încă rolul și circulația ,,cărții'', funcțiunea lor are totuși o atît de strînsă afinitate cu a cărții încît, pe nesimțite, ele tind, nu s-o înlăture și s-o substituie total, ci să i se alăture complimentar și să conlucreze în același sens, spre aceleași țeluri spirituale.

Încă de mult s-au şi întemeiat bibliotecile speciale, destinate să colecteze şi să păstreze aceste cărţi de tip nou, cărţile *auditive*. Pînă astăzi, ele conţin numai opere muzicale şi producţii oratorice —, adică ,,texte" dintre cele pe care un motiv special le recomandă să fie perpetuate în forma aceasta : execuţia proprie a unui virtuos renumit, sau inflexiunile autentice ale vocii unui mare orator, sau ale unui artist dramatic [10].

De curînd, procesele-verbale rezumative şi notele stenografice ale diverselor şedinţe, adunări generale, reuniuni ş.a., au început a fi înlocuite cu înregistrarea mecanică, fonografică, pe discuri care se păstrează, astfel, în arhive de tip nou, în ,,arhivele fonice", ele avînd o invicibilă superioritate în ceea ce priveşte valabilitatea probatorie, graţie înlăturării erorilor de redactare sau de audiţie ale stenografului sau secretarului. Atunci cînd în instanţele judiciare şi în şedinţele parlamentare, grefierii şi stenografii vor fi fost înlocuiţi printr-acelaşi mijloc de înregistrare mecanică, atunci cînd discursurile şi dizertaţiile academice vor fi păstrate în arhivele instituţiilor culturale în această veritabilă ediţie princeps, discoteca va constitui o nouă şi mult mai sigură documentare, judiciară sau istorică. O altă superioritate pe care o prezintă *cartea fonică* este posibilitatea, nu numai de a reda direct, dar şi de a păstra muzica, în special muzica simfonică, în înregistrări care ocupă un spaţiu minimal. Notele muzicale în care se redă, de pildă, un solo de flaut sau de vioară, într-un tempo moderat, executabil în aproximativ cinci minute, ocupă vreo două-trei pagini de portative, iar înregistrarea lor fonografică ocupă o singură faţă de disc, pe cînd o piesă simfonică, executabilă în acelaşi interval de timp, cere cam de zece ori atîta spaţiu.

E de la sine înţeles însă că înregistrarea mecanică serveşte în mod comod auditorul, pe cînd executantul nu se poate conduce după ea. De aceea, chiar sub forma şi în scopul acesta, semnul grafic nu poate fi total suprimat şi substituit prin înregistrarea mecanică a sunetului, dar în atîtea alte funcţiuni pe care le împlineşte încă scrisul sau tiparul, rolul viitor al discului este de netăgăduit, iar bibliotecilor viitorului va trebui să li se rezerve spaţii tot mai largi pentru secţia ,,fonică".

Tot viitorului i se poate pune însă şi întrebarea dacă, prin atentă examinare şi minuţioasă identificare a formelor pe care le iau engramele sau înregistrările sunetelor pe disc, nu se va reuşi odată să se identifice şi să se recunoască vizual fiecare dintre ele, pentru a putea astfel, cu mijloace microscopice, să se citească conţinutul unui disc, aşa cum azi citim o pagină imprimată. Convertirea auditivului în vizual şi, viceversa, a vizualului în auditiv, alternîdu-se după cum o va cere nevoia, va îmbina atunci cele două faze evolutive într-o pereche de operaţii corelative inseparabile, ca sistola şi diastola.

Apariţia ,,discului" ca formă incipientă a acestei ,,cărţi auditive" confirmă un număr de legi ale evoluţiei tehnice în genere, precum şi ale evoluţiei expresiei : ea e un pas mai departe în procesul de mecanizare a mijloacelor, pentru că scrierea unei cărţi în vederea tiparului pretinde întotdeauna mîna unui om care să înregistreze prin semnele alfabetului ,,ideea" autorului, pe cînd înregistrarea fonică sau fono-grafică economiseşte această sforţare organică. Pronunţarea verbală e, atunci, suficientă : secretarul sau stenograful n-ar avea nevoie să mai intervină. Mijlocul prin care stăpînul comanda altădată sclavului ar fi singura consumaţie de energie ce s-ar cere autorului pentru a-şi fixa şi propaga creaţia mintală. Dispozitivul mecanic intercede însă între el şi suprafaţa care va primi înregistrarea, implicînd numeroase forme de activitate intermediară (activitatea inventivă a lui Edison, apoi activitatea complexă de confecţionare industrială a aparatului, a plăcii de ebonit şi a celorlalte accesorii etc.). De altă parte, ca orice formă nouă de ,,expresie", discul, timid la început, redă un conţinut foarte restrîns, şi de redusă importanţă, dar creşte treptat şi în proporţiile conţinutului şi-n valoarea sa universală. De la o vreme, se adoptă înregistrarea pieselor mai lungi pe serii de discuri succesive, tot aşa cum, după ce tipăritul cu clişee de lemn începuse prin a da foi izolate, a trecut la cărţile-bloc, un fel de ,,foi în serii succesive" ; iar sonorizarea pe bande de film continue, dînd o unitate de proporţii indefinit de mari, e un fel de recrudescenţă a vechiului sul sau rulou, a vechiului ,,volumen" de papirus sau pergament, forma culminantă la care a ajuns ,,cartea" în primul ei ,,ev".

Acesta este stadiul în care se găseşte în momentul de faţă evoluţia cărţii auditive, a ,,cărţii fonice", a ,,textului sonor". Dar nu este de neglijat faptul că, şi în ,,evul" care pare să înceapă, textul ilustrat există prin asocierea cu filmul cinematografic [11]. Iar

[10] Paul Gordeaux, *Les discothèques*, în nr. 8, 1927 din ,,Les Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts", p. 78 şi urm. În acelaşi sens vorbeşte Louis le Sidaner, *La condition de l'écrivain*, Paris, 1937, p. 104.

[11] René Guastalla, *Le mythe et le livre*, N.R.F., 1940, p. 31—32.

dacă ilustrația pare, de data aceasta, mai recentă (cinematografia e realizată de frații Lumière în 1855, pe cînd fonografia, de Edison, în 1878) decît modul de înregistrare a textului, la mijloc este o simplă uitare sau o simplă iluzie: cinematografia nu e decît o continuare și dezvoltare a fotografiei, care are o notorie anterioritate (Nièce de St. Victor, 1824; Daguère, 1837 etc.). Anterioritatea, și poate primordialitatea expresiei adresate vizual asupra celei adresate auditiv nu poate să surprindă și nici nu trebuie să apară ca un simplu accident fortuit, pentru că în structura, senzoriului uman vizualitatea are, originar, o netă precădere. Cum scrie H. Delacroix: ,,Pare un fapt bine stabilit că primatele au un comportament dominant vizual. Structura retinei lor le permite analize de detalii destul de fine. Stimulatorii de ordin acustic nu au decît o importanță secundară"[12]. Audiția pare a fi cîștigat numai ulterior acea importanță care a făcut dintr-însa o rivală a vizualității și, anume, grație mutațiunii psiho-fiziologice care constă în apariția și dezvoltarea limbajului vocal. ,,Auzul uman e operă umană, zice tot Delacroix, e o cucerire a omului, precum o dovedesc muzica și universul sunetelor, probă tot atît de puternică, pe cît e matematica în favoarea rațiunii"[13]. Alternarea celor două tipuri principale ale expresiei nu e decît mersul oscilator al evoluției ambelor dispozitive senzoriale, în sensul unei progresive coordonări și cooperări.

LEGEA A VIII-a: (TRECEREA EVOLUTIVĂ DE LA PARTICULAR LA UNIVERSAL, DE LA PERSONAL LA SUPRAPERSONAL, DE LA PARTENERUL ACTUAL LA CEL EVENTUAL, UNIVERSAL ȘI ABSTRACT):

Ideea de ,,carte" am definit-o tocmai prin adresa ei impersonală, prin faptul că ea nu e destinată unei singure persoane, nu e destinată să satisfacă preocupări, interese intelectuale, pe care, în mod fortuit le nutrește o ființă particulară în condiții care-i aparțin numai ei. Cartea e ,,carte" *în măsura* în care conținutul ei este o valoare universală, și, deci, în măsura în care poate răspunde întrebărilor și cerințelor omenirii întregi și ale fiecărui om. Dar dacă este adevărat aceasta și dacă apariția cărții pe lume a avut loc numai în măsura în care valori ce pot satisface pe oricine au putut fi emise de cineva la adresa ,,oricui", aceasta înseamnă că nu a existat un moment precis de la care înainte cartea a început să existe, ci că ea s-a născut cu încetul, printr-o lentă și progresivă mutație de la textul de destinație personală, particulară și accidentală, la textul de destinație impersonală, suprapersonală, universală. Gradul de impersonalitate al destinației unui conținut exprimat este o noțiune atît de relativă încît orice încercare de precizare n-ar putea fi decît arbitrară și convențională. Între ,,expresia" în genere și expresia livrescă, trecerea se face pe nesimțite, tot ca între maimuță și om, așa încît, după cum maimuța deține în stare ,,embrionară" (sau, poate: ,,rudimentară") însușiri care, s-au explicitat și s-au conturat lămurit în ființa umană, tot așa cartea se găsește embrionar în primele forme de expresie, urmînd să și le reveleze treptat, la apariția limbajului organizat, apoi la apariția grafismului, adică a limbajului fixat materialmente în vederea propagării în timp, mai întîi pentru conștiințe determinate, pentru destinatari determinați și cunoscuți și, în fine, pentru destinatari nedeterminați, necunoscuți, indefiniți și eventuali. În etapa aceasta din urmă, cartea se poate spune că era născută, cel puțin în ceea ce privește destinația, adică ,,funcțiunea", deoarece condiția sa minimală sub acest raport, era împlinită. Lipseau încă condițiile construcției sale polizoice, lipseau mijloacele materiale ale fixării și dezvoltării conținutului său și ale propagării lui. Dar exista ,,principial", ca posibilitate spirituală și ca ,,aspirație". Condițiile fixării materiale a conținutului în vederea circulației și propagării au apărut și s-au dezvoltat laborios, fără ca de la început să-i fie adaptate chiar ei. Apariția scrierii pe papyrus, pe foi de palmier sau pe table cerate, apariția codexului, ca diptih sau poliptih n-a putut fi legată de o destinație universală și impersonală. Dar toate dibuirile acestea fac parte tot din Istoria cărții, din embriologia genului ei, căci prin succesiunea ei se formează ea și se desăvîrșește.

LEGEA A IX-A: (EVOLUȚIA PRIN INTERCEDENȚĂ):

Scrierea, care traduce prin semne vizuale expresia verbală este, evident, un proces intercedent: agentul emițător, în loc să comunice verbal, direct, conținuturile sale mintale adresate unui partener, prezent și cert, se servește de operația aceasta de semnalizare, eficace și pentru distanța în spațiu, dar mai ales pentru distanța în timp, eficace totodată și pentru cazul cînd partenerul este inactual, incert și numai eventual. Toată evoluția scrierii, cu complicațiile și ramificațiile ei, constituie povestea unei funcțiuni intermediare, intervenite între vorbitor și ,,auditor", deci povestea unei funcțiuni subordonate vorbirii orale, servind-o și pregătind-o.

---

[12] H. Delacroix, *Psychologie du langage* (op. colectiv, edit. Alcan, 1933, p. 13. Autorul face trimitere la Rabaud, *Zoologie biologique*. În același sens, cf. Meyerson, *Le cheminement de la pensée*, vol. III, p. 822).

[13] *Op. cit.*, p. 167.

Tiparul, la rîndul său, nu e, cum ar putea să pară, o simplă substituire a scrisului, ci o *prelungire* a lui : autorul începe prin a-şi scrie opera, iar toată operaţia complexă a tiparului executat de un număr oarecare de persoane, cu ajutorul unor elemente instrumentale, executate şi ele de alte persoane, implicînd deci alte serii de intercedenţe, este, ea însăşi, un proces intercedent între manuscrisul original al autorului şi receptivitatea cititorilor.

Aceste serii de operaţii intermediare s-au lungit şi prelungit în decursul vremurilor, în măsura progresului tehnic : pe cînd în primele timpuri autorul se mărginea să conserve memorial şi să comunice oral creaţiile minţii sale, pe cînd după apariţia alfabetului el se serveşte singur de manuscrisul său şi-l încredinţează eventual şi altora spre a-l citi sau spre a-l copia, de la o vreme se inventează sistemul multiplicării prin activitatea copiştilor, sistem care s-a practicat aproximativ două mii de ani. Numai asupra lui s-a exercitat de către tipar o influenţă de aproape totală suprimare. De aceea în unele cazuri copiştii profesionişti au opus o acerbă rezistenţă şi au încercat să saboteze tiparul, în primele lui timpuri, mai cu seamă la Paris, unde erau foarte numeroşi şi unde locuiau şi îşi exercitau meseria, aşezaţi compact în unele cartiere faimoase (în special, cei mai mulţi, în Rue Saint-Jacques)[14]. Ceea ce s-a introdus în locul tehnicii lor e un ansamblu de acţiuni mult mai complicat : de la turnarea literelor şi de la construirea diverselor maşini şi unelte pe care tiparul le cere, pînă la impoziţia şi îndoitul coalelor trase, operaţii la care se adaugă o serie de consecinţe ale marelui tiraj şi ale marii difuzări : cusutul şi broşatul prin mijloace expeditive mecanice, împachetarea şi transportul exemplarelor peste mări şi ţări, depozitarea şi desfacerea lor prin librării etc. Atîtea acţiuni, atîtea braţe şi atîtea procese de conştiinţă se interpun între autorul care a gîndit şi cititorul care vrea să-i prindă gîndul.

Dar intercedenţa aceasta provine tocmai din nevoia de a satisface destinaţia esenţială a cărţii, tocmai din caracterul ei de scrisoare adresată ,,Omului" de pretutindeni şi de totdeauna, din tendinţa către o spiritualitate universală. Procedeul acesta de indefinită multiplicare şi propagare a creaţiilor minţii a putut să apară, la originea lui, chiar celor ce l-au inventat, o simplă stratagemă interesată, o soluţie a unei probleme negustoreşti. Dar a întîlnit atîta succes şi i s-a răspuns cu atîta sete, încît se poate întrevedea că aici lucrau unele propensiuni adînci şi imperioase ale fondului nostru sufletesc, propensiuni care depăşesc cu mult socotelile personale şi orizonturile înguste ale unui singur moment trecător. Putem ghici aici prezenţa unor resorturi uriaşe a căror imensitate nu poate încăpea în relativitatea calculelor interesate, particulare şi deci mărginite, ci tronează de la înălţimile din care istoria noastră întreagă apare ca un singur gest.

Apariţia tiparului, cu acel dedal de funcţiuni şi organe pe care le generează şi le patronează, deschide cărţii drumul pentru care ea se şi născuse, drumul pe care i-l pregătise întreagă evoluţia umană şi pe care ea îl parcurge chemată de exigenţele supreme ale spiritualităţii noastre.

LEGEA A X-A: (EVOLUŢIA PRIN ÎNMUGURIRE SAU PRIN ARTICULAŢIE):

Vorbind, mai sus, despre evoluţia expresiei în genere, şi anume despre legea evoluţiei sale prin înmugurire sau articulaţie, aminteam de chipul în care în manuscrisele medievale textul se amplifică prin bogatele miniaturi şi prin majusculele pline de imaginaţie. Aceste adaosuri nu sînt niciodată lipsite de o anumită funcţiune. Miniaturile ilustrează textul, constituind un gest suplimentar de deictică concretă. Ornamentele sînt organe a căror funcţiune nu este de a ajuta înţelegerea textului, ci de a sublinia valoarea lui.

Odată cu invenţia tiparului, odată cu apariţia acestui nou gen de expresie grafică, dispar cu încetul şi majusculele ornate şi miniaturile sau iluminările, dar apar alte organe similare, cum apar şi unele total inedite. Între cele inedite, a căror istorie o putem schiţa pentru a urmări un exemplu de evoluţie prin articulaţie, un loc interesant îl ocupă dezvoltările treptate ale unui mic amănunt străvechi :

În vechime, cărţile nu poartă un titlu aşezat în mod special, separat de începutul textului. De obicei o etichetă, prinsă cu un simplu fir de sulul de lemn pe care se înfăşura ,,volumenul" de papyrus sau de pergament, purta pe ea denumirea cărţii. În Evul mediu cărţile manuscrise în forma de ,,codex" nu posedă o pagină rezervată titlului, ci textul se începe în partea cea mai de sus a primei pagini, de obicei cu formula : ,,Incipit" sau ,,Hic incipit", prin care se anunţă, într-o frază, conţinutul textului ce urmează şi nu

[14] Ch. Nodier, Auguste Regnier et Champin, *Paris historique* (1838), vorbind despre această stradă, dă detaliul următor : ,,En 1433 en l'appelait encore *la rue de la Pierre au lait* ... ... et on commencait à l'appeler *la rue des Écrivains*, à cause du grand nombre d'hommes de cette profession qui étaient venus appuyer leurs échoppes contre les murs de l'Eglise Saint-Jacques la Boucherie (Vol. I, Fascicula despre ,,Rue des Écrivains" şi ,,Maison de Nicolas Flamel").

mele autorului căruia el se datorește. Același uz se aplică primelor cărți tipărite. Prima carte tipărită de Gutenberg (*Biblia*, cu 40 de rînduri pe pagină) poartă în partea cea mai de sus a primei pagini, elegant înluminată, trei rînduri imprimate cu roșu, cu următorul cuprins :

,,Incipit epistola sancti hieronimi ad paulinum presbiterum de omnibus divine historie libris. capitulū unū".

Urmează, din rîndul imediat următor, textul epistolei, tipărit cu negru dar începînd cu majuscula F (din ,,Frater ambrosius"), încadrată într-un pătrat bogat ornamentat ce ocupă jumătatea din stînga a șase rînduri succesive. E ușor de înțeles că toate aceste decorațiuni ale paginilor au fost executate de mînă separat, după ce la tipărire li se rezervase un loc special. Procedeul s-a păstrat mult timp. Herbert Slater semnalează a doua ediție aldină a operei *De mysteriis Aegyptiorum* a lui Jamblichus, ediție care, tipărită în 1516, a avut, de la tipar, lăsate spații libere pentru a se completa ulterior cu mîna inițialele ornate, procedeu uzual în execuția xilografică[15].

Cele *mai vechi incunabule n*-au avut însă pagină-titlu. Adeseori numele autorului și chiar indicația despre conținutul cărții se pot descifra din *incheiere*. Primul cuvînt al încheierii e de obicei : ,,Explicit", în înțelesul de ,,terminat" sau de ,,îndeplinit". Iar aici, odată cu mulțumirea adresată cerului, se mai arată uneori conținutul textului încheiat, numele autorului, data și locul tipăririi (uz creat, se pare, de Fust și Schöffer, la imprimarea *Psaltirei* din 1457[16]). Aceștia adaugă și înștiințarea că textul nu e scris de mînă, ci e efectuat : ,,ad inventione artificiosa imprimendi et caracterizandi absque calami ulla exaratione"[17]. De la o vreme, apare la tipografii din Italia moda de a-și compune încheierea în versuri latine. În tot cazul, ar fi fost foarte firesc, după cum remarcă Haebler [18], ca din aceste condiții să se fi dezvoltat evolutiv un titlu sau o pagină-titlu care să se plaseze la urmă și acest procedeu s-a și încercat citeodată. Totuși, constatarea că prima foaie a cărții suferea ades deteriorări, lipsind pe cititor de textul ei, a determinat pe tipografi să adopte uzul de a lăsa o primă foaie netipărită și uneori și cîte una la sfîrșitul cărții, servind numai ca înveliș protector. Există din acea vreme astfel de exemplare înzestrate cu o ,,copertă" complet mută.

Titlul așezat separat, deasupra textului, apare mai întîi ca titlu de coloană, iar nu ocupînd întregul spațiu din partea superioară a primei pagini de text. El începe să se plaseze, redat în caractere mai mari, și la începutul tuturor capitolelor, dar ocupînd loc numai în coloana corespunzătoare, nu pe toată pagina (cărțile manuscrise din epoca imediat anterioară invenției tiparului, cum și primele cărți tipărite au de obicei pagina împărțită în două coloane). Titlurile acestea, ca și înseși inițialele, executate în dimensiuni mari, încărcate de ornamente și aproape întotdeauna colorate în roșu țipător, au exact același caracter vocativ, incitator, ca și strigătul interjectiv din epoca limbajului gesticular, destinate să atragă privirea și atenția.

Numai mai tîrziu apare ideea de a se folosi prima pagină a copertei pentru așezarea titlului și, încă, după cum observă tot Haebler, nu atît ca simplu ,,nume", ci ca un fel de scurtă indicație a conținutului, — deci putem constata că aici se extinde, sau se transplantează, puțin diformată, o ramură din acel ,,organ" primitiv al cărții, care prezenta sau anunța începutul textului și intenția autorului și care se deschidea prin ,,Hic incipit" sau ,,Incipit".

H. Slater zice că pagina titlu devine mai frecventă din 1480, dar Haebler consideră anul 1480 chiar ca dată a primei cărți cu titlu imprimat pe copertă (*Psalmii lui David*, tipărită de Pieter von Os în localitatea olandeză Zwolle)[19]. Inovația face carieră, și se generalizează, dar numai cu încetul. Prima pagină a copertei nu conține în primele timpuri nimic altceva decît cele cîteva cuvinte ce alcătuiesc ,,titlul". Abia după 1500, adică la sfîrșitul perioadei incunabulelor, apar copertele care pe lîngă indicația referitoare la conținut (deci afară de titlu) conțin pe cele referitoare la autor, la locul și data tipăririi, la numele tipografului, precum și, eventual, alte detalii explicative. După Albert Kolb, directorul Bibliotecii din Nancy, prima carte care posedă o atare pagină-titlu a fost *Exercitium supertractatus parvorum logicalium* a lui Petrus Hispanus, tipărită de Wolfgang Stoeckel la Leipzig, în 1500. Însă după același specialist, abia din 1520, foaia specială conținînd pagina-titlu aparține cărții în mod ferm, continuînd însă a conține și un fel de scurtă recenzie

---

[15] J. Herbert Slater, *Handbuch für Büchersammler und Bücherliebhaber*, Jena, 1906, p. 65.

[16] Konrad Haebler, *Handbuch der Inkunabelkunde* (Leipzig, 1925). v. partea a II-a, B, Cap. 13; cf. și A. W. Pollard, *Last words on the history of the title page* (London, 1891) și J. Herbert Slater, *op. cit.*, p. 65—67.

[17] Haebler, *op. cit.*, p. 117.

[18] *Ibid.*, p. 120.

[19] Slater, *op. cit.*, p. 68—73.

Tiparul, la rîndul său, nu e, cum ar putea să pară, o simplă substituire a scrisului, ci o *prelungire* a lui : autorul începe prin a-și scrie opera, iar toată operația complexă a tiparului executat de un număr oarecare de persoane, cu ajutorul unor elemente instrumentale, executate și ele de alte persoane, implicînd deci alte serii de intercedențe, este, ea însăși, un proces intercedent între manuscrisul original al autorului și receptivitatea cititorilor.

Aceste serii de operații intermediare s-au lungit și prelungit în decursul vremurilor, în măsura progresului tehnic : pe cînd în primele timpuri autorul se mărginea să conserve memorial și să comunice oral creațiile minții sale, pe cînd după apariția alfabetului el se servește singur de manuscrisul său și-l încredințează eventual și altora spre a-l citi sau spre a-l copia, de la o vreme se inventează sistemul multiplicării prin activitatea copiștilor, sistem care s-a practicat aproximativ două mii de ani. Numai asupra lui s-a exercitat de către tipar o influență de aproape totală suprimare. De aceea în unele cazuri copiștii profesioniști au opus o acerbă rezistență și au încercat să saboteze tiparul, în primele lui timpuri, mai cu seamă la Paris, unde erau foarte numeroși și unde locuiau și își exercitau meseria, așezați compact în unele cartiere faimoase (în special, cei mai mulți, în Rue Saint-Jacques)[14]. Ceea ce s-a introdus în locul tehnicii lor e un ansamblu de acțiuni mult mai complicat : de la turnarea literelor și de la construirea diverselor mașini și unelte pe care tiparul le cere, pînă la impoziția și îndoitul coalelor trase, operații la care se adaugă o serie de consecințe ale marelui tiraj și ale marii difuzări : cusutul și broșatul prin mijloace expeditive mecanice, împachetarea și transportul exemplarelor peste mări și țări, depozitarea și desfacerea lor prin librării etc. Atîtea acțiuni, atîtea brațe și atîtea procese de conștiință se interpun între autorul care a gîndit și cititorul care vrea să-i prindă gîndul.

Dar intercedența aceasta provine tocmai din nevoia de a satisface destinația esențială a cărții, tocmai din caracterul ei de scrisoare adresată „Omului" de pretutindeni și de totdeauna, din tendința către o spiritualitate universală. Procedeul acesta de indefinită multiplicare și propagare a creațiilor minții a putut să apară, la originea lui, chiar celor ce l-au inventat, o simplă stratagemă interesată, o soluție a unei probleme negustorești. Dar a întîlnit atîta succes și i s-a răspuns cu atîta sete, încît se poate întrevedea că aici lucrau unele propensiuni adînci și imperioase ale fondului nostru sufletesc, propensiuni care depășesc cu mult socotelile personale și orizonturile înguste ale unui singur moment trecător. Putem ghici aici prezența unor resorturi uriașe a căror imensitate nu poate încăpea în relativitatea calculelor interesate, particulare și deci mărginite, ci tronează de la înălțimile din care istoria noastră întreagă apare ca un singur gest.

Apariția tiparului, cu acel dedal de funcțiuni și organe pe care le generează și le patronează, deschide cărții drumul pentru care ea se și născuse, drumul pe care i-l pregătise întreagă evoluția umană și pe care ea îl parcurge chemată de exigențele supreme ale spiritualității noastre.

LEGEA A X-A: (EVOLUȚIA PRIN ÎNMUGURIRE SAU PRIN ARTICULAȚIE):

Vorbind, mai sus, despre evoluția expresiei în genere, și anume despre legea evoluției sale prin înmugurire sau articulație, aminteam de chipul în care în manuscrisele medievale textul se amplifică prin bogatele miniaturi și prin majusculele pline de imaginație. Aceste adaosuri nu sînt niciodată lipsite de o anumită funcțiune. Miniaturile ilustrează textul, constituind un gest suplimentar de deictică concretă. Ornamentele sînt organe a căror funcțiune nu este de a ajuta înțelegerea textului, ci de a sublinia valoarea lui.

Odată cu invenția tiparului, odată cu apariția acestui nou gen de expresie grafică, dispar cu încetul și majusculele ornate și miniaturile sau iluminările, dar apar alte organe similare, cum apar și unele total inedite. Între cele inedite, a căror istorie o putem schița pentru a urmări un exemplu de evoluție prin articulație, un loc interesant îl ocupă dezvoltările treptate ale unui mic amănunt străvechi :

În vechime, cărțile nu poartă un titlu așezat în mod special, separat de începutul textului. De obicei o etichetă, prinsă cu un simplu fir de sulul de lemn pe care se înfășura „volumenul" de papyrus sau de pergament, purta pe ea denumirea cărții. În Evul mediu cărțile manuscrise în forma de „codex" nu posedă o pagină rezervată titlului, ci textul se începe în partea cea mai de sus a primei pagini, de obicei cu formula : „Incipit" sau „Hic incipit", prin care se anunță, într-o frază, conținutul textului ce urmează și nu

[14] Ch. Nodier, Auguste Regnier et Champin, *Paris historique* (1838), vorbind despre această, stradă, dă detaliul următor : „En 1433 en l'appelait encore *la rue de la Pierre au lait* ... ... et on commencait à l'appeler *la rue des Écrivains*, à cause du grand nombre d'hommes de cette profession qui étaient venus appuyer leurs échoppes contre les murs de l'Eglise Saint-Jacques la Boucherie (Vol. I, Fascicula despre „Rue des Écrivains" și „Maison de Nicolas Flamel").

mele autorului căruia el se datorește. Același uz se aplică primelor cărți tipărite. Prima carte tipărită de Gutenberg (*Biblia*, cu 40 de rînduri pe pagină) poartă în partea cea mai de sus a primei pagini, elegant înluminată, trei rînduri imprimate cu roșu, cu următorul cuprins :

„Incipit epistola sancti hieronimi ad paulinum presbiterum de omnibus divine historie libris. capitulū unū".

Urmează, din rîndul imediat următor, textul epistolei, tipărit cu negru dar începînd cu majuscula F (din „Frater ambrosius"), încadrată într-un pătrat bogat ornamentat ce ocupă jumătatea din stînga a șase rînduri succesive. E ușor de înțeles că toate aceste decorațiuni ale paginilor au fost executate de mînă separat, după ce la tipărire li se rezervase un loc special. Procedeul s-a păstrat mult timp. Herbert Slater semnalează a doua ediție aldină a operei *De mysteriis Aegyptiorum* a lui Jamblichus, ediție care, tipărită în 1516, a avut, de la tipar, lăsate spații libere pentru a se completa ulterior cu mîna inițialele ornate, procedeu uzual în execuția xilografică[15].

Cele mai vechi incunabule n-au avut însă pagină-titlu. Adeseori numele autorului și chiar indicația despre conținutul cărții se pot descifra din *încheiere*. Primul cuvînt al încheierii e de obicei : „Explicit", în înțelesul de „terminat" sau de „îndeplinit". Iar aici, odată cu mulțumirea adresată cerului, se mai arată uneori conținutul textului încheiat, numele autorului, data și locul tipăririi (uz creat, se pare, de Fust și Schöffer, la imprimarea *Psaltirei* din 1457[16]). Aceștia adaugă și înștiințarea că textul nu e scris de mînă, ci e efectuat : „ad inventione artificiosa imprimendi et caracterizandi absque calami ulla exaratione"[17]. De la o vreme, apare la tipografii din Italia moda de a-și compune încheierea în versuri latine. În tot cazul, ar fi fost foarte firesc, după cum remarcă Haebler[18], ca din aceste condiții să se fi dezvoltat evolutiv un titlu sau o pagină-titlu care să se plaseze la urmă și acest procedeu s-a și încercat cîteodată. Totuși, constatarea că prima foaie a cărții suferea ades deteriorări, lipsind pe cititor de textul ei, a determinat pe tipografi să adopte uzul de a lăsa o primă foaie netipărită și uneori și cîte una la sfîrșitul cărții, servind numai ca înveliș protector. Există din acea vreme astfel de exemplare înzestrate cu o „copertă" complet mută.

Titlul așezat separat, deasupra textului, apare mai întîi ca titlu de coloană, iar nu ocupînd întregul spațiu din partea superioară a primei pagini de text. El începe să se plaseze, redat în caractere mai mari, și la începutul tuturor capitolelor, dar ocupînd loc numai în coloana corespunzătoare, nu pe toată pagina (cărțile manuscrise din epoca imediat anterioară invenției tiparului, cum și primele cărți tipărite au de obicei pagina împărțită în două coloane). Titlurile acestea, ca și înseși inițialele, executate în dimensiuni mari, încărcate de ornamente și aproape întotdeauna colorate în roșu țipător, au exact același caracter vocativ, incitator, ca și strigătul interjectiv din epoca limbajului gesticular, destinate să atragă privirea și atenția.

Numai mai tîrziu apare ideea de a se folosi prima pagină a copertei pentru așezarea titlului și, încă, după cum observă tot Haebler, nu atît ca simplu „nume", ci ca un fel de scurtă indicație a conținutului, — deci putem constata că aici se extinde, sau se transplantează, puțin diformată, o ramură din acel „organ" primitiv al cărții, care prezenta sau anunța începutul textului și intenția autorului și care se deschidea prin „Hic incipit" sau „Incipit".

H. Slater zice că pagina titlu devine mai frecventă din 1480, dar Haebler consideră anul 1480 chiar ca dată a primei cărți cu titlu imprimat pe copertă (*Psalmii lui David*, tipărită de Pieter von Os în localitatea olandeză Zwolle)[19]. Inovația face carieră, și se generalizează, dar numai cu încetul. Prima pagină a copertei nu conține în primele timpuri nimic altceva decît cele cîteva cuvinte ce alcătuiesc „titlul". Abia după 1500, adică la sfîrșitul perioadei incunabulelor, apar copertele care pe lîngă indicația referitoare la conținut (deci afară de titlu) conțin pe cele referitoare la autor, la locul și data tipăririi, la numele tipografului, precum și, eventual, alte detalii explicative. După Albert Kolb, directorul Bibliotecii din Nancy, prima carte care posedă o atare pagină-titlu a fost *Exercitium supertractatus parvorum logicalium* a lui Petrus Hispanus, tipărită de Wolfgang Stoeckel la Leipzig, în 1500. Însă după același specialist, abia din 1520, foaia specială conținînd pagina-titlu aparține cărții în mod ferm, continuînd însă a conține și un fel de scurtă recenzie

---

[15] J. Herbert Slater, *Handbuch für Büchersammler und Bücherliebhaber*, Jena, 1906, p. 65.

[16] Konrad Haebler, *Handbuch der Inkunabelkunde* (Leipzig, 1925). v. partea a II-a, B, Cap. 13; cf. și A. W. Pollard, *Last words on the history of the title page* (London, 1891) și J. Herbert Slater, *op. cit.*, p. 65—67.

[17] Haebler, *op. cit.*, p. 117.

[18] *Ibid.*, p. 120.

[19] Slater, *op. cit.*, p. 68—73.

explicativă și incitativă[20]. Caracterul incitativ al titlului de pe copertă, la fel cu al celor din fruntea capitolelor sau cu al inițialelor, precum și afinitatea lui cu interjecția vocativă primordială, se evidențiază prin silința pe care o depun și azi editorii, de a da copertei un aspect dacă nu chiar „strigător", cel puțin atrăgător, capabil de a trezi atenția și interesul. La început, caracterul incitativ se vădește numai în dimensiunile și formele literelor, ulterior apar celelalte mijloace de atracție.

Scurt vorbind, titlul și întreg textul copertei ni se înfățișează ca o *articulație nouă*, înmugurită și crescută pe corpul cărții în baza funcțiunii incitative pe care multă vreme o împlinise, ca organ polivalent, pasajul „incipit". Însă mai este o porțiune a aceluiași organ primitiv reprezentat prin „incipit", o porțiune care își păstrează poziția internă, fie deplasîndu-se uneori (în unele forme tatonante și tranzitorii ale cărții) și situîndu-se la sfîrșitul textului, fie păstrîndu-și locul de frontispiciu, în fruntea textului și constituind *„prefața"*.

Într-adevăr, o variantă a pasajului „Incipit", de foarte îndepărtată origine, dar cu funcțiune analoagă, este „Invocația", adresată zeilor sau muzelor. Ea aparține aproape exclusiv poeziei și, mai precis, epopeei. Pretextul religios al invocației nu e decît o reminiscență formală și un joc de ficțiuni. Este, cred, suficient să amintesc în sprijinul acestei afirmații că însuși poemul lui Lucretius începe cu o lungă invocație adresată Venerei, deși, îndată, dintr-al 56-lea vers vorbește de timpul cînd :

„...Humana ante occulos foede cum vita jaceret
In terris oppressa graevi sub religione...".

De fapt, funcția acestui „organ" este atît incitativă cît și propedeutică, deoarece nu numai că servește să trezească interesul cititorului, ci și să-i pregătească apercepțiunea sau intelecțiunea, iar cu aceasta să facă posibilă o cît mai favorabilă apreciere. De la o vreme, sprijinul solicitat din partea ființelor supranaturale se dublează cu cel cerut unui mecena sau unui puternic al timpului : de aici se desprinde, ca o articulație nouă, un organ specializat : dedicația.

Scrierilor prozaice, cum sînt cele istorice, nu le este cu totul adecvată „invocația". Ca o altă variantă a lui „Incipit", întîlnim cunoscuta prefață a lui Herodot : „Aceasta este expunerea istoriei lui Herodot din Halicarnas : pentru ca întîmplările trecute să nu le uite oamenii cu timpul . . . pentru ca marile isprăvi ale elinilor și barbarilor să nu fie pierdute și pentru a se înțelege cauzele luptelor lor".

Funcțiunea incitativă se împletește cu cea propedeutică, dar se poate vedea bine cît este aici titlu și cît este prefață. Ceea ce rămîne propedeuticii, ceea ce schițează principial programul, ceea ce explică rostul și însemnătatea conținutului, căutînd să *justifice* întreprinderea autorului și trasînd, astfel, anticipativ calea judecății de valoare[21] pe care cititorul o are de formulat la sfîrșit, constituie, în dimensiuni cu totul reduse aici, elementele oricărei prefețe.

Să se compare ea cu o altă prefață antică, dar dintr-o epocă mai apropiată, de pildă cu „Praefatio" la *Nopțile atice* ale lui Aulus Gellius. Se va putea vedea cum funcțiunile au rămas de aceeași natură, dar amploarea lor a crescut considerabil, deoarece sînt alimentate și sprijinite printr-un „organ" ale cărui dimensiuni depășesc de aroape patruzeci de ori prefața lui Herodot.

Ca orice funcție intercedentă, aceea a prefeței poate să tindă spre autonomizare, deci, spre separarea de tulpina *pe* care, *din* care și *pentru* care s-a format. Prefața lui *Victor Hugo* la al său *Cromwel* are o ființă distinctă și un destin propriu în istoria literaturii : ea este „evanghelia" romantismului. Ca atare, ea nu mai e o simplă articulație a operei din care a înmugurit și pe lîngă care era menită să trăiască, ci e ea însăși o operă de-sine-stătătoare, tot ca și *Pseudokineghetikos* al lui Odobescu zămislită ca „prefață" pe lîngă cartea lui Cornescu, dar separîndu-se de ea printr-un fel de sciziparitate și urmînd un destin cu totul diferit.

În fine, ca o altă ramură a aceluiași „incipit" primitiv, — anume, a acelei părți care, în unele prefețe, devine o expunere a planului de compoziție, — se conturează cu încetul o altă articulație, alt organ specializat care însă rămîne atașat de tulpină, o servește și își trage „viața" (adică „importanța") dintr-însa, apare de la o vreme „tabla de materii" sau schița sinoptică a conținutului.

Astfel cartea, în evoluția ei, se comportă ca oricare altă formă de expresie (ca oricare tip de construcție tehnică), în modurile care sînt familiare tuturor ființelor vii, cu diferența

---

[20] Dr. *Albert Kolb, Die Ausbreitung der Druckkunst im 16. Jahrhundert*, Conferință, Mainz, 1931 (Verl. Gutenberg-Gesellschaft), p. 12.

[21] Aci intră în ultimă analiză și destinația *defensivă* a prefeței : „Une préface est à un ouvrage non seulement ce que l'affiche est à une comédie, c'est aussi le plastron, le rempart, la Palladium du livre ; c'est par elle, le plus souvent, que sont paré les terribles coups de boutoir de la critique ; c'est derière elle que l'auteur se réfugie, après y avoir déposé comme sauvegarde, ses propres aveux, ses craintes, ses pudeurs, ses délicatesses. (Octave Uzanne, *Caprices d'un bibliophile*, 1878, Préface, p. II)

că viața ei e o simplă derivație sau reflectare din viața noastră, cu diferența că nu ea e cea care trăiește în sensul riguros al cuvîntului, ci că noi trăim în ea. Pentru a-i înțelege existența, trebuie să știm să ne regăsim într-însa, și atunci, înțelegînd-o ne înțelegem pe noi.

LEGEA A XI-A: (EVOLUȚIA PRIN JUXTAPUNERE COMBINATORIE):

Am semnalat în unele capitole din *Filozofia muncii* și din acest volum, un fenomen de largă generalitate în care pare a se oglindi jocul originar al recombinării, în modalități diverse, a caracterelor ereditare distribuite, localizate și vehiculate în cromozomi. L-am numit : *fenomenul juxtapunerii combinatorii* și am constatat că printr-însul se desăvîrșește un proces care reprezintă o anumită tendință generală a evoluției umane : trecerea de la creația unor unități masive și rigide, cu funcțiuni sau semnificație fixă și stereotipă, la utilizarea suplă a unor elemente desprinse sau dezarticulate dintr-însa, susceptibile de indefinite recombinări inedite, în cele mai variate moduri de juxtapunere. Fenomenul poate fi recunoscut în funcțiunea imaginației constructive, în evoluția limbajului și într-a uneltelor, ca și în evoluția structurii sociale.

În ceea ce privește istoria cărții, am amintit că însuși tiparul prezintă o evoluție conformă acestui proces general : trecerea de la tiparul prin clișee xilografice, la tiparul prin caractere mobile. Procedeul linotipiei pare a fi o revenire către clișeele paginale masive, — dar să nu se uite că și aceste clișee linotipice se obțin prin culesul la mașină, care se face prin utilizarea semnelor alfabetului separat confecționat din metal și acționate unul cîte unul.

Tiparul nu e însă decît o tehnică specială. a expresiei, iar juxtapunerea combinatorie a caracterelor de plumb și antimoniu nu constituie singura aplicare a acestei legi în viața și evoluția cărții.

Un aspect cu mult mai larg, de o anvergură mult superioară, al aceluiași fenomen, poate fi descoperit în modul cum cartea își exercită influența, în modul în care omenirea își asimilează conținutul cărții și își ordonează acțiunile și viața prin el.

Ne vom îndrepta un moment privirile spre acele popoare la ale căror origini îndepărtate scrisul este o uzanță curentă, așa încît se poate vorbi, acolo, despre existența ,,cărții". ,,Cartea", în aceste ambianțe omenești, este, în cele mai multe cazuri, un *text* anumit, mai întins sau mai restrîns, cu un conținut continuu sau cu un conținut provenit dintr-o serie de texte, animate de același spirit și izvorînd dintr-unul și același fond tradițional. Aici se numără Zend-Avesta, Veda, istoria lui Gilgameș, teogonia lui Hesiod, epopeele homerice, Biblia, Niebelungenlied, Kalevala, Edda (sau măcar Voluspa, dintr-însa). Și acestea nu sînt toate. Multe dintre tradițiile care au existat altădată s-au uitat, s-au pierdut în goana veacurilor, odată cu popoarele care se nutreau dintr-însele sau chiar fără ca acele popoare să se fi stins și ele. Știm că toltecii din Mexic au avut o ,,Carte divină" *(Teoamostli)*, dar *ignorăm cuprinsul ei în detaliu*, deși sînt oarecare indicii despre ea, care ne-o arată alcătuită tot în felul altor asemenea ,,Biblii". Știm că vechiul Egipt a avut o carte atribuită lui Toth, devoltată ulterior într-o adevărată enciclopedie : ,,cărțile lui Toth", cuprinzînd 36 cărți de mai veche proveniență și alte șase (poate din epoca ptolemeică) mai recente. Se cunosc un mare număr de fragmente din această sacră și vastă enciclopedie și se știe că ea era resursa ultimă și decisivă a întregii științe egiptene, ,,divinarum atque humanarum rerum", dar nu cunoaștem textul primordial și autentic. Egiptologii socotesc că ceea ce se numește *Cartea morților* cuprinde o serie de pasaje dintr-un mare ,,codex" sfînt, compus din cele mai vechi timpuri. Fiecărui decedat i se oferă numai cîte unele fragmente, care nu sînt totdeauna aceleași, și care nici nu prezintă totdeauna aceeași redactare. Primele 15 capitole sînt cuprinse sub un titlu comun : ,,Despre apariția lui Osiris în lumină", iar această parte pare a fi ,,cel mai vechi nucleu" al cărții.

Afară de exemplele mai sus înșirate, un număr considerabil de alte asemenea ,,texte" se află încă în plină actualitate. Circulînd încă și exercitîndu-și acțiunea lor asupra mentalității și obiceiurilor multor popoare, n-au fost încă revelate de către exploratori sau n-au reținut prea mult atenția etnografilor.

Sînt destule șanse ca multe dintre popoarele de altădată și de astăzi să nu fi posedat niciodată asemenea călăuze unitare, proprii, încorporate (sau măcar încorporabile) într-un text unitar. Dar acolo unde asemenea texte consacrate au existat, caracterul lor *rigid, inflexibil*, reiese chiar din această consacrare.

Elementele conținutului ei sînt deci un tot solidar. Iradiindu-se asupra masei sociale, ea exercită o influență uniformă și continuă, turnînd-o în forme tot atît de împietrite ca și ea, creînd ,,categorii", ,,poziții", raporturi interindividuale și moravuri intransigente.

Cartea consacrată, cartea unică și hegemonă, busolă a tuturor orientărilor obiective și subiective, exterioare și interioare, poate prea bine să dăinuiască un timp fără să fi fost scrisă : ea e atunci un conținut mintal complex, depozitat în memoria unora dintre indivizi, conținut care, prin natura și destinația sa, trebuie să circule intermintal, ca valoare de înalt nivel și aparținînd întregii

colectivităţi. Ca atare, el face necesarmente obiectul unui proces de expresie, şi anume, la început, de expresie orală.

Dar tocmai valoarea sa unanim atribuită, insistenta solicitare din partea spiritelor individuale şi imperativul propagării şi perpetuării sale, formează condiţiile principale care duc la inventarea unui sistem grafic în vederea fixării, propagării şi perpetuării acestui conţinut mintal, pol magnetic de comuniune socială. Însăşi importanţa pe care acest mănunchi de idei şi reprezentări, de norme şi de criterii axiologice, o prezintă pentru masa socială, face ca el să primească mai curînd sau mai tîrziu, forma de ,,carte'', expresie grafică complexă, adresată spiritului omenesc în genere şi vehiculînd valori ce se consideră universale şi eterne.

Evoluţia ulterioară face însă să se pronunţe tot mai mult şi să se evidenţieze procesul de ,juxtapunere combinatorie''. În fazele tîrzii, nici un popor nu-şi mai atîrnă moravurile şi arta de un singur text, de un text ,,ne varietur'', masiv şi intransgresabil. Această rigiditate, această unilateralitate e apanajul unei faze timpurii. În lumea noastră de tip european, este incontestabil că întreg patrimoniul derivă în ultimă analiză din convergenţele cîtorva texte originare. Derivaţiile lor au crescut în avalanşă, adăugîndu-şi succesiv, propriile lor vlăstare ramificate şi diversificate. Produsele fiecărei epoci, generate de cele anterioare, alcătuiesc un climat propriu care, condiţionîndu-şi reciproc elementele sale constitutive, determină sensul şi alura celor viitoare. Iar veşnica diversitate şi diversificare dă posibilitatea construirii unui număr tot mai mare şi a unor tipuri tot mai felurite de ,,cărţi'' noi, înlăturînd tot mai mult exclusivismul ,,cărţii unice''. Sub inspiraţia lor, viaţa socială cîştigă tot mai multă mobilitate şi suplete, atît în structură cît şi-n comportamente.

După cum, de la Gutenberg încoace, sunetele reprezentate prin fiecare literă, combinate între ele, redau cuvintele şi exprimă sensul întregului text al unei cărţi, la fel sensul şi conţinutul tuturor cărţilor se scriu şi se citesc astăzi, combinate şi recombinate între ele, oglindesc ,,forma'' culturii actuale. Forma unei culturi se poate *citi* deci, din totalitatea cărţilor care circulă sub imperiul ei. Cu trăsături mai vii, ori mai şterse, cu accentul pus pe o latură sau pe alta, cu tonuri mai grave ori mai stridente în unele sau altele dintre momentele ei, ,,forma'' culturii apare ca ,,sens'' sau ca ,,semnificaţie'' a unei imense cărţi, a unui uriaş fluviu de rînduri ce se scriu şi se citesc, angrenate în sinteza generală a ,,climatului'' şi realizînd astfel ,,juxtapunerea combinatorie'' a locului şi epocii lor.

Les Études philosophiques

(Franţa)

Nr. 1/1978

ARISTOTEL ŞI ARISTOTELISMUL

Din sumar: PIERRE AUBENQUE, Originile doctrinei despre analogia fiinţei. Despre istoria unui contrasens; MICHEL NARCY, Aristotel şi geometria; D.O. BRIEN, Aristotel şi categoria de cantitate; FRANÇOISE CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Aristotel, G.E. More şi G. Ryle. Influenţa lui Aristotel asupra filozofiei analitice engleze; PIERRE HADAT, O cheie pentru *Cugetările* lui Marc Aureliu: cei trei *topoi* filozofici după Epictet.

Człowiek i Światopogląd

[Omul şi concepţia despre lume]

(R.P. Polonă)

Nr. 3/1978

Din sumar: MAREK DEMIAŃSKI, Scurtă istorie a Universului; STANISŁAW BUTRYN, Controverse în jurul noţiunii de Univers; ELŻBIETA ŁAPIEŚ, Antropogeneza şi evoluţia socio-intelectuală a omului; TADEUSZ MRÓWCZYŃSKI, Deşteptarea conştiinţei de sine.

Nr. 4/1978

Din sumar: W. KRAJEWSKI, Direcţii metodologice principale în ştiinţele empirice; ALINA MOTICKA, Cu privire la conceptul de raţionalitate; D.P. GORSKI, Identificarea neidenticului în procesul cunoaşterii — lege fundamentală a cunoaşterii; W.S. CZERNIAK, Dialectica răsturnării metodei în cunoaşterea ştiinţifică. I.A. PETROV, Legătura reciprocă dintre bazele logice şi cele gnoseologice ale teoriilor; V.S. ŞVÎREV, Conceptele ,,teoretic'' şi ,,empiric'' în cunoaşterea ştiinţifică.

Nr. 6/1978

Din sumar: TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Karl Marx şi ideea umanizării muncii; ANTONI MALINOWSKI, Tendinţe fideiste în ,,teoria critică a Şcolii de la Frankfurt''; ZOFIA ROSINSKA, Sursele deformării cunoaşterii după C.G. Jung; SBIGNIEW DROZDOWICZ, Pariul lui Pascal; JANUSZ WARENICA, Problematica înţelegerii istoriei la John H. Newman; ANNA TANALSKA, Individ-acţiune-absolut. În jurul concepţiei lui Teilhard de Chardin; DOBROCHNA DEMBINSKA-SIURY, Transcendenţa Absolutului la Plotin.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O EXEGEZĂ A OPEREI DE TINEREŢE A CLASICILOR MARXISMULUI *

Apariţia celui de-al doilea volum al lucrării *Marx-Engels. Filozofia operei de tinereţe* semnată de Traian Pop, întregeşte o necesară şi reuşită analiză a unor scrieri fundamentale ale clasicilor marxismului din prima perioadă a activităţii lor teoretice.

Metoda pe care o urmează autorul ni se pare întru totul adecvată scopului propus. Fiecare capitol, consacrat analizei unei opere din perioada cercetată (1844—1848), are patru părţi, Prima parte cuprinde ,,explicaţii generale" sau ,,consideraţii generale" de fapt o introducere în temă, o familiarizare a cititorului cu epoca în care a apărut lucrarea respectivă, cu activitatea lui Marx şi Engels în perioada în care au elaborat lucrările analizate, ceea ce, desigur, uşurează considerabil înţelegerea operei şi face mai atractivă expunerea.

Cea de-a doua parte a fiecărui capitol se referă la ,,conţinutul critic" al operei analizate; sînt prezentate, destul de amănunţit, şcolile şi curentele filozofice din epocă cu care au polemizat Marx şi Engels pentru a desprinde astfel mai bine şi, acolo unde este cazul, pentru a actualiza, criticile la adresa acestor curente, necesitatea polemicilor respective în procesul clarificării noii ideologii revoluţionare.

Partea a treia a fiecărui capitol, cea mai importantă dealtfel, cuprinde expunerea şi analiza a ceea ce autorul numeşte ,,conţinutul pozitiv al lucrării" cercetate, dezvăluind importanţa respectivei lucrări în cadrul filozofiei marxiste şi al concepţiei marxiste asupra istoriei.

Fiecare capitol se încheie cu precizarea unor concluzii, menite să sublinieze, odată mai mult, caracterul actual al ideilor dezvoltate de Marx şi Engels în operele lor din tinereţe.

Această metodă de analiză şi expunere se dovedeşte fertilă şi din punctul de vedere al istoriei filozofiei. Ea permite evidenţierea unei cronologii exacte a lucrărilor şi a activităţii lui Marx şi Engels în aceşti ani, mergînd pînă la detalii privind luna sau zilele în care au fost elaborate unele proiecte sau capitole, ceea ce obligă cercetătorul la numeroase referiri de ordin istoric, utile pentru înţelegerea contextului social-politic şi ideologic.

Destinată formării celor care se dedică studiului filozofiei marxiste, lucrarea lui Traian Pop este un util instrument de lucru pentru oricine urmăreşte cunoaşterea mai aprofundată a procesului de constituire a gîndirii marxiste.

Aşa cum precizează autorul, acest volum al doilea se referă la etapa anilor 1844—1848, o etapă decisivă pentru ,,formarea propriu-zisă a filozofiei marxiste". Sînt analizate aici lucrările *Sfînta familie*, *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, *Ideologia germană*, *Mizeria filozofiei*, *Manifestul Partidului Comunist*.

În cercetarea acestor opere de excepţională importanţă, prin care se pun bazele unor componente fundamentale ale ideologiei marxiste, ca socialismul ştiinţific şi filozofia istoriei, materialismul istoric, autorul urmează principii metodologice pe care le-am întîlnit şi în demersurile sale din cadrul primului volum, principii ce îşi demonstrează şi aici eficienţa. Este vorba, în primul rînd, de constatarea unei stări de fapt : încă din primele scrieri ale lui Marx şi Engels, ,,conştientizarea necesităţii de a imprima filozofiei un caracter angajant" (p. 10) este permanent prezentă în activitatea întemeietorilor filozofiei marxiste. Traian Pop transformă acest fapt lesne observabil în principiu metodologic de analiză : nu putem desprinde întreaga semnificaţie teoretică şi importanţa lucrărilor clasicilor marxismului din această perioadă, ca şi a celor din perioada maturităţii, decît dacă le privim *prin prisma angajării lor în mişcarea revoluţionară*, tot mai amplă, din acea epocă. Este vorba, desigur, de un principiu acceptat de multă lume, dar tot atît de adevărat este şi faptul că exegeţi mai vechi sau mai noi ai marxismului privesc evoluţia gîndirii marxiste în primul rînd şi aproape exclusiv în plan teoretic, în contextul ideologic al epocii, trecînd cu vederea ceea ce însişi clasicii marx-

* Traian Pop, *Marx-Engels. Filozofia operei de tinereţe*, vol. 2, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1976, 392 p.

ismului considerau determinant pentru orientarea lor politică și filozofică : *fenomenul social real*.

Un alt principiu urmat de autorul cărții îl constituie *considerarea operei clasicilor ca totalitate*, de unde decurge necesitatea de a ,,sublinia cu tărie acele idei care, corelate celor din scrierile anterioare, se înscriu într-o succesiune și amplitudine continuă, ca permanențe valorice mereu deschise spre realitate și susceptibile de noi și noi îmbogățiri" (p. 10). Acest principiu îl determină pe autor să evite ,,tăieturi epistemologice" forțate, ,,etapizări" și ,,compartimentări" rigide, considerînd, cu deplin temei, că gîndirea și opera lui Marx și Engels sînt, prin excelență, procesuale.

În continuare ne vom referi la cîteva aspecte mai importante din analizele conținute în cartea lui Traian Pop.

Procedînd la studierea *succesivă* a lucrărilor amintite, autorul creează impresia unei fragmentări a materialului, ceea ce pare să contrazică principiile metodologice menționate și imprimă un caracter didactic destul de pronunțat cercetării sale. Această fragmentare este însă atenuată de permanenta observare a gîndirii filozofice a lui Marx și Engels ,,din interiorul procesualității sale" (p. 13) ; autorul are constant în vedere raportul strîns dintre scrierile analizate, ca o continuă amplificare a unor idei și teze.

Dacă considerăm adecvate principiile pe care le-a urmat autorul în analizele sale, nu ne putem pronunța la fel și față de atitudinea categoric negativă a lui Traian Pop în ceea ce privește studierea gîndirii marxiste (și deci și a operelor lui Marx și Engels) ,,după structura conceptuală a unor manuale de materialism dialectic și istoric sau de socialism științific" (p. 13). Dacă tehnica utilizată de Traian Pop, impusă de disciplina pe care o promovează aici, istoria filozofiei, s-a dovedit pe deplin valabilă, aceasta nu exclude și alte *modalități* de abordare a gîndirii marxiste, în care să se aibă în vedere evoluția unor anumite concepte de-a lungul întregii activități teoretice a lui Marx și Engels.

Analiza operelor lui Marx și Engels din perioada 1844—1848 permite autorului cărții o reconstituire ,,din interior" a evoluției concepției marxiste despre societate, concepție ce se dezvoltă, se îmbogățește treptat, de la *Sfînta familie*, în care nu este vorba încă de ,,o doctrină deplin închegată" (p. 21), pînă la *Manifestul Partidului Comunist*, expresie a unei concepții istorice și social-politice pe deplin cristalizată.

Privită ca o operă care prelungește deschiderea spre om și condiția sa socială, spre o înțelegere și o explicare științifică a istoriei omenirii, trasînd, pentru prima dată în știința despre societate, două din liniile de bază ale structurii sale conceptuale, teza referitoare la *rolul hotărîtor al maselor populare în istorie* și cea privind *caracterul determinant al relațiilor economice în mișcarea socio-istorică*, lucrarea *Sfînta familie* este valorificată, în primul rînd, sub aspectul semnificației pe care o are, ca un moment important, în construirea edificiului filozofic marxist.

Meritorie atît prin faptul că este una dintre puținele analize ample ale lucrării amintite (*Sfînta familie*), cît și prin caracterul sistematic și aprofundat al ei, cercetarea primei opere la care Marx și Engels au colaborat are și calitatea de a ne introduce în substanța altei opere din aceeași perioadă, de cel mai mare interes, *Ideologia germană*. O lectură paralelă a celor două lucrări, propusă de autor, este, credem, o idee bună și ne poate face să înțelegem mai bine problematica filozofiei marxiste din acea epocă.

Capitolul consacrat *Situației clasei muncitoare din Anglia*, departe de a fi doar o trecere spre expunerea altor lucrări, mai importante, reconstituie minuțios drumul parcurs de Engels în înțelegerea fenomenelor sociale (ca o continuare a analizei procesului de clarificare ideologică a lui Engels realizată în primul volum), ne arată măsura în care el s-a apropiat, înaintea întîlnirii cu Marx din august 1844 și a începerii colaborării lor, de sesizarea aspectelor esențiale ale relațiilor social-economice ale societății capitaliste, a rolului clasei muncitoare și a luptei de clasă în cadrul societății moderne.

Tezele despre Feuerbach ale lui Marx (cap. III), un text clasic la care se fac dese referiri, dar care a fost în prea mică măsură, pînă acum, obiectul unor exegeze aprofundate oferă cercetătorului prilejul de a face unele, observații inedite privitor la valoarea acestei concentrate scrieri. Interesante sînt aici, după opinia noastră, *corelațiile dintre domeniile* demersului filozofic marxist (ontologic, gnoseologic, metodologic, al practicii sociale etc.) și dintre categoriile de *teorie* și *practică*, după cum este de apreciat încercarea izbutită de a valorifica ideile din aceste teze în lumina unei dezvoltări a gîndirii marxiste în *Ideologia germană* (pp. 209—210).

Fidel textului operelor pe care le cercetează, pentru a dezvălui aspectele lor multiple și caracterul lor unitar, și în acest al doilea volum al studiului său, Traian Pop depășește destul de rar cadrul pe care și l-a propus pentru a-și afirma opiniile în raport cu cele ale altor cercetători. De aceea, apreciem capitolul privind *Ideologia germană* (cap. IV), ca un progres în această privință, prin discuția în care se angajează autorul cu alți cercetători ai operei din tinerețe a lui Marx și Engels. Dar, dacă comentariile asupra articolului lui C. Rusu (p. 242—248) îi dau autorului posibilitatea să clarifice o problemă importantă, —

clarificare necesară pentru propria sa exegeză credem că ar fi fost de asemenea utilă și o expunere mai amplă a punctului său de vedere față de cel al lui R. Florian (p. 219).

Ultima parte a cărții, așa cum precizează chiar autorul, este o concluzie la ambele volume consacrate analizei operei din tinerețe a lui Marx și Engels. Ceva mai dezvoltată ea ar fi fost poate mai utilă ca o introducere, deoarece redă pe scurt etapele formării gîndirii marxiste pînă la 1848, expune tezele care au cunoscut o dezvoltare continuă în acești ani, de la o operă la alta, se referă la relația filozofiei marxiste cu celelalte curente filozofice din epocă etc.

Raportat la primul volum al lucrării, acest al doilea volum se înscrie ca un pas înainte în efortul autorului de a lumina o perioadă mult dezbătută a istoriei constituirii și afirmării gîndirii marxiste.

Laurențiu Șerban

MARX ȘI ENGELS DESPRE ESENȚA UMANĂ

Marxismul și esența umană * este o interesantă carte de analiză filozofică, cu largi deschideri spre practica vieții social-istorice. După cum știm, în nici o lucrare a lui Marx și Engels „concepția marxistă despre om nu a fost elaborată ... în mod sistematic". Procedînd la o atentă și riguroasă aprofundare a scrierilor clasicilor gîndirii marxiste, Achim Mihu își propune o sistematizare, structurare și transpunere conceptuală a ceea ce este diseminat în formulări parțiale în mai toată opera lui Marx și Engels cu privire la om și esența umană, pentru a pătrunde subtilitățile unor gînduri și idei adeseori mai mult implicite decît explicite, a dezvălui valoarea lor prin prisma mișcării social-istorice.

Lucrarea se înfățișează, astfel, ca un fecund demers spre cercetarea uneia dintre problemele prin care gîndirea marxistă nu numai că a atins trepte noi în desfășurarea meditației filozofice, dar s-a și definit ca o gîndire calitativ nouă. Chiar dacă, în parte cel puțin, aprecierea lui Achim Mihu că „*esența umană* reprezintă *conceptul cheie al întregului marxism*" (p. 6 — subl. ns.), ne apare că discutabilă, nu putem să nu fim de acord ca teoria și practica emancipării umane presupun dezvăluirea și aprofundarea acestei esențe.

Autorul urmărește în mod deliberat *exclusiv* textul operei lui Marx și Engels, evitînd cu bună știință orice referiri la alte comentarii în această problemă, indiferent cui aparțin.

„Ne-am străduit — scrie Achim Mihu — să ne apropiem de concepția lui Marx și Engels despre om așa cum este ea în spiritul ei, și nu în comentariile «marxistologice», în care ea este interpretată mai mult sau mai puțin unitar, mai mult sau mai puțin fidel, mai mult sau mai puțin subiectiv, mai mult sau mai puțin în cunoștință de cauză" (p. 7)

Subliniind ca bine venite comentariile autorului și luînd act de scopul mărturisit al întreprinderii sale, credem totuși că cititorul ar fi trebuit, măcar în linii mari, pus în temă, informat în privința unor contribuții mai valoroase sau mai semnificative pentru gîndirea marxistă contemporană în această direcție. Pe lîngă faptul că, în felul acesta, s-ar fi făcut o evaluare și a stadiului cercetării în domeniul antropologiei filozofice marxiste, care la noi în țară s-a bucurat și pînă acum de atenție, s-ar fi dezvăluit totodată și unele din neajunsurile acesteia. O carte de filozofie trebuie să contribuie și printr-un travaliu critic sintetizator, la formarea conștiinței socialiste. Virtuțile ce o recomandă ca o carte cu reale contribuții pe această linie ar fi sporit, de asemenea, prin analiza critică a pozițiilor nemarxiste mai dătătoare de ton în domeniul antropologiei filozofice.

Titlurile celor patru capitole ce structurează lucrarea (*Natura umană, Determinațiile esenței umane, Esența străină, Esența umană autentică*) îndreaptă atenția spre cîteva din coordonatele esențiale prin care gîndirea marxistă își dezvăluie opțiunile teoretice atunci cînd se pune problema elucidării esenței umane. Disocierea (prin strînsa lor unitate) a categoriilor de *natură umană* și *esență umană* aduce față de literatura actuală asupra problemei, care de obicei suprapune aceste categorii, un plus de limpezime pe linia elaborării ipotezelor de lucru pentru o știință și totodată dialectică angajare în explicarea omului. Suprapunerea celor două categorii și tratarea lor ca o categorie unică a provocat în anii din urmă discuții asupra celei de-a 6-a *Teză* a lui Marx despre Feurbach. Eforturile conjugate, ale biologilor, psihologilor, sociologilor și filozofilor marxiști aplecați asupra problematicii omului, concretizate în încercarea de a explica omul ca o ființă *bio-psiho-socială*, deși au dus la unele rezultate notabile, sînt încă departe de rezolvarea problemei și ca atare n-au pus capăt nici discuțiilor. Cunoașterea fragmentară a operei lui Marx și Engels, absolutizarea unei semnificații desprinsă din fragmentul respectiv alimentează astfel de discuții ce pînă la urmă devin sterile.

Constatarea făcută de Achim Mihu că în opera lui Marx și Engels categoria de natură umană are „un caracter plurisemantic" (p. 30), că multiplele accepțiuni ale acestei categorii sînt „complementare și nu mutual

* Achim Mihu, *Marxismul și esența umană*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1978, 183 p.

exclusive" (p. 31), că esența umană („ca dialectică a naturii umane") este legată „de raportul dintre subiect și obiect" (p. 35) ș.a. avertizează împotriva unor judecăți simpliste și unilaterale asupra calității omului, judecăți care exagerează fie latura biologică, fie cea psihologică, fără ca importanța socialului să fie înțeleasă la adevărata ei valoare. „Simbioza perfectă sau cvasiperfectă" (p. 168) pentru care optează Achim Mihu este simbioza spiritului dialectic, care — în explicarea unei naturi atît de complexe cum este cea umană — exclude stabilirea unor ierarhii „care pun în umbră caracterul determinant social al omului".

În explicarea *determinațiilor esenței umane (cap.II)*, plecînd de la ideea că „natura umană are în primul rînd înțelesul substanței spinoziste", existînd prin sine ca procesualitate internă și fiind (ca atare) „suportul oricărei însușiri și relații" (p. 34) „subiectul și obiectul tuturor schimbărilor" (p. 35) ș.a., se subliniază că „monismul materialist marxist presupune, în înțelegerea omului, nu numai acceptarea unei substanțe unice, ci și a unui raport unic sau fundamental ca formă universală a dezvoltării acestei substanțe" (p. 37), anume: raportul dintre subiect și obiect, legat indisolubil de practică, concept prin care, după precizarea lui Achim Mihu, sînt surprinse „toate tipurile de relații dintre subiect și obiect" (p. 37).

Definind *esența umană* prin raportarea practică — în care munca ocupă locul central — a subiectului la obiect, autorul surprinde cu exactitate sensul textului lui Marx, însuși miezul concepției marxiste asupra acestei categorii.

În capitolul al III-lea *(Esența străină)*, pe parcursul a cinci paragrafe, este surprins cu nuanțele de rigoare procesul îndelungat și complex al *înstrăinării omului* (pierderea esenței generice, înstrăinarea globală, oglindirea falsă a „esenței umane", individul ca întîmplare, pseudocomunitatea). Cum e și firesc, atenția autorului este îndreptată în principal spre surprinderea *condiției umane* în capitalism, făcîndu-se implicit dovada actualității concluziilor fundamentale trase de Marx din analiza modului de producție capitalist.

Ultimul capitol *(Esența umană autentică)* ne demonstrează cum, în mod obiectiv, numai comunismul înțeles ca suprimare a proprietății private și a contradicțiilor generate de ea, ca „înlăturare a tiraniei materialității pure" (p. 118), pe care a instituit-o capitalismul ca legătură socială între indivizi, asigură „recîștigarea esenței obiective" (p. 122). Analizele din ultimele șase paragrafe ale lucrării, deși nu epuizează gama ipostazelor acestei „recîștigări" și libere manifestări a esenței umane, surprind cîteva din cele mai însemnate aspecte ale ei, care constituie de fapt preocupări concrete ale celor angajați azi în opera de edificare a societății socialiste și comuniste: trebuința umană, relațiile interindividuale, individ-societate, timpul liber și timpul de muncă în comunism, „ca o parte integrantă a specificării esenței umane" (p. 150) și ca o condiție a „dezvoltării omnilaterale a personalității indivizilor" dezvoltare ce constituie „scopul suprem al noii societăți" (p. 160) etc.

Printre calitățile lucrării se înscriu și investigațiile — pe linia surprinderii și explicării, în raport cu tema tratată, a *continuității*, prin marxism, a unor linii de gîndire materialistă a sec. XVII și XVIII (în special, linia lui Locke), alături de continuitatea din direcția socialismului și comunismului utopic francez și englez.

Observațiilor noastre critice li s-ar putea adăuga alte cîteva (ca, de exemplu, interpretarea prea rigidă din nota 32 de la cap. I a demersurilor și rezultatelor cercetărilor asupra omului ca ființă bio-psiho-socială sau, considerarea *Tezelor despre Feuerbach* „drept locul unde s-a născut și specificat conceptul de practică" (p. 37), cînd de fapt nașterea acestui concept a avut loc mai devreme, *Tezele* fiind sinteza concepției lui Marx de pînă la acea dată etc.), fără ca prin aceasta să diminuăm valoarea de ansamblu a lucrării, atît de dezbatere, prin scrutarea în adîncime a textului operei lui Marx și Engels, a unui ansamblu de probleme extrem de complexe pe care îl presupune elucidarea esenței umane, cît și ca *invitație*, pe baza deschiderilor realizate, de a relua și duce mai departe, cu rezultate mereu înnoitoare, firul analizelor complexe, multidisciplinare, asupra omului, universului său și esenței sale.

Traian Pop

SEMNIFICAȚIA PERENĂ A MITULUI LUI ORFEU *

Despre o cultură atît de bogată în valori perene, matrice spirituală a civilizației europene, cum a fost cultura greacă se poate scrie — și s-a scris — nu numai mult, enorm sub raportul cantității (biblioteci întregi), dar și foarte diferit, din unghiuri de vedere foarte variate: perspectiva clasicizantă, idealizantă, ca aceea pe care a inaugurat-o Renașterea și au dezvoltat-o Winckelmann, Goethe și Lessing, care privilegiază pînă la absolutizare

* Ion Maxim, *Orfeu, bucuria cunoașterii*, București, Edit. Univers, 1976, 320 p.

valorile *apolinice*, de armonie şi calm, de *ideală* şi *nelulburată ordine* ale artei plastice greceşti; optica mai complexă a unităţii şi tensiunii dintre apolinic şi dionisiac care, fără a nega apolinismul acestei culturi, pune în lumină tensiunile, ei lăuntrice, convulsiile sufleteşti ce o animă, beţia dionisiacă — optică reprezentată de Victor Hugo *(La légende des siècles)*, Mihail Eminescu *(Memento Mori)*, I. Burckhardt *(Istoria culturii greceşti)*, teoretizată cu strălucire de Fr. Nietzsche în *Naşterea tragediei;* viziunea istorică şi cea mitologică, împletirea lor, subliniind tîlcurile adînci, simbolica nepieritoare a miturilor greceşti pe care evoluţia istorică, triumful cunoaşterii şi culturii ştiinţifice nu le-a putut şi nu le pot anula, pentru că ele alcătuiesc nu numai o *vîrstă spirituală* revolută a omenirii, dar şi o permanenţă a sufletului omenesc. Marile mituri ale culturii greceşti cuprind în ele atîta forţă cognitiv-simbolică, încît fiecare din ele poate servi ca un principiu focalizator pentru o radiografie spirituală sau o istorie a culturii greceşti.

Este şi cazul acestei izbutite cărţi *Orfeu, bucuria cunoaşterii* de Ion Maxim.

Pentru cei ce iubesc filozofia — ca Ion Maxim — şi o consideră o componentă centrală şi axială în orice cultură evoluată, Orfeu este, înainte de toate, o mărturie a spiritului filozofic născînd, a vocaţiei filozofice care este pe cale de a deveni conştientă de sine. Iată de ce această carte reprezintă o pledoarie pentru filozofie, pentru iniţiativele revoluţionare şi nonconformismul, spiritul critic al acesteia, pentru criteriul axiologic al filozofiei în deslușirea rosturilor omului. „Sîntem la începuturile filozofării, ce coincid cu formarea noţiunilor prime, cuprinzînd gîndurile îndrăzneţe ale miticului Orfeu, încununarea unui continuu efort spiritual" (p. 6). În această perspectivă — dominantă dealtminteri în cartea pe care o discutăm — Orfeu simbolizează începuturile filozofării şi o încredere totală în posibilitatea cunoaşterii existenţei şi a cunoaşterii de sine. În multitudinea de tendinţe interpretative ale culturii greceşti, accentuînd adesea unilateral o latură sau alta în defavoarea celorlalte — ordinea şi armonia în opoziţie cu dezechilibrul şi tensiunea, supremaţia raţiunii, a logosului în defavoarea patosului, etc. — Orfeu reprezintă, în concepţia autorului, „simbol al activităţii sufleteşti plenare", „echilibrul dintre aceste tendinţe ce par altfel ireconciliabile", lumina inteligenţei şi „îndemn solar în limpezimea căruia filozofia încerca să descifreze înţelesurile celor din afară ... şi a celor dinăuntru", dar şi „purtător al unor puteri magice din care se naşte poezia cu imaginile ciudate", cu „vise ademenitoare", făcînd trimitere „la cele necunoscute şi ascunse".

„Orfeu este un inspirat, fondatorul misterelor ce-i poartă numele, purtător, în credinţa vechilor greci, al unor mesaje cereşti; poet făuritor al unui limbaj liric, potrivit dimensiunii existenţei dar şi dimensiunilor sufleteşti ... Nu este uşor de pătruns în labirintul sufletului grec, tot atît de greu cum i-a fost acestuia să pătrundă înţelesurile universului, închise şi ascunse, dar care nu s-a putut opune forţei şi curajului cunoaşterii (p. 9).

Cu alte cuvinte, Orfeu ne oferă una din acele chei fermecate de a pătrunde sufletul grec, de a-i descifra tainele, nepotolita sa sete de cunoaştere, bucuria trăirii în chip solidar a valorilor poetice, filozofice şi morale, receptivitatea sa pentru dialectica existenţei şi a spiritului, întreaga activitate a conştiinţei pe diverse planuri.

Ion Maxim este convins de faptul că etosul grec nu se situează la antipodul celui modern, nu există între ele o prăpastie, ci doar o deosebire de grad şi uneori de structură. Ceea ce este adevărat numai în sensul unei tainice continuităţi între vîrstele spirituale ale omului ca individ şi ca specie, în sensul în care, aşa cum spunea Marx, arta greacă, născută pe un sol mitologic poate să-l emoţioneze, să-l tulbure pe omul modern a cărui mentalitate este puternic influenţată de ascendentul şi prioritatea valorilor culturii ştiinţifice. Niciodată spiritul ştiinţific nu poate (şi nu e bine) să elimine din universul cunoşterii reprezentările mito-poetice de origine animistă — cum ar fi *sufletul lumii* sau conceptele puse în joc de presocratici care fac trecerea de la *vîrsta mitologică* la cea *istorică* a culturii greceşti, îmbinînd sensul originar mitopoetic cu cel raţional-filozofic, limbajul poetic cu cel ştiinţific. Toate sintezele de mai tîrziu, îndeosebi în unele orientări filozofice contemporane, vor ţine seama de sensul originar, presocratic al unor reprezentări, privite ca modalităţi încă nedezvăluite şi insuficient articulate ale conştiinţei filozofice. Şi dacă Orfeu este, aşa cum spuneam, o primă întruchipare simbolică a unui mod de existenţă mitopoetică şi raţional-filozofică, în care îşi află expresie toate puterile sufleteşti, inclusiv „umbrele subconştientului" şi „anarhia tendinţelor centrifuge", el este „întemeietor al artelor (poezia era însoţită de dans şi muzică), dar, în acelaşi timp gînditor, proiectînd o cosmogonie, punct de plecare pentru lungul şir de cosmologii greceşti, mag şi slujitor al lui Apollo şi Dionysos, iniţiator de mistere şi făuritor de mituri" (p. 29). Este un mit care, prin polivalenţa sa simbolică, ilustrează în chip strălucit *dimensiunea laică* a culturii greceşti — moment de geneză şi punct de plecare pentru cele mai tulburătoare iniţiative spirituale şi plăsmuiri creatoare din spaţiul culturii europene în care

principiul ordonator al raţiunii şi-a subordonat, dar fără a le elimina, aşa-zisele tendinţe „iraţionale", de fapt funcţii sufleteşti ascunse, neştiute, subconştiente, cu manifestări imprevizibile. O conştiinţă filozofică născută sub atari auspicii va încerca mereu să îmbine o extraordinară capacitate modelatoare şi îndrăzneală creatoare cu conştientizarea unei grave problematici umane, avînd ca postulat *unitatea conştiinţei* formată istoric şi raportată la o *realitate obiectivă* despre care — în chip surprinzător şi de neînţeles —, Ion Maxim crede că „aşa cum o înţelegem în epoca noastră" „se poate scoate din istorie" (p. 36).

Raportarea explicativă la funcţiile şi cadrele rigide, imuabile ale inteligenţei nu este convingătoare pentru a atesta acest proces de dezistoricizare şi nici simplificările operate de diferite discipline din nevoi didactice. Esenţială rămâne *unitatea contradictorie de conştiinţă* „dintre ceea ce există activ, creator, structurat şi integrat în gîndire şi ceea ce există haotic, imaginativ, pasional, instinctiv şi iraţional", între „inteligenţa speculativă, veghea spiritului", abstractizările procesului logico-dialectic şi ştiinţific de cunoaştere, operînd prin concepte, judecăţi, raţionamente şi „imaginaţia creatoare, sentimentele, pasiunile, visele, intuiţia" cu deschideri spre mit, metafizică şi artă, „operînd mai ales prin imagini, metafore şi simboluri" (p. 37). „Sensibilitatea este ca un fundal pe care se proiectează toate, ca o apă ce îmbrăţişează în undele ei în întregime tendinţele conştiinţei " (p. 37).

Orfeu poate servi ca un *fertil principiu* de geneză pentru cele mai variate şi semnificative energii spirituale, transfigurate în plan fantastic, ca proiecţii cosmice divine, dar şi în plan strict uman ca *eros* sau *daimon* şi ca logos. Şi aceasta pentru că marchează începuturile cugetării, acea *vîrstă poetică a gîndului filozofic*, cînd poezia era modul fundamental de a fi al spiritului, iar filozofia, născută într-o atmosferă de aură poetică, „era un stil de viaţă urmărind echilibrul sufletesc şi, în ultimă instanţă, fericirea omului ... Nu întîmplător, orice referinţă la începuturile filozofiei urcă pînă la cei şapte înţelepţi ... Iar aceştia se îndeletniceau cu poezia, pe unele din listele cu numele lor figurînd şi Orfeu. Sub numele acestui legendar personaj se ascund nenumărate feţe ... Mesajul lui avea semnificaţii multiple, de la vraja cîntecului său pînă la practicile cele mai ciudate. Orfeu este cel ce a sesizat toate nevoile interioare ale omului, toate aspiraţiile, zonele luminoase şi umbrite ale conştiinţei, căutînd şi cîntînd în aceleaşi timp şi toate căile posibile pentru satisfacerea lor" (p. 41).

Orfeu încearcă cele mai cutezătoare modalităţi — nu de sinteză propriu-zisă, deoarece sîntem abia la începuturile magnificei aventuri a spiritului, ci de coexistenţă sau de armonizare a unor îndemnuri şi tendinţe contradictorii ale sufletului: modelul uman al zeului şi aspiraţia spre nemurire a omului, principiul apolinic solar al armoniei şi cel dionisiac al convulsiilor şi spontaneităţii debordante, bucuria cunoaşterii şi nevoia de acţiune, sentimentul naturii, comuniunea cu lucrurile şi aspiraţia către o înaltă stare de perfecţiune sufletească, funcţia de cunoaştere a poeziei şi semnificaţia poetică a filozofiei, „credinţele cele mai primitive cu ideile cele mai înalte, mitul cu explicaţia, ştiinţa cu metafizica"; Orfeu este simbolul acestei unităţi dintre atîtea tendinţe contradictorii, caracteristice sufletului grec ... Nicăieri în cultura greacă nu vom găsi realizări pure care să corespundă doar uneia dintre tendinţe" (p. 56).

Există o oarecare exagerare în această bogată arborescenţă de semnificaţii, dar, în esenţă, explorările lui Ion Maxim, disocierile pe care le face reprezintă o relevantă contribuţie de *filozofia culturii şi mitului*. Acesta din urmă, ca „o ţesătură de simboluri ce îmbracă un mister" (p. 60), izvorăşte din curiozitatea omului faţă de lumea înconjurătoare şi faţă de sine însuşi, din nevoia imperioasă de cunoaştere — niciodată pe deplin satisfăcută cu mijloacele logice-raţionale ale filozofiei şi ştiinţei. În acest sens, cred eu, mitul nu reprezintă doar preistoria conceptului logic, ci şi o permanenţă a conştiinţei; el nu „fundamentează logosul" cum scrie autorul, ci îl pregăteşte şi îl desăvîrşeşte, este preistoria şi poststoria conceptului, este vîrsta copilăriei şi renaşterii (copilăriei) acestuia; o renaştere sau preistorie pe care am putea-o asimila cu ceea ce Ion Maxim numeşte *raţionalizarea mitului*, deşi aceasta se situează totuşi în punctul de plecare al unui proces de conceptualizare logică (de pildă — *apeironul)* şi nu în cel de saţietate (saturare) cînd renaşterea mitică poate fi o compensaţie spirituală şi o contrapondere a unui proces de excesivă raţionalizare.

Remarcabil este şi faptul că Orfeu e dătător de seamă nu numai pentru ipostazele contradictorii ale conştiinţei culturale, dar şi pentru metamorfozele acesteia; disponibilitatea sau capacitatea de metamorfozare, de a se transforma în orice este simbolizată de acea „zeitate ciudată" care este Proteu. O largă analiză este consacrată *modelelor presocratice* ale acestor metamorfoze, cînd Proteu-zeul devine un principiu laic de unitate a lucrurilor — fie că acest principiu presupunea o reducţie idealistă la *număr* sau *idee*, sau una materialistă, de o rezonanţă mai naiv-concretă — *apa*, *aerul*, *focul*, sau la un factor intermediar cum era *nous*-ul la Anaxagoras. La un nivel superior de raţionalizare a mitului sau mai exact, de demitizare ne aflăm cu *atomii* lui Democrit, cu *materia* şi *substanţa* lui Aristotel. Dar,

ne putem întreba, ce au toate acestea cu Orfeu, care rămîne mai degrabă un moment incipient al unui proces de conştiinţă complex, instituant de valori filozofice aparţinînd în esenţă unui univers de gîndire raţionalist şi istoricizat? Autorul nu este prea darnic aici cu explicaţiile şi medierile, dar o apreciere ca aceasta pare să restabilească o anumită linie de continuitate, să reînnoade un fir ce părea rupt: este vorba de faptul că diferite idei îndrăzneţe şi chiar teorii ştiinţifice se amestecă în proporţii diferite cu poezia şi mitul, sînt strîns legate de tradiţie, dar au în acelaşi timp un caracter anticipativ. ,,Orfeu, aşa cum rezultă din concepţia grecească, omul prin excelenţă preocupat de ordinea lucrurilor şi destinul omului, încearcă, în acea lungă perioadă a începuturilor, diverse modele, deschizînd diferite perspective, pătrunzînd, într-un suprem efort, intimitatea Fiinţei, înţelesurile şi rosturile ei" (p. 97 — 98).

Aceleaşi metamorfoze sînt urmărite — după modelele presocratice de a concepe unitatea existenţei — în *Arhitectonica gîndirii*. Şi în această privinţă găsim la presocratici tulburătoare începuturi, premise uimitoare, intuiţii pe care abia vremea noastră a ştiut să le pună în lumină. ,,Dacă filozofia greacă este mereu vie şi pe măsura unor spirite în căutarea valorilor, e tocmai pentru că, avînd în vedere ansamblul, a ştiut să-l urmărească perseverent cu întreaga zestre a conştiinţei" (p. 203). Filozofii presocratici ,,nu au despărţit nici gîndirea de viaţă, nici metafizica de ştiinţă, nici arta de logică, nici armonia de mersul astrelor, nici metafora de concept, chiar dacă nu au făcut din om o fiinţă metaforizantă. Cunoaşterea integrală pe care au visat-o cerea şi mijloace integrale, închipuindu-şi că le posedă, corespunzînd unor tendinţi integrale. E semnificaţia adîncă a acestei filozofări care s-a risipit dar s-a şi adunat, fărîmiţînd realitatea şi mijloacele ce duc la cunoaşterea ei, dar le-a şi cuprins într-o viziune de ansamblu. Unitatea lumii a chemat unitatea conştiinţei şi a cunoaşterii" (p. 204).

La acest edificiu unitar al cunoaşterii şi conştiinţei au lucrat presocraticii dar edificiul ca atare va fi desăvîrşit abia după revoluţia socratică. Autorul are în vedere, în acest sens, *facultăţile ordonatoare, de măsură, raţionalitate* şi *comensurabilitate* la Pitagora, principiul *identităţii* la eleaţi, *ogosul* lui Heraclit, *nous-ul* — raţionalitatea cosmosului, inteligibilitatea lumii reale — la Anaxagoras, *eros*-ul ca principiu de unitate şi inteligibilitate a lumii la Empedocle, *canonul logic* al lui Democrit etc.

O solidă, indestructibilă verigă de legătură între existenţă şi gîndire este *dialectica*, de fapt este mai mult decît atît deoarece nu numai că asigură funcţionarea vaselor comunicante între cele două planuri, ci reprezintă însăşi esenţa atît a existenţei, cît şi a gîndirii, conferindu-le deopotrivă — în acei zori ai istoriei cunoaşterii — raţionalitate şi aură poetică. Dialectica exprimă raţionalitatea existentului şi a gîndului — ca *ogos*, dar este în acelaşi timp o mărturie tulburătoare a unor tensiuni problematice lăuntrice, a unui dramatism existenţial intrinsec a cărui expresie plenară în cîmpul conştiinţei era atunci poetico-filozofică. *Poemul* este modalitatea cea mai adecvată de exprimare a uimirilor întrebătoare şi a intuiţiilor originare prin care filozofia ca stare de spirit şi nevoie permanentă a spiritului uman a început să devină conştientă de sine.

Aşa stînd lucrurile, nu ne surprinde atenţia pe care o acordă autorul rolului *metaforei (De a metaforă la concept)* şi funcţiei magice a cuvîntului — metafora fiind *anticiparea conceptului*, dar şi o permanenţă culturală. ,,Mecanismul metaforic fie este caracteristic limbii, fie reprezintă o modalitate ontologică specifică omului", p. 190); precum şi funcţiei *imaginaţiei creatoare* care ,,are rolul de principiu ce structurează şi încheagă datele în conştiinţa cunoscătoare... factor activ de unificare..." (p. 202).

Unitatea şi coerenţa valenţelor incipient ştiinţifică, filozofică şi poetică a raţiunii, solidară cu imaginaţia, este argumentată şi în interesantul eseu intitulat *Armonia sferelor şi matematizarea lumii*. Pentru începuturile cugetării, Orfeu simbolizează tocmai această unitate. *Conceptul grec al ştiinţei* se deosebeşte de cel modern prin conotaţiile lui estetice. ,,Ideea de sfericitate pare a fi de origine estetică, nevoia de frumos fiind solidară cu aceea de adevăr"; ,,în acest sens, atît oamenii de ştiinţă cît şi filozofii sînt poeţi, sau au fost, diferenţierea făcîndu-se tîrziu. Orfeu este poet şi filozof, ultima noţiune cuprinzînd şi omul de ştiinţă, gînditorul şi savantul alcătuind o singură fiinţă" (p. 152).

Măsura, cuprinzînd *ordinea geometrică*, *numerele* şi *sunetele*, *structura materiei* şi *arhitectonica universului* sînt desigur probleme filozofico-ştiinţifice, dar prin modul de tratare şi fumuseţea expresiei ele sînt proiectate şi într-un univers de sensibilitate poetică. *Armonia* de pildă, este o *lege a universului* dar şi *a sufletului*, iar confirmarea lor este deopotrivă o condiţie a *Adevărului*, a *Binelui* şi *Frumosului*. Ion Maxim întreprinde cu îndreptăţire şi o ,,reabilitare" a sofiştilor — imediat premergători sau contemporani cu Socrate. Ei au, într-adevăr, meritul de a fi pus premisele revoluţiei socratice — nu numai prin credinţa lor adîncă în raţionalitate, în armonie cosmică etc., cît mai ales prin orientarea cunoaşterii spre lumea omului, inaugurînd, prin celebra formulă a lui Protagoras abordarea axiolo-

gică a fiinţei umane. Este un punct de vedere pe care nu l-am găsit în cartea ce o discutăm dar, în esenţă, sînt de acord cu opiniile autorului despre locul ori rolul sofiştilor în filozofia greacă. Ei marchează momentul cînd gîndirea, risipită în lume spre a cunoaşte lumea, se întoarce la sine spre a se cunoaşte pe sine. Poziţia lor rămîne unilaterală, iar cunoaşterea de sine nu are la ei dimensiunea de adîncime pe care o va dobîndi la marii filozofi ai epocii clasice — Socrate, Platon, Aristotel.

În legătură cu acest moment crucial din filozofia greacă e cazul să fac o remarcă. Vorbind despre *natura existenţei* (în *Proteu şi metamorfozele existenţei*), Ion Maxim scrie la un moment dat: „Întrebarea stăruie deci asupra naturii existenţei. Curios cum de nu se opreşte asupra naturii gîndirii sau asupra posibilităţilor gîndirii pur şi simplu, cum ar fi fost firesc. Ce anume putea să-i îndemne pe primii gînditori să-şi îndrepte privirile în afară şi nu înăuntru, către existenţă (natură) şi nu către gîndire (conştiinţă sau suflet)?" (p. 77). Răspunsul nu mi se pare deloc satisfăcător şi convingător: pluralitatea şi diversitatea existenţei în mişcare, interesul pentru schimbare. Cercetările de *epistemologie genetică* şi de *istoria cunoaşterii* au dovedit că nu e deloc curios că s-a întîmplat aşa; era (şi este) pe deplin firesc ca gîndirea să se îndrepte mai întîi către lumea dinafară a lucrurilor; aceasta îi este în primul rînd accesibilă şi numai prin intermediul ei ajunge, mai tîrziu, să se descopere pe sine însăşi, să facă din propria sa *interioritate* — obiect de cunoaştere; ceea ce presupune o *dedublare* a spiritului, a subiectului, o *conştientizare* a subiectului ca *subiect cunoscător* de care copilul şi omul primitiv — şi chiar omul primelor civilizaţii arhaice nu era încă în stare.

Dar, ar putea răspunde Ion Maxim, mitul lui Orfeu nu simbolizează tocmai *forţa subiectivităţii, dimensiunea interiorităţii* în aventura cunoaşterii şi a conştiinţei? Fără îndoială, numai că este vorba de o *simbolizare preraţională* (există şi simboluri postraţionale şi chiar poststiinţifice, dar ele nu intră în discuţie aici), deci, de intuirea, presimţirea unor stări de conştiinţă, a unor fapte de cultură ce nu puteau intra încă în sfera de lucrare activă şi conştientă a spiritului. Nici Ulise n-a putut să se întoarcă în Itaca lui dragă decît după lungi rătăciri şi aventuri primejdioase. *Rătăcire* şi *întoarcere (nostos)* vor ajunge să simbolizeze în orice cultură — nu numai în cea greacă — traiectoria chinuitoare a spiritului în efortul de a cunoaşte lumea şi de a se cunoaşte pe sine.

Dincolo însă de acest dezacord, problema este nu numai corect, dar şi frumos pusă, cu numeroase idei originale şi sugestii pline de farmec. Semnificativ din acest punct de vedere — şi în continuitatea celor spuse — este eseul fericit intitulat *Omul în lume şi lumea în om*, unde autorul identifică în operele filozofilor greci probleme esenţiale ale cunoaşterii cum ar fi: *cunoaşterea spontană* a lucrurilor, ce procedează nu chiar prin „construirea unui model ideal" (p. 70), dar în orice caz prin metodele care, la început pot fi mitopoetice (metaforizate) sau semiraţionale, semipoetice; *sediul gîndirii* — problemă multă vreme controversată, prilej pentru a pune în lumină *treptele cunoaşterii* aşa cum apar la Aristotel; *adevăr şi eroare; cunoaştere senzorială şi cunoaştere raţională* (inclusiv *insuficienţa* şi *critica simţurilor*) — unde este subliniată contribuţia lui Pitagora într-o manieră mai puţin întîlnită, cu o concluzie tentantă dar cam exagerată şi mai puţin sprijinită pe fragmentele citate, în ceea ce priveşte rolul şi importanţa omului.

Citînd din *Versurile de aur:* „După dreptate vei şti cum e lumea-n tot locul asemeni,/Nu vei spera nesperatul şi-ascuns n-o să-ţi fie nimica", I. Maxim comentează: „Este o concepţie care pune dintr-o dată omul într-o poziţie privilegiată, depăşind consideraţiile ionienilor, dar în acelaşi timp, prin identitatea sau asemănarea cu cele percepute îi dă posibilitatea realizării unei legături, a unui acord, văzut mai tîrziu de către Filolau ca o armonie. Orfeu nu-şi părăseşte lira, adîncindu-se în el însuşi, o găseşte în propriul suflet sub formă de număr şi armonie. Sufletul lui, ca şi sufletul lucrurilor, cîntecul lui ca şi cîntecul lucrurilor se integrau într-o armonie adîncă, într-un suflet al lumii ce nu era o metaforă, ci realitatea însăşi..." (p. 174).

Cum spuneam, aprecierea despre importanţa omului mi se pare exagerată, mai ales dacă o comparăm cu întregul sistem pitagoreic, dar asocierea lui Orfeu este fertilă nu numai pentru interferenţele adînci dintre orfism şi pitagorism pe o linie mistică sau misticizantă, dar mai ales pentru ceea ce exprimă această superbă afirmaţie — Orfeu nu-şi părăseşte lira ci se adînceşte în sine şi o găseşte în propriul său suflet. Ceea ce este valabil nu numai pentru *omul grec presocratic* şi mai ales pentru cel *socratic*, dar pentru omul oricărei culturi care înţelege să nu privilegieze unilateral o singură putere spirituală, să-şi pună în lucrare şi să-şi perfecţioneze resursele sufleteşti interne afective, ale actului creator de cultură.

Preţuirea îndreptăţită acordată presocraticilor nu l-a dus pe Ion Maxim la subaprecierea „revoluţiei socratice". Expresia îmi aparţine, dar cele spuse de el în *Modelul socratic* confirmă, cred eu, această apreciere. Din elemente îndeobşte cunoscute, autorul

compune un excelent portret al celui care a ridicat umanismul grec la termenul său. S-a spus despre grecul antic că acesta avea ca ideal să-și compună și să-și trăiască viața ca o operă de artă, dar nicăieri nu găsim acest ideal mai realizat ca în viața lui Socrate, care nu e numai operă de artă prin unitatea, coerența ei, stilul ei, ci și operă filozofică. ,,... Socrate e Filozoful, Eroul, cel ce a murit pentru adevăr, e Învățătorul, Maestrul... poate chiar Omul, întruchipare deplină a lui Orfeu.....", ,,Socrate este filozoful prin excelență datorită setei de cunoaștere și dragostei de adevăr" (p. 235, 238).

Este o metamorfoză superioară, o ipostază istoricizată a lui Orfeu prin declararea muzicii ca un dar al muzelor și a filozofului ca savant, poet și profet, dar și prin noua dimensiune pe care o dobîndește maxima delfică a *cunoașterii de sine* care pune în joc resorturi neștiute ale conștiinței, *funcția* sa *morală* care-și subordonează problema cunoașterii ,,pusă pentru prima dată limpede, precis, sistematic" deoarece ,,conștiința s-a detașat de lucruri, răsfrîngîndu-se asupra ei înseși, în căutarea criteriilor general valabile și a unei modalități de cunoaștere care să se impună" (p. 235).

Mai puțin satisfăcut am fost de eseul *Prometeu, dialog cu destinul*. Găsim și aici numeroase idei interesante: o sistematizare a tendințelor filozofice din unghiul de vedere dominant al cărții: tema orientării spre exterior, pentru explicarea universului în ansamblu, a primilor filozofi; atitudinea orfico-pitagoreică — sinteză fericită a unor tendințe, îndemn la meditație și măsură, la echilibru și armonie — valori atît de prețuite ale etosului grec; rătăcirea omului în cosmos se apropie de sfîrșit prin descoperirea drumului spre om; mutația sofistă care ,,pune omul în centrul preocupărilor".

În acest climat spiritual este prezentat *Pindar*, acest prinț al poeților și poet al prinților, cîntăreț fără seamăn al virtuților eroice raportat la echilibrul cosmic și la condiția umană în general și aproape deloc la societatea timpului; *Sofocle*, care a reușit ca nimeni altul dintre marii tragici să descopere *drumul spre om*, și mai ales *Euripide* — cu al său *tragic singuratic* și disponibilitate unică pentru meditația filozofică, Euripide ce a lărgit considerabil limitele omenescului în operele sale de introspecție psihologică, de sondare mai adîncă a sufletului omenesc, îndeosebi a celui feminin. Prin toate acestea, ca și prin desacralizarea tragediei, tendințele retorice, prin pasionalitatea eroilor săi, Euripide deschide o epocă nouă în cultura greacă.

Dar unde este Prometeu? S-ar putea răspunde că, indirect, ca simbol general e prezent în ideile acestui eseu. Se pierde totuși prilejul de a pune în lumină semnificația unui mit ce alcătuiește, împreună cu Orfeu, un excelent cuplu simbolizînd cele două dimensiuni indestructibil unite dar inegal dezvoltate ale cunoașterii, ale oricărei culturi.

După opinia mea, în comparație cu Prometeu, care simbolizează funcția tehnică, civilizatoare a omului, Orfeu — prin magia logosului și prin cîntec este o întruchipare a puterilor spirituale, interne ale omului. Din acest punct de vedere, orfismul nu a fost o religie — sau nu a fost numai o religie misterică, ci, cum scria C. Noica, o *tehnică spirituală* prin care se exercită actul de cultură, o terapeutică spirituală modelatoare de suflete, dătătoare de cultură, o etică.

Este, firește, un punct de vedere cu care I. Maxim poate fi sau nu de acord și este totodată o optică posibilă în abordarea acestui mit atît de bogat în înțelesuri care, parcă, niciodată, n-au fost mai actuale ca acum.

Cartea lui Ion Maxim ne oferă o lectură instructivă, de zile mari și ne ajută îndeosebi să înțelegem mai bine etosul spiritual socratic și presocratic al culturii grecești.

Al. Tănase

Filozofický Časopis

(R.S. Cehoslovacă)

Nr. 5/1977

Din sumar: VL. RUML, Filozofia marxist-leninistă şi teoria revoluţiei; A.A. BULÎGHINA, *Clasa muncitoare ca subiect al procesului cultural creator*; A. WIRTH, Filozofia şi lupta în sfera concepţiei despre lume; T. BEDNAROVA, Lenin şi problemele educaţiei estetice; L. SVOBODA, Ideile sociale şi politice ale lui Spinoza; I.S. NARSKI, Spinoza şi problemele dialecticii; H.SEIDEL, Marxism şi spinozism; TH. MÜNZ, Teoria statului, toleranţa şi democraţia la Spinoza; K. BERKA, Johann Heinrich Lambert (1728—1777).

Nr. 6/1977

Din sumar: E. HAHN, Democraţie, societate, concepţie despre lume; M. BUHR, J. SCHREITER, Cunoaştere, practică socială, acţiune; W. EICHORN, Despre dialectica socialismului şi comunismului; H. HÖRZ, Progresul ştiinţifico-tehnic şi umanitatea; H. FRIEDRICH, Despre importanţa metodologică a conceptului relaţie de producţie; P. HESS, Metoda dialectică şi critica capitalismului; R. MOCEK, *Problema ecologică în ideologia burgheză şi ca obiect al ştiinţei.*

Nr. 1/1978

Din sumar: J. ZELENY, Raţionalitate şi moralitate; J. PURŠOVÁ, Critica modelelor analogice ale societăţii *în filozofia şi sociologia burgheză*; F. ČIZEK, Problema criteriilor adecvării nivelului teoretic al cunoaşterii — componentă a procesului decizional în ştiinţă; S. HUBÍK, Compromisul lui Wittgenstein cu metafizica şi refuzul raţionalităţii ştiinţifice.

Nr. 2/1978

Din sumar: I. NETOPILÍK. Ştiinţele sociale — puternică forţă motrice ideologică a construcţiei societăţii socialiste dezvoltate; V.A. VORONOVICI, Conştient şi spontan în practica socială contemporană; H. STEUSSLOFF, Practică şi cunoaştere; A. WIRTH, Locul dialecticii societăţii socialiste în filozofia marxistă; L.N. SUVOROV, Dialectica obiectivului şi subiectivului în societatea socialistă dezvoltată; O.P. ŢELICOVA, Educaţia morală în condiţiile socialismului dezvoltat; G. NEUNER, Educarea comunistă a personalităţii ca obiect complex al cercetării ştiinţifice.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CENTENARUL OPEREI „ANTI–DÜHRING"

La 11 iunie a.c. s-au împlinit 100 de ani de la apariţia lucrării lui Fr. Engels *Anti-Dühring*. Cu această ocazie a avut loc la Berlin, capitala Republicii Democrate Germane, în zilele de 13 şi 14 iunie o sesiune internaţională. Au participat delegaţii din opt ţări socialiste. Din ţara noastră a participat o delegaţie formată din prof. dr. Gh. Enescu (Universitatea Bucureşti), conf. dr. Eftimie Matei şi lector dr. Maria Apostol (de la Academia „Ştefan Gheorghiu").

Lucrările s-au desfăşurat în prima zi în şedinţă plenară, iar în a doua pe secţii.

Şedinţa plenară a fost deschisă cu referatul principal prezentat de Kurt Hager, secretar al C.C. al P.S.U.G.: *Un manual actual pentru muncitorul cu conştiinţă de clasă*. Prof. dr. Gh. Enescu a prezentat în secţia a cincea referatul *Critica idealismului în filozofia ştiinţei în lumina operei lui Engels Anti-Dühring*". Referatele prezentate la această secţie au fost grupate sub tema „Cu privire la eficienţa istorică şi actuală a operei *Anti-Dühring* în lupta împotriva ideologiei burgheze, în special a anticomunismului".

La secţia a treia cu titlul „Probleme ale unităţii progresului social şi tehnico-ştiinţific în făurirea societăţii socialiste dezvoltate" conf. dr. E. Matei şi lect. dr. Maria Apostol au prezentat referatul *Munca, factor fundamental al progresului social în lumina lucrării lui Engels „Anti-Dühring"*. Tema referatului a fost dezvoltată pe baza concepţiei partidului nostru asupra rolului muncii în făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Pornind de la lucrarea lui Engels *Anti-Dühring*, referatele prezentate la sesiune au analizat şi dezbătut diferite aspecte ale dialecticii construirii societăţii socialiste în strînsă legătură cu combaterea ideologiei burgheze contemporane.

G.E.

NOTE

„Societatea-Schopenhauer" (*Die Schopenhauer-Gesellschaft*) a decis atribuirea unui premiu de 5000 DM — *Schopenhauer-Preis* — pentru a recompensa o lucrare pe tema *Schopenhauer şi problema socială*. Studiul nu va depăşi 80—100 de pagini dactilografiate Termenul limită : 30 iunie 1979.

★

Cahiers Spinoza este titlul unei noi publicaţii, al cărei prim număr a apărut în vara anului trecut, editată de Edition Réplique (9, rue Dupont-des-Loges, 75007 Paris). Revista îşi propune să fie un loc de întîlnire al spinozismului cu problematica contemporană şi să stimuleze discuţiile despre Spinoza, despre opera şi influenţa sa. Menţionăm sumarul acestui prim număr: M. RUBEL, *Marx la întîlnirea cu Spinoza;* K. MARX, *„Tratatul teologico-politic"* şi *„Corespondenţa" lui Spinoza: trei caiete de studiu din anul 1841 (text inedit);* A. MATHERON, *„Tratatul teologico-politic" văzut de tînărul Marx;* A. IGOIN, *Elipsa teoriei politice a lui Spinoza la tînărul Marx;* P.-F. MOREAU, *Indexarea lucrării „Tractatus POLITICUS"*; A. LÉCRIVAIN, *Spinoza şi fizica cartesiană*; M. SCHNEIDER, *Finitul, celălaltul şi cunoaşterea la Spinoza şi la Freud.*

Revista îşi propune, totodată, să facă mai bine cunoscut mediul în care a trăit Spinoza, prietenii şi adversarii săi. Va publica *Tratatul despre curcubeu*, scrieri ale comunităţii marane, polemici de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, studii asupra principalelor teme ale spinozismului şi a influenţelor sale.

★

Metaphorein, revistă internaţională de critică şi de sociologie a culturii, a început să apară trimestrial în anul trecut. Se recomandă ca o publicaţie interdisciplinară şi îşi propune să îmbine problematicii filozofice. estetice, metodologice, literare şi sociologice,

Adresa redacției și administrației: Libreria Tullio Pironti, Piazza Dante 30/31, 80135, Napoli, Italia.

★

În Italia, la Urbino, a avut loc între 22—25 aprilie 1978, *Congresul național de filozofie*, cu tema: *Omul și natura*. Lucrările congresului au vizat trei direcții principale: *Natura și istoria; Reconstrucția unei identități a naturii; Responsabilitatea cunoașterii și controlul dezvoltării tehnologice.*

★

Au fost publicate, în două volume, actele reuniunii bienale din 1976 a Societății de filozofie a științei (*The Philosophy of Science Association*) din S.U.A.: *Philosophy of Science Association 1976. Proceedings of the 1976 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. I: *Contributed Papers and Special Session* (1976); vol. II: *Symposia* (1977).

★

De curînd a luat ființă în Franța, la Paris o *Asociație filozofică pentru studiul gîndirii lui Simone Weil*, care va edita anual un „Buletin" cu studii și articole despre opera ei. Se vor ține, de asemenea, colocvii din doi în doi ani.

★

Fundația John Dewey și Centrul pentru studierea operei lui J. Dewey anunță în cadrul THE JOHN DEWEY ESSAY PROJECT. ca temă pentru anul 1978: *Filozofia socială și politică a lui John Dewey.*

★

Au apărut actele *Primei săptămîni filozofice de la Kinshasa* (Zair) în volumul *La philosophie africaine. Actes de la 1ère Semaine philosophique de Kinshasa* (Recherches philosophique africaines, 1).

★

Institutul de filozofie din Düsseldorf (R.F. a Germaniei) pregătește, sub direcția prof. A. Diemer, o Istorie a congreselor de filozofie *(Geschichte der philosophischen Kongresse).*

D.O.

Revue internationale de Philosophie

(Franța)

Nr. 121-122/1977

Din smar: FRANÇOIS DUCHESNEAU, Analiza fncțională și principiul condițiilor de existență biologică; SIDNEY HOOK, Reflecții asupra metafizicii lui John Dewey; MILIC CAPEK, Gîndirea lui Bergson în America; C. BEHAN Mc CULLAGH, Natura inferenței istorice; JOHN HAACK, *Pragmatism și ontologie*: Peirce și James; ANDREW J. RECK, Declarația de independență ca *Expresie a gîndirii americane*; ERNEST CASSARA, Baza intelectuală a revoluției americane.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice.** Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății**, 1977, 303 p., 10,50 lei.

LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității.** Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

EDITURA MERIDIANE

ȘTEFAN MORAWSKI, **Marxismul și estetica.** Trad. de Claudia Dumitriu și Ion Pascadi. Prefață, comentarii, note și indice tematic de Ion Pascadi, 1977, 2 vol., 304 p., + 352 p., 21,50 lei.

* * * **De la Apollo la Faust**, Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Mașek, 1978, 360, p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul.** Traducere de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice**, Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica, Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică.** Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

TITU POPESCU, **Specificul național în doctrinele estetice românești**, 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii românești din Transilvania**, vol. I, 1977, 312 p., 15 lei.

MIHU ACHIM, **Marxismul și esența umană**, 1978, 184 p., 6 lei.

LUCIAN BLAGA, **Elanul insulei. Aforisme și însemnări**, 1977, 271 p., 4.75 lei

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan). 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224, p., 6 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Convingeri științifice și politice**, 1977, 256 p., 8,75 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, **Experiență, artă, gîndire**, 1977, 390 p., 13 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof**, 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, **Johannes Honterus.** Viața și opera sa în imagini, 1977, 143 p., 11,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 230 p., 8 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.

* * * **Sisteme în științele sociale**. Coordonator : Mircea Maliță, 156 p., 7,50 lei.

MIRCEA MALIȚA, **Sisteme în științele sociale**, 1977, 352 p., 25 lei.

DAVID, **Introducere în filozofie**. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România**. Procese și factori. Coordonator : Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * **Conștiință socialistă și participare socială**. Coordonatori : Constantin Potingă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. VII, 1977, 254 p., 13,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Doctrine politice ale capitalismului contemporan**, 1977, 334 p., 9 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, 534 p., 16 lei.

N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă**, 1977, 468 p., 13 lei.

* * * **Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică**. Colecția : Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

C. DOBROGEANU GHEREA, **Opere complete**, vol. V, 352 p., 18 lei.

MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

* * * **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, **Existență și realitate în știință și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **De la Sisif la Prometeu**, 1977, 199 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

EDITURA MINERVA

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

GHEORGHE STROIA, **Estetică și militantism**, 1977, 384 p., 12,50 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

EPICTET, **Manualul** ; MARCUS AURELIUS, **Către sine**, 1977, 249 p., 5 lei.

[Continuare pe contrapagină]

Rev. Filoz., XXV, 4, P. 401 — 524, București, 1978

I.P. Informația c. 511 43.503 Lei 20

I 8036

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

• SOCIALISMUL ŞI RELAŢIILE UMANE

MARIA MARIAN

• AUTOCONDUCEREA – MODALITATE DE OPTIMIZARE A ACTIVITĂŢII SOCIAL-UMANE

ANETA NUŢU-BUSUIOC

PROBLEME DE LOGICĂ ŞI EPISTEMOLOGIE

Colaborează : SORIN VIERU, GABRIEL ANDREESCU, FLORIN DOBRESCU, TEODOR DIMA, RODICA LEIŢOIU, PETRU IOAN, CORNEL POPA, DAN MIHAI BÂRLIBA

200 DE ANI DE LA MOARTEA LUI J.-J. ROUSSEAU

Colaborează ; LUDWIG GRÜNBERG, GH. EPURE

5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXV – 1978

1997

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Tel. : 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, Telex 11226, rue 13 Décembre, no 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8036

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXV Nr. 5 1978

BCU 2014

2022

SUMAR

- MARIA MARIAN, Socialismul și relațiile umane 529
- ANETA NUȚU-BUSUIOC, Autoconducerea — modalitate de optimizare a activității social-umane 532
- OVIDIU TRĂSNEA, Conceptul de „societate postindustrială" 535

INSEMNĂRI FILOZOFICE

- GH. ENESCU, Critica „idealismului matematic" în lumina operei lui Engels *Anti-Dühring* 541
- GHEORGHE MIHAI, Opinabilul și modalitățile lui. 545
- COSTIN BRATU, Întrebare, cunoaștere, existență. 549

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

- SORIN VIERU, Implicația silogistică 553
- GABRIEL ANDREESCU, Structuri matematice în semantica silogismului asertoric 557
- FLORIN DOBRESCU, Modalități și tipuri de axiomatizare 562
- TEODOR DIMA, RODICA LEIȚOIU, Legi științifice și enunțuri contrafactuale 568
- PETRU IOAN, Implicația logică și contrafactualii. 573
- CORNEL POPA, Teleologica sau teoria logică a scopurilor 583
- DAN MIHAI BĂRLIBA, Structuri logico-semantice pentru analiza opțiunii morale 595

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- G. VLĂDUȚESCU, Destin și libertate la tragicii greci 601
- C. I. GULIAN, „Lumea vieții" (la Husserl) ca întoarcere la praxis 609
- N. I. MARIȘ, Discuții actuale în jurul existențialismului 616

200 DE ANI DE LA MOARTEA LUI J.-J. ROUSSEAU

- LUDWIG GRÜNBERG, Jean-Jacques Rousseau și filozofia 625
- GH. EPURE, Un ecou rousseauist tîrziu în filozofia românească : Șt. M. Zeletin . . 631

OPINII DESPRE CĂRȚI

- AL. TĂNASE, Călător prin vaste geografii spirituale 637

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Un studiu despre conceptul de realitate obiectivă *(Gh. Chiriță)* ; O interpretare românească a lui Aristotel *(Dan Ovidiu Tolescu)* ; O pledoarie pentru colaborarea științei cu filozofia *(Gh. Brătescu)*. 643

Rev. filoz. **XXV**, 5, p. 525–650, București, 1978.

29051.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 5 1978 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- МАРИЯ МАРИАН, Социализм и человеческие отношения 529
- АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, Самоуправление — способ оптимизации социально-человеческой деятельности 532
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Понятие„постиндустриального общества" 535

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- Г. ЭНЕСКУ, Критика «математического идеализма» в свете труда Энгельса *«Анти-Дюринг»* 541
- ГЕОРГЕ МИХАЙ, Мнения и способы их проявления 545
- КОСТИН БРАТУ, Вопрос, познание, существование 549

ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ

- СОРИН ВИЕРУ, Силогистическая импликация 553
- ГАБРИЕЛ АНДРЕЕСКУ, Математические структуры в семантике ассерторического силлогизма 557
- ФЛОРИН ДОБРЕСКУ, Виды и типы аксиоматизации 562
- ТЕОДОР ДИМА, РОДИКА ЛЕЙЦОЮ, Научные законы и контрафактуальные высказывания 568
- ПЕТРУ ИОАН, Логическая импликация и контрафактуальные высказывания 573
- КОРНЕЛ ПОПА, Телеологика или логическая теория целей 583
- ДАН МИХАЙ БЫРЛИБА, Логико-семантические структуры для анализа морального выбора 595

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

- Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Рок и свобода у греческих трагиков 601
- К. И. ГУЛИАН, «Лебенсвельт» (Гуссерл) как возврат к праксису 609
- Н. И. МАРИШ, Актуальные диспуты о вопросе экзистенциализма 616

К 200-ЛЕТИЮ СМЕРТИ ЖАНА-ЖАКА РУССО

- ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Жан-Жак Руссо и философия 625
- Г. ЭПУРЕ, Запоздалый отклик мышления Ж.-Ж. Руссо в румынской философии: Шт. М. Зелетин 631

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Путешествия по обширным культурным меридианам 637

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Исследование о понятии объективной действительности (*Г. Кириця*); Румынская интерпретация Аристотеля (*Дан Овидиу Тотеску*); Выступление за сотрудничество науки с философией (*Г. Брэтеску*). 643

Rev. filoz., **XXV**, *5*, p. 525–650, Bucureşti, 1978.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV Nº 5 1978

SOMMAIRE

- MARIA MARIAN, Le socialisme et les relations humaines 529
- ANETA NUȚU-BUSUIOC, L'autogestion — modalité de perfectionnement de l'activité sociale-humaine 532
- OVIDIU TRĂSNEA, Le concept de société ,,post-industrielle'' 535

NOTES PHILOSOPHIQUES

- GH. ENESCU, La critique de ,,l'idéalisme mathématique'' dans la lumière de l'oeuvre de Engels ,,Anti-Dühring'' 541
- GHEORGHE MIHAI, L'opinable et ses modalités 545
- COSTIN BRATU, Question, connaissance, existence 549

PROBLÈMES DE LOGIQUE ET D'ÉPISTÉMOLOGIE

- SORIN VIERU, L'implication syllogistique 553
- GABRIEL ANDREESCU, Structures mathématiques dans la sémantique du syllogisme assertorique 557
- FLORIN DOBRESCU, Modalités et types d'axiomatisation 562
- TEODOR DIMA, RODICA LEIȚOIU, Lois scientifiques et énoncés contrefactuels 568
- PETRU IOAN, L'implication logique et les contrefactuels 573
- CORNEL POPA, La téléologique ou la théorie logique des buts 583
- DAN MIHAI BÂRLIBA, Structures logiques et sémantiques pour l'analyse de l'option morale 595

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- G. VLĂDUȚESCU, Destin et liberté chez les tragiques grecs 601
- C. I. GULIAN, ,,Le monde de la vie'' (chez Husserl) en tant que retour à la praxis 609
- N. I. MARIȘ, Discussions actuelles sur l'existentialisme 616

200 ANS DEPUIS LA MORT DE J.-J.ROUSSEAU

- LUDWIG GRÜNBERG, Jean-Jacques Rousseau et la philosophie 625
- GH. EPURE, Un écho rousseauiste tardif dans la philosophie roumaine: Șt. M. Zeletin 631

OPINIONS SUR LES LIVRES

- AL. TĂNASE, Voyageur à travers de vastes géographies spirituelles 637

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Un livre au sujet de la réalité objective *(Gh. Chiriță)* ; Une interprétation roumaine d'Aristote *(Dan Ovidiu Tolescu)* ; Une plédoirie pour la collaboration de la science avec la philosophie *(Gh. Brătescu)* 643

Rev. filoz., **XXV**, *5*, p. 525–650, București, 1978.

SOCIALISMUL ȘI RELAȚIILE UMANE

DE

MARIA MARIAN

Societatea socialistă implică egalitatea de fond a tuturor oamenilor, atît în dubla lor calitate de proprietari și producători, cît și în ceea ce privește raporturile lor fundamentale cu puterea politică, devenită, în mod real, atribut al întregii societăți. Numai pe acest fond al realizării unor condiții de viață care să ofere *șanse egale tuturor oamenilor*, atît în sfera materială, cît și în cea social-culturală și politică, putem vorbi despre *umanismul relațiilor sociale*, despre cultivarea demnității, a respectului de sine, a respectului față de cei din jur, despre relații de reciprocitate între oameni, între grupuri sociale, între om și societate.

Atîta vreme cît se mențin inegalitățile fundamentale — precum în societatea capitalistă — în privința condițiilor indivizilor de a se realiza în viață, de a-și descoperi și valorifica talentele și capacitățile naturale, nu poate fi vorba de echitate și nici de o societate morală, chiar dacă în cadrul ei acționează o sumă considerabilă de oameni morali, cu comportamente umaniste, realizați în familii, în grupuri, școli sau colective de muncă, cu mai mare spirit de răspundere, cu o mai mare influență asupra membrilor lor, cu mai multă grijă față de om.

În societatea socialistă multilateral dezvoltată, *esența* relațiilor umane, *premisa*, *metoda* de realizare și *scopul* lor, le constituie *echitatea socialistă*.

Privită ca fenomen social complex, cu implicații obiective și subiective, echitatea socialistă este o sinteză a tuturor aspirațiilor umaniste. Generată de relațiile de producție socialiste, de baza tehnico-materială și de conștiința socialistă, *echitatea socialistă reprezintă efortul societății noastre de a oferi șanse egale tuturor membrilor ei, în toate domeniile de viață*, prin îmbinarea eficienței economice cu criteriile eticii. Ca fenomen de conștiință, echitatea socialistă reflectă realizările socialismului și tendințele obiective și subiective generate de acesta. Dezvoltînd în documentele Congresului al XI-lea, ale Conferinței Naționale, ale Congresului educației politice și culturii socialiste, ale Plenarei din martie a.c., conceptul de echitate socialistă, partidul nostru a realizat o valoroasă contribuție teoretică și politică la dezvoltarea științelor despre om și societate. Afirmînd că „fericirea personală se va asigura în cadrul fericirii întregului popor" — partidul nostru a clarificat esența profund democratică a raportului dintre om și societate, în condițiile societății socialiste.

Este, evident, greșită presupunerea că odată cu trecerea la construirea socialismului toate problemele nerezolvate în etapa capitalistă a țării respective sau în alte perioade premergătoare socialismului pot fi imediat sau foarte repede rezolvate de către noua societate.

Socialismul nu are sarcini ușoare în această direcție, chiar dacă baza sa economică și politică conține posibilitățile egalității și umanismului. Căci dificultățile propriu-zise nu constau în punerea problemelor umanismului, ci apar cu adevărat abia în momentul în care societatea își asumă sarcina rezolvării concrete a acestor probleme. Fără îndoială, a fost mult mai simplu pentru ideologia și politica liberalistă burgheză să exalte spiritul uman, să-i dea omului iluzia drepturilor și libertăților și să-l lase apoi să se descurce singur în noianul de dificultăți produse de societatea capitalistă, care, săracă sau bogată, generează o dezordine și o anarhie ce pun omul într-o stare de insatisfacție cvasi-permanentă.

Dificultățile socialismului în rezolvarea acestor probleme provin, pe de o parte, din amploarea sarcinilor pe care și le pune noua orînduire, iar pe de altă parte din faptul că organizarea și conducerea procesului de transformare a posibilităților create de revoluție în fapte sociale, în realități imediate, se conexează în mod necesar cu atragerea tuturor oamenilor la realizarea acestor obiective. Abia acum și în acest fel se pot pune în mod real problemele democrației sociale ca probleme concrete ale libertății omului, cu multiplele ei variante (participarea omului la rezolvarea tuturor problemelor, ca formă supremă a libertății și responsabilității, încetățenirea spiritului de drept și de îndatorire, care ni se pare summum de democrație și eficiență a

Rev filoz., **XXV**, 5, p. 529–539, București, 1978.

acțiunii umane, forma concretă și perfecționată de integrare democratică a personalității umane etc.).

Atît timp cît politica rămîne, în capitalism, un mijloc și o formă de dominație, omul rămîne un obiect al acțiunii sociale, formele lui de reacție sînt difuze, neorganizate ; caracteristica principală a omului mediu cu aspirații burgheze este dezinteresul pentru o politică pe care nu o simte ca fiind a lui, care nu-l implică în treburile obștești. Declanșarea acțiunii sociale bazate pe marile idealuri umaniste se face în perioadele revoluționare, cînd viața politică antrenează masiv clasele sociale pentru realizarea programelor superioare de transformare socială. De fiecare dată, revitalizarea politicii se face prin revitalizarea conștiinței politice a maselor, prin conștientizarea acută a intereselor și idealurilor lor, precum și prin revitalizarea încrederii în posibilitatea înfăptuirii acestor interese și idealuri.

În socialism politica se implică în viața cotidiană a omului și îl implică pe om în viața socială, în viața semenilor săi, astfel că întreaga atitudine a omului devine activitate socială, politică, realizîndu-se treptat transformarea omului din obiect al politicii în subiect activ, agent conștient și dinamic al acțiunii sociale. Această funcție nouă a politicii presupune modificări fundamentale în conștiința oamenilor și în deprinderile lor. Problema se diversifică și greutățile se amplifică sau se diminuează, funcție de nivelul cultural al societății care înfăptuiește socialismul și de gradul de pregătire a spiritului democratic moștenit din etapa capitalistă a dezvoltării sociale.

Valoarea umanistă incomparabilă a socialismului constă și în faptul că, pe lîngă rezolvarea problemelor fundamentale ale puterii economice și politice, militează, pe această bază, pentru lichidarea tuturor rămășițelor de incultură, pentru transformarea culturii într-un adevărat atribut al puterii maselor. Pe baza acestor elemente fundamentale se desfășoară ampla acțiune de ridicare a omului la un rang de demnitate și respect de sine cu totul superior, pentru cultivarea libertății și responsabilității lui, a conștiinței dreptului și îndatoririlor, care să-l transforme într-un participant activ la organizarea societății, la conducerea tuturor treburilor care îl privesc, la perfecționarea continuă a vieții sale, la permanenta sa autoperfecționare și autodepășire.

Socialismul ne apare astfel ca un sistem social superior atît sub raport teoretic cît și practic, în ceea ce privește atitudinea față de om, sistem social a cărui metodă revoluționară consecventă permite perfecționarea continuă a relațiilor umane, dezvoltarea personalității fiecărui individ și a societății în ansamblu.

În cadrul structurii complexe a relațiilor sociale (relații de clasă, naționale, relații de muncă, relații între generații ș.a.), omul participă în diferite moduri și ipostaze, avînd de fiecare dată un rol și un statut special de care depinde calitatea și eficiența participării și comportamentelor sale.

Dat fiind că ipostaza fundamentală a omului în societate este aceea de producător de bunuri materiale și spirituale, elementul determinant al conexiunii dintre relațiile sociale fundamentale și relațiile interumane îl constituie relațiile sociale în care se desfășoară procesul de muncă. Acestea își pun amprenta pe întreaga personalitate a omului, pe comportamentele sale, pe relațiile sale.

Relațiile interpersonale și comportamentele individuale sînt derivate ale relațiilor de muncă, pe mai multe planuri.

Astfel, atmosfera din colectivul de muncă este determinată de mai multe criterii : condițiile de muncă, organizarea activității, stilul de muncă al conducătorului instituției sau întreprinderii, conștiința profesională a fiecărui individ, spiritul democratic, de colectivism, educația și trăsăturile de caracter ale membrilor colectivului etc. Toate acestea, în conexiunea lor, îl pot stimula sau inhiba pe individ, iar starea de spirit, ordinea pe care omul o deprinde într-o întreprindere bine organizată, spiritul de răspundere dezvoltat în muncă se imprimă în toate relațiile interumane.

Un alt aspect al acestei conexiuni îl constituie influența modului de organizare și desfășurare a muncii în diferite sectoare a căror activitate se intersectează strîns, direct, cu viața cotidiană. Astfel, organizarea muncii în comerț, în transporturi, calitatea unor produse de consum, comportamentul și eficiența lucrătorilor din sfera serviciilor publice, din administrație, pot produce oamenilor satisfacții sau insatisfacții, destindere sau tensiuni nervoase, ceea ce se reflectă în comportamentele lor, în diversitatea relațiilor lor, în cele de muncă, de familie etc. Desigur și stările tensionale sau non-tensionale din familie (indiferent de cauzele lor obiective sau subiective) au o influență deosebit de mare asupra relațiilor de muncă și asupra celorlalte relații social-umane.

Între elementele de care depinde atmosfera de muncă în socialism, *conducerea științifică și democratică a procesului de muncă* reprezintă însă cea mai puternică forță motrice. Ea poate declanșa ritmuri nebănuite de participare în producție și poate genera ordine în viața socială ; organizarea superioară, științifică asigură cadrul unei înalte productivități, cointeresarea materială atașează individul de producție, îi face munca mai eficientă, contribuie la creșterea profesionalității iar conștiința morală asigură sincronia eficienței

economice a societăţii cu principiile sale umaniste.

Cointeresarea omului în progresul societăţii socialiste este, deci, atît materială cît şi morală. Cointeresarea strict materială ar promova individualismul, egoismul, după cum conştiinţa morală, prin ea însăşi, nu ar putea asigura eficienţa economică a activităţii sociale. Pe măsură ce societatea socialistă avansează pe plan material şi spiritual, ea reuşeşte să îmbine, pentru prima oară în istoria omenirii, aceste două elemente — economicul cu eticul — realizînd esenţa complexă a echităţii socialiste.

Dacă munca, cu rolul şi cu ordinea specifice ei, deţine locul determinant în dezvoltarea relaţiilor interumane socialiste şi în perfecţionarea comportamentelor umane, *familiei* şi *şcolii* le revine un loc principal în pregătirea pentru viaţă a individului.

Societatea noastră socialistă manifestă grijă pentru creşterea rolului familiei în educarea copiilor, în formarea demnităţii lucrului bine făcut şi în folosul tuturor. Familia este unul din factorii fundamentali ai formaţiei umane. Ea reprezintă un mic colectiv social care reproduce, la scară redusă, viaţa însăşi a societăţii, cu ordinea, relaţiile şi obligaţiile sale.

Educaţia în familie depinde în mare măsură de gradul de instruire a părinţilor, de relaţiile dintre soţi, dintre părinţi şi copii şi, desigur, de condiţiile de viaţă şi de locuit.

Atitudinea morală şi echitabilă în viaţa de familie, respectul între soţi, colaborarea pe bază de egalitate în rezolvarea tuturor treburilor familiale, responsabilitatea faţă de întregul proces de educare al copiilor, pentru dezvoltarea caracterului lor, pentru formarea spiritului de echitate şi egalitate încă din anii copilăriei, constituie un deziderat major al promovării noilor relaţii umane socialiste. Se ştie că atitudinea faţă de femeie este un indicator al nivelului de cultură al unei societăţi. Într-adevăr, atitudinea faţă de femeie în ansamblul relaţiilor sociale demonstrează măsura în care societatea are în vedere rezolvarea problemei fundamentale a egalităţii între oameni. În viziunea partidului nostru, atitudinea faţă de femeie reprezintă o parte componentă a atitudinii generale faţă de om, a concepţiei despre egalitate şi echitate.

În rezolvarea problemei formării noilor raporturi umane, societatea noastră conferă *şcolii* un rol cu totul deosebit. Şcoala este o instituţie fundamentală de cultură şi educaţie, care îşi bazează acţiunea instructiv-educaţională pe norme pedagogice, ştiinţifice, care are o orientare corespunzătoare cerinţelor societăţii noastre şi care acţionează asupra tineretului, aflat la vîrsta căutărilor dar şi a receptiei maxime. De aici rolul şi responsabilitatea şcolii în procesul de educare, formare şi integrare socială a tineretului.

La nivel contemporan, şcolii îi revine rolul principal în implicarea corespunzătoare a ştiinţei în comportamentul uman, atît în formarea profesională a fiecăruia dintre noi, cît şi în formarea caracterului şi atitudinilor noastre. Problema responsabilităţii şcolii, în ce priveşte făurirea spiritului democratic al oamenilor, este legată totodată de democraţia relaţiilor şcolare şi de exemplul profesorilor.

Un aspect important al eficienţei activităţii şcolii îl constituie necesitatea de a realiza relaţii de colaborare şi ajutor reciproc în condiţii de competitivitate, într-o atmosferă concurenţială. Deşi aceasta pare o contradicţie de neînvins, realitatea arată că o muncă perseverentă pentru stimularea autodepăşirii, pentru ridicarea întregului colectiv la un nivel tot mai înalt, face ca spiritul de concurenţă să nu ducă la distanţarea oamenilor, la izolare, ci la creşterea generală a competenţei, la o scară normală, etică, de valori.

Şcoala are un rol deosebit de important în formarea tinerilor în spirit realist, de apreciere corectă a realităţilor. Tinerii, cum este şi normal, privesc mai mult în viitor decît în trecut. Întreg sistemul nostru educativ le permite să aspire la orice, dar cum nimic nu vine de la sine, trebuie să fie ajutaţi să-şi formeze deprinderea de a învăţa şi a munci constant şi eficient, pentru a-şi întreţine existenţa prin munca proprie şi a contribui la dezvoltarea întregii societăţi. De asemenea, este necesar să fie ajutaţi să cunoască mai bine istoria patriei, trecutul de greutăţi şi luptă al poporului, istoria revoluţiei şi construcţiei socialismului în ţara noastră ; oamenii maturi, părinţii, profesorii, comuniştii, trebuie să găsească permanent timp şi răbdare pentru a se ocupa de educaţia tinerilor, pentru a le deschide sufletul şi a le transmite înţelepciunea izvorîtă din experienţa lor de viaţă.

În conlucrarea permanentă dintre familie şi şcoală este necesară găsirea unor forme concrete pentru antrenarea tinerilor în activităţi utile societăţii, pentru a le forma şi consolida spiritul de responsabilitate civică, pentru a-i ajuta să-şi mobilizeze capacităţile în direcţia satisfacerii nevoilor sociale. Orientarea nouă, revoluţionară a şcolii româneşti care concepe acţiunea educativă a şcolii în strînsă conexiune cu practica socială, reprezintă un punct de vedere profund realist asupra procesului de formare a omului.

Un factor important, influent în procesul de educaţie îl constituie exemplul personal al cadrelor de conducere, al celor ce deţin diferite funcţii sociale, şi care reprezintă, în faţa tinerilor, însăşi societatea socialistă. „Nu-i învăţi pe oameni ceea ce vrei, nu-i învăţi ceea ce ştii, îi înveţi ceea ce eşti", spunea Jean Jaurès.

Conducerea procesului educativ este conexă cu etica conducerii sociale. Perfecționarea conducerii este în același timp o autoperfecționare. Ea se poate realiza prin aplicarea consecventă a criteriilor comuniste de selecționare a cadrelor, prin grija pentru starea de spirit colectivă, explicarea clară a fiecărei sarcini. Astfel, se pot îmbunătăți mult relațiile și atmosfera socială, ca și procesul de perfecționare a întregii vieți sociale.

Dezvoltarea omului, a relațiilor reciproce cu semenii lui și cu întreaga societate, trece în mod obligatoriu prin considerarea sa de către colectiv, ca *personalitate*, ceea ce îi creează responsabilitate și respect de sine, în toate manifestările. În felul acesta se pot conexa totodată eforturile reciproce ale indivizilor și ale societății în direcția progresului social general, al bunăstării și fericirii generale.

Democrația socialistă, înțelegerea drepturilor și îndatoririlor, a libertăților și responsabilităților, presupun o asemenea educație și cultură care să-l ajute pe om să-și formeze criterii ferme de echitate socială, astfel încît să respecte pe fiecare semen al său, indiferent de poziția, capacitatea și aportul lui la viața socială, în condițiile în care acesta dă societății tot ceea ce poate da. Atitudinea corectă în muncă, față de cei din jur, față de tovarășii de muncă, respectul față de soție, copii, părinți, prieteni, vecini, ajutorul reciproc și colaborarea tovărășească reală în toate împrejurările, după posibilitățile fiecăruia, lichidarea egoismului, a invidiei, indiferenței, sînt tot atîtea elemente componente ale procesului formării omului nou. Posibilitățile realizării unui asemenea model de om și de umanitate, sînt incluse în natura societății socialiste, în spiritualitatea poporului român, în trăsăturile sale morale și în valorile educative și formative ale marxismului, baza teoretică-științifică a educației noastre.

Procesul de perfecționare continuă a relațiilor umane de colaborare, ajutor, respect reciproc, a relațiilor de înaltă reciprocitate între indivizi și societate, constituie parte componentă esențială a progresului continuu al poporului nostru pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării țării noastre spre comunism.

AUTOCONDUCEREA – MODALITATE DE OPTIMIZARE A ACTIVITĂȚII SOCIAL-UMANE

DE

ANETA NUȚU-BUSUIOC

„*Trebuie să acordăm toată atenția bunei organizări a muncii, folosirii depline a capacităților de producție, introducerii tehnicii noi în toate sectoarele, creșterii productivității muncii, înfăptuirii hotărîrilor Plenarei Comitetului Central din martie cu privire la* autoconducerea și autogestiunea muncitorească. *Toate acestea trebuie* să se reflecte în buna funcționare a fiecărei unități; *fiecare întreprindere trebuie să devină rentabilă, să dea un beneficiu cît mai mare, contribuind astfel la creșterea venitului național, a avuției generale a țării*”[1].

NICOLAE CEAUȘESCU

Desfășurarea în condiții de eficiență economică și social-umană a activităților depinde, după cum se știe, în mare măsură de existența unei motivații puternice și pozitive a agenților acesteia.

Experiența istorică, îndeosebi cea recentă, atestă că acele forme participative, de acțiune socială reușesc să creeze o motivație puternică, efectivă, care solicită nu numai resursele agen-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la marea adunare populară din municipiul Focșani*, în „Scînteia”, nr. 11. 211 din 7 septembrie 1978 (subl. ns.).

ților acțiunii sociale necesare îndeplinirii unei decizii acționale, ci și resursele ce stimulează identificarea cu scopurile acesteia și le activează potențele, capacitățile, asigurînd în acest fel *trăirea acțiunii ca o modalitate de afirmare a personalității agentului.*

De aici, una dintre problemele „cheie" ale perfecționării activităților sociale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate constă în preocuparea și efortul de întărire a motivației agentului, în așa fel încît acesta să fie capabil să-și mobilizeze toate resursele — fizice, intelectuale, mai ales cele creative — pentru realizarea finalității activităților la care participă sau este chemat să participe.

Evident, dezvoltarea conștiinței socialiste — asigurînd înțelegerea și înfăptuirea scopurilor acțiunii în perspectiva politicii generale a partidului și statului nostru — este o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru a asigura progresul continuu al unei eficiențe cu caracter polivalent al acțiunii social-umane.

Este necesar, după cum se știe, să se asigure *organizarea participării plenare* a agenților la acțiunea socială, creîndu-se cadrul instituțional corespunzător, agentul devenind astfel el însuși co-decizor și nu numai executant sau co-executant.

Socializînd puterea (politică și economică) și activitatea de conducere, treptat și într-o măsură mereu mai accentuată, socialismul cheamă la viață un nou tip de acțiune socială prin participarea agenților acesteia la elaborarea deciziilor și la dreptul de dispunere asupra rezultatelor acțiunii, în raport cu noul lor statut social — de proprietar, producător și beneficiar.

Desigur, orice activitate sau acțiune de cooperare este participativă ; în contextul de față, însă, vom raporta termenul de „participare" *numai* la acele modalități de cooperare, colaborare socială în care agentul *ia parte* la luarea deciziilor și *dispune* de rezultatele acțiunii respective.

Sub acest aspect, *limita ideală a participării* — sau a activităților participative — o constituie *autoconducerea* agenților în cursul acțiunii lor. Firește, tipul ideal al acțiunii conduse nemijlocit de către agent este o abstracție. În realitate, orice acțiune autocondusă se desfășoară într-un „cîmp" prealabil normat socialmente, astfel încît autoconducerea acțiunii (a agentului colectiv) înseamnă, de fapt, o capacitate (delegată sau asumată) de decizie și dispunere, în limitele libertății de acțiune oferite de sistemul de normare instaurat. Sub acest aspect, *autoconducerea* agentului exprimă *limitele între care acesta poate funcționa ca factor de decizie în raport cu acțiunile sale.* Cu alte cuvinte, autoconducerea este autonomă în sens relativ, și anume în sensul în care cadrul instituționalizat și legitimat (sub raport juridic) îi deschide un „cîmp" propriu de decizie și dispoziție.

Hotărîrea recentă a Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român din martie a.c. [2], aplicînd directivele stabilite de Congresul al XI-lea și ale Conferinței Naționale din decembrie 1977[3], marchează o cotitură radicală în direcția promovării principiului autoconducerii și autogestiunii muncitorești în întreprinderile și unitățile economice socialiste, precum și în administrația de stat locală ; este vorba de trecerea societății noastre socialiste pe o treaptă calitativ superioară de realizare a echilibrului dinamic pe care-l reprezintă centralismul democratic — principiu fundamental de organizare și conducere propriu noii formațiuni sociale pe care o edificăm. „Adoptarea acestor măsuri — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să ducă la îmbunătățirea întregii activități economice, la realizarea în viață a sarcinilor trasate de Conferința Națională cu privire la *trecerea la o nouă calitate* în toate domeniile, inclusiv în conducerea și planificarea economico-socială"[4]. Această idee, care străbate ca un fir roșu toate documentele ulterioare elaborate de partidul nostru, a fost reafirmată recent în cadrul vizitelor de lucru întreprinse de conducerea superioară de partid, subliniindu-se necesitatea de a pune „în centrul preocupărilor și eforturilor noastre problemele de ordin calitativ, realizînd în viață obiectivul trasat de Conferința Națională cu privire la *trecerea de la acumularea cantitativă la o calitate nouă, superioară,* în toate domeniile activității economico-sociale" [5].

---

[2] *Hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la perfecționarea conducerii și planificării economico-financiare,* în „Scînteia" din 28 martie 1978.

[3] *Cu privire la perfecționarea conducerii tuturor sectoarelor de activitate, a legislației Republicii Socialiste România, a activității organelor de justiție și ale Ministerului de Interne, precum și noi măsuri privind dezvoltarea democrației socialiste,* în volumul *Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977,* București, Edit. politică, 1978, p. 444.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 23 martie 1978,* București, Edit. politică, 1978, p. 17.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la marea adunare populară din Tulcea* în „Scînteia" nr. 11. 179 din 30 iulie 1978

Secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a subliniat în repetate rînduri [6] că acest principiu (al centralismului democratic) nu este un algoritm, ci constituie o unitate dialectică, prin urmare dinamică și istoricește variabilă, în funcție de condiții obiective și subiective, între conducerea unitară a vieții politice și economico-sociale, pe de o parte, și autonomia relativă a unităților de bază (teritoriale sau funcționale), accentuîndu-se, în raport cu cerințele etapei respective, o latură sau alta a centralismului democratic. El asigură stabilitatea coordonării centrale a activităților și, totodată, caracterul larg democratic al conducerii și administrării pe care-l reclamă progresul societății noastre socialiste în direcția socializării tot mai adînci și mai extinse a puterii politice și economice, a conducerii ansamblului vieții sociale.

Complexitatea crescîndă a procesului de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate necesită perfecționarea și intensificarea *coordonării* diferitelor activități. Acest fenomen poate genera o tendință spontană spre centralizare. Evoluția „organică" a acestei centralizări, prin urmare realizarea ei în așa fel încît să fie evitate eventuale fenomene de degenerescență în centralism birocratic, presupune sporirea cantitativă și perfecționarea calitativă a laturii sale democratice, care, în etapa actuală, nu se poate limita la formele tradiționale ale democratismului socialist reprezentativ, ci, în concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general [7] implică o strategie flexibilă, în care putem identifica :

a) lărgirea caracterului reprezentativ al conducerii sociale prin promovarea unor organisme noi, mai larg reprezentative decît cele ale etapelor anterioare ale construcției noastre socialiste (congresele și conferințele naționale, respectiv consiliile corespunzătoare, adunările generale ale oamenilor muncii [8] etc.) ;

b) sporirea ponderii și a rolului unităților social-politice și economice (teritoriale și funcționale), investite cu atribuții de autoconducere și autogestiune în raport cu domeniul lor admisibil de autonomie. În acest context, „admisibilitatea" se referă la un criteriu pragmatic, și anume, autonomia admisibilă în limita normelor ce asigură integrarea unității respective în sistemul național (al economiei, al administrației de stat etc.) ;

c) în sfîrșit, trecerea unor funcții ale organelor centrale specializate asupra unor colective de oameni ai muncii.

Se creează astfel posibilitatea eliminării eventualelor tendințe spontane spre centralizare birocratică. Așa cum arăta, în această privință, tovarășul Nicolae Ceaușescu, se „poate chiar afirma că, de fapt, a apărut o anumită contradicție între cadrul organizatoric democratic realizat și mecanismul economic prea centralizat, rigid, învechit, foarte complicat", situație care în practică a împiedicat realizarea în viață a măsurilor indicate de conducerea partidului. De aici, hotărîrile „adoptate de plenară au deci în primul rînd scopul de a pune în concordanță cadrul organizatoric democratic cu mecanismul economico-financiar, astfel ca metodele de planificare și conducere să deschidă drum larg manifestării neîngrădite, active, a tuturor organelor colective pe care le-am creat, a inițiativei maselor de oameni ai muncii" [9].

Este vorba, prin urmare, de o remarcabilă *strategie de optimizare a activităților sociale*, prin introducerea în practica revoluționară a României de astăzi a autoconducerii muncitorești, care, în perspectiva trecerii la etapa superioară a noii formațiuni sociale și maturizării acesteia, va evolua — cum spune secretarul general al partidului — într-o *„adevărată autoconducere comunistă"* în *„autoguvernarea liberă a poporului* spre fazele superioare ale organizării comuniste a vieții sociale" [10].

În această perspectivă, autoconducerea *se instituie ca modalitate de optimizare a activităților sociale cu un pronunțat caracter poli-*

---

[6] Vezi, de exemplu, Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—11 februarie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 29—30.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea generală a oamenilor muncii de la Întreprinderea de mașini grele București, 16 februarie 1978*, București, Edit. politică, 1978.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a președinților consiliilor populare, 29—31 martie*, 1978, București, Edit. politică ; vezi, de asemenea, *Cuvîntare la ședința de constituire a Consiliului Național al oamenilor muncii, 13 octombrie 1977*, București, Edit. politică ; *Expunere la Congresul consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi, 11 iulie, 1977*, București, Edit. politică ; *Cuvîntare la Consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii, 17 februarie 1977*, București, Edit. politică.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 23 martie 1978*, București, Edit. politică, 1978, p. 7—8.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi, 11 iulie 1977*, București, Edit. politică, 1977, p. 51 *(subl. ns.)*.

valent. Dintre acestea, evidențiem, printre altele :

1) *sporirea spiritului de răspundere directă* — individuală și colectivă — ce implică relația obiectivă dintre status și rol social ;

2) de aici, *creșterea implicită a rolului și responsabilității unităților socialiste* în elaborarea planurilor, în alcătuirea bugetelor și, în general, în administrarea și desfășurarea optimă a tuturor verigilor, momentelor activității economice, și nu numai ale acesteia ;

3) *cointeresarea*, prin multiple pîrghii, a agenților în realizarea optimă a scopului activităților sociale ;

4) *sporirea eficienței* acțiunii prin dezvăluirea unor noi și diverse resurse (materiale și spirituale) ;

5) *potențarea capacității de valorizare*, de apreciere veridică a acțiunii individuale și colective și a rezultatelor acesteia ; prin urmare, crearea unui cadru și a unei atmosfere mereu mai adecvate pentru aprecierea obiectivă și exigentă a acțiunii agentului, ca act de profundă responsabilitate socială și nu printr-o raportare formală, ca o simplă „operație" de rutină cu elemente de arbitrariu ;

6) adîncirea, potențarea *calităților structural-sistemice* ale unităților socialiste, ale subsistemelor, sistemelor parțiale și ale societății în ansamblul ei, printre care se poate menționa micșorarea timpului de reacție față de situații care ar putea avea un caracter perturbator ;

7) valențele umanizante ale autoconducerii prin *creșterea bogăției sociale* și a *calității valorilor nou create*, ca și prin *plusul de echitate* pe care îl introduce în multiplele verigi ale acțiunii sociale ;

8) *socializarea mereu mai largă a posibilităților, a șanselor de dezvoltare și afirmare a omenescului* din existența social-umană.

Reflectînd la o astfel de strategie de perfecționare a modalității de realizare a centralismului democratic în societatea românească de astăzi și de mîine se poate pune în evidență un aspect semnificativ al *efectului global*, obținut prin promovarea principiului autoconducerii în viața noastră socială, care constituie, implicit, o *modalitate de umanizare* a agentului și a activităților sociale, chiar în condițiile existenței pieței și a formelor precomuniste de repartizare a venitului național. Căci autoconducerea reprezintă nu numai un progres în *socializarea* exercitării puterii și a conducerii în conformitate cu principiul centralismului democratic, ci și o pîrghie a *eficienței economice* și *social-umane*, întrucît — în viziunea și practica partidului nostru — ea este corelată cu o reală cointeresare materială și morală — o pîrghie, deci, de *optimizare a activităților sociale în toate domeniile și pe toate nivelurile sistemului global* al societății.

În această perspectivă, *autoconducerea* marchează trecerea la o fază calitativ superioară a organizării și conducerii proprie societății noastre în etapa construirii multilaterale a socialismului și a înaintării spre comunism. Ea este o expresie a efortului de *instituire a unui comportament sistemic* tot mai adecvat esenței noii formațiuni sociale, a unei funcționalități optime a structurilor, a interacțiunilor social-umane, altfel spus, a unei asemenea funcționalități a relațiilor și structurilor, care, prin caracterul lor umanizant, să potențeze procesul de umanizare a omului, de formare și afirmare a valențelor sale rațional-creative și valorizatoare.

Privită sub acest aspect, în practica și în concepția revoluționară a partidului nostru, a secretarului său general, autoconducerea exprimă *socializarea raționalității și creativității în direcția realizării unui optim al centralismului democratic*, atît sub aspectele sale organizaționale, cît și, mai ales, sub cele care vizează funcționalitatea acestuia în cadrul diverselor unități, subsisteme, sisteme parțiale și a sistemului social global.

CONCEPTUL DE „SOCIETATE POSTINDUSTRIALĂ"

DE

OVIDIU TRĂSNEA

În remarcabila sa *Expunere la ședința activului central de partid și de stat*, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu stăruia asupra intensei confruntări de idei, caracteristică lumii contemporane, între forțele revoluționare și progresiste, pe de o parte, și clasele exploatatoare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale. Într-adevăr, în epoca noastră

lupta ideologică a dobîndit dimensiuni deosebite și o importanță cu totul specifică. Transformările revoluționare sociale și naționale structurale care caracterizează epoca noastră nu pot să nu genereze un arsenal ideologic bogat și complex care, pe de o parte, oglindește lupta principalelor forțe social-politice angajate în acest proces și, pe de altă parte, constituie totodată un instrument în această luptă.

Principala funcție politico-ideologică a doctrinelor sociale și politice ale imperialismului se evidențiază, cum sublinia secretarul general al partidului, în tendința lor de a crea confuzii în rîndul diferitelor pături sociale, de a ascunde racilele orînduirii burgheze și de a dezorienta pe cei ce caută un drum nou în evoluția societății. De aici și importanța fundamentală a indicației tovarășului Nicolae Ceaușescu de a se adopta cu fermitate neabătută o atitudine militantă, ofensivă împotriva arsenalului ideologic al imperialismului ; este de datoria tuturor forțelor revoluționare, progresiste „să desfășoare o amplă și susținută activitate de clarificare politico-ideologică, combătînd cu fermitate și demascînd pînă la capăt toate ideile și tezele reacționare, atît cele vechi, cît și cele noi" [1].

1. Pentru a înțelege mai deplin și mai exact locul și rolul doctrinelor „societății postindustriale" în peisajul ideologic al capitalismului contemporan e nevoie să apelăm la un complex de factori a căror acțiune conjugată a condus la elaborarea și lansarea lor. Altfel nu ne putem explica succesul și popularitatea termenului chiar de „societate postindustrială", în dauna altor termeni, concurenți, care desemnează doctrine de aceeași factură. Așa cum remarcă unii cercetători [2], în epocile resimțite ca momente de criză sau de instabilitate acută oamenii au tendința de a inventa neologisme pentru a caracteriza ceea ce consideră a fi mari schimbări în curs, ca și cum, făcînd aceasta, ar putea preveni eventualele primejdii legate de aceste răsturnări.

Într-adevăr, perioada ultimilor ani a fost foarte bogată în asemenea neologisme în jurul cărora s-au țesut diverse doctrine social-politice despre prezent și viitor ; dintre toate, însă, cel care s-a impus și în jurul căruia s-a constituit și o teorie globală, a fost cel de „societate postindustrială". El a devenit semnificantul „noii ere" spre care s-ar îndrepta țările cele mai industrializate ale lumii occidentale, întruchipînd calea de ieșire din criză a capitalismului și pasul înainte spre o societate a abundenței, mai stabilă și mai dreaptă. Demistificarea acestor iluzii menite să semene derută este necesară cu atît mai mult cu cît în asemenea cazuri „inflația verbală" tinde să ia locul analizei autentice.

Pentru a preveni de la început orice neînțelegere și/sau exagerare trebuie să precizăm că termenul de „societate postindustrială", ca și doctrina corespunzătoare lui, încearcă să răspundă nevoii obiective de înțelegere și interpretare a proceselor sociale noi pe care le provoacă revoluția științifico-tehnică (RST), dar în același timp și cerințelor ideologice ale lumii capitaliste de a construi un model plauzibil al societății viitorului, care să se identifice cu capitalismul dezvoltat și să servească, totodată, de paradigmă și țel și societăților în curs de dezvoltare.

2. Termenul de „societate postindustrială" a fost lansat de Daniel Bell în 1962, la Conferința de la Boston consacrată problemelor legate de schimbările sociale și tehnologice. În 1964, el publică prima încercare de elaborare conceptuală [3], care va fi lărgită și aprofundată în alte lucrări ulterioare, dintre care cea mai reprezentativă este *Venirea societății postindustriale* (1973) [4].

Alături de Bell, trebuie notată și contribuția autorilor grupați în jurul revistei *Public Interest*, ca Z. Brzezinski, R. Dahrendorf, V. R. Fuchs, O. D. Duncan, precum și a altora ca H. Kahn, F. Emery și E. Trist, care s-au străduit să-i argumenteze legitimitatea în dezvăluirea liniilor de evoluție a țărilor dezvoltate. În Europa, cel care a încercat să consacre această teorie, într-o viziune adaptată, a fost sociologul francez Alain Touraine [5].

Punctul de plecare al doctrinei îl constituie un fenomen real : impactul deosebit al R.S.T. asupra vieții economice și social-politice contemporane. Se cuvine subliniat chiar că unele procese noi sînt realmente surprinse în construcțiile teoretice ale adepților doctrinei. Dar, cum se va vedea, elementele parțial veridice implicate sînt copleșite de viciul teoretic fundamental al concepției și mai ales de tendențiozitatea social-politică a doctrinei.

Daniel Bell consideră că pot fi delimitate „cinci dimensiuni sau atribute, care, împreună, încheagă conceptul de societate postindustrială" [6] : dezvoltarea economiei serviciilor ;

---

[1] „Scînteia", 4 august, 1978, p. 4.

[2] Pierre-André Julien, Pierre Lamonde, Daniel Latouche, *La société post-industrielle : un concept vague et dangereux*, „Futuribles", nr. 7, été, 1976, p. 309.

[3] Daniel Bell, *The Post-Industrial Society*, în Eli Ginsberg (ed.), *Technology and Social Change*, New York and London, Columbia Univ. Press, 1964.

[4] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973.

[5] A. Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.

[6] Daniel Bell, *op. cit.*, p. 14 și urm.

predominanța „clasei" specialiștilor și tehnicienilor; importanța cunoașterii teoretice ca sursă de inovație și de elaborare politică în societate; crearea unei noi tehnologii intelectuale; posibilitatea unei creșteri tehnologice autonome [7].

Extinzînd analiza caracterizărilor făcute „societății postindustriale" unii autori [8] au identificat în scrierile adepților acestei doctrine opt elemente prezentate ca definitorii: 1) „societatea postindustrială" ar fi o societate a *abundenței*. H. Kahn [9] aprecia că venitul pe cap de locuitor ar fi de circa 50 de ori mai ridicat decît în societatea preindustrială. Se pretinde că un *minimum* de venit va fi asigurat tuturor și că principalele „surse" de sărăcie tind de acum să dispară; 2) economia devine predominant *terțiară*, acestui sector revenindu-i mai mult de 70% din mîna de lucru; 3) corolarul terțiarizării este *urbanizarea*: mai mult de 90% din populație va reveni orașelor; 4) crește *rolul statului* în reglarea pieților economice și în orientarea tehnologiei și a progresului științific, pentru a evita consecințele nefaste ale laisser-faire-ului; deci, o planificare și o birocratizare sporită, atenuate însă printr-o mai mare participare a cetățenilor la principalele decizii prin ameliorarea și expansiunea rețelelor de informație; 5) apariția unei *noi elite*: clasele profesionale și tehnice. Această elită, aflată în strînsă simbioză cu conducătorii politici, este alcătuită din: a) personalul științific (profesori și cercetători de înalt nivel din universități și centre de cercetare particulare și publice), b) „tehnicieni" (cei care aplică descoperirile, ca ingineri, statisticieni, medici etc.), c) administratori publici și privați și, în fine, d) „profesioniști ai culturii". Oamenii de afaceri și industriașii ar urma, după Bell, să piardă o parte semnificativă din puterea și din influența lor în profitul acestei noi elite; 6) primatul va reveni *cunoștințelor teoretice* mai degrabă decît cercetărilor empirice. Teoria va deveni tot mai mult sursă de inovație și suportul principal al deciziilor politice. Pentru Bell, această caracteristică devine esențialmente definitorie și constituie principiul motor sau axial („the axial principle") al noii societăți", așa cum era pentru Max Weber ideea de raționalizare; 7) aceasta va duce la crearea unei *noi „tehnologii intelectuale"*: în procesele decizionale judecăților intuitive li se vor substitui tot mai mult analizele formalizate; 8) în plan normativ, pentru indivizi, accentul va fi pus mai ales pe *noile valori* care favorizează exprimarea și dezvoltarea personalității; criteriile de „plăcere", de „laicitate", de umanism și de confort personal vor deveni esențiale. Cît privește valorile sociale, *participarea* și *pluralismul* vor predomina.

Nu intenționăm să întreprindem o confruntare a fiecărei „dimensiuni" a conceptului și a doctrinei „societății postindustriale" cu realitatea la care se referă; vom încerca doar cîteva caracterizări menite să ajute la diagnosticarea conceptului, și, în același timp, să proiecteze lumină asupra teoriei în centrul căreia stă respectivul concept.

3. Din trăsăturile menționate se poate lesne constata înrudirea de esență dintre teoria „societății postindustriale" și doctrinele societății „afluenței" sau „abundenței", ale „statului bunăstării generale" * și, în genere, cu toate acele doctrine, care, luînd ca punct de plecare RST, se înscriu pe făgașul *determinismului tehnologic*, folosind argumente de acest tip pentru a trage concluzii în favoarea capitalismului contemporan. Două împrejurări au facilitat orientarea ofensivei ideologice burgheze pe acest făgaș; a) avansul tehnic relativ al țărilor capitaliste dezvoltate față de țările socialiste, care au pornit, cum se știe, de la un nivel precar de dezvoltare tehnico-economică; b) creșterea rolului social al științei și lărgirea sferei acțiunii sale în condițiile afirmării RST.

Pornind de la aceste împrejurări și interpretîndu-le *pro domo*, adică într-o manieră denaturată, și folosind elaboratele ideologice anterioare, consacrate exclusiv aceluiași țel, exponenții teoriei „societății postindustriale" s-au străduit să fundamenteze ideea că etapa istorică ce urmează capitalismului nu este socialismul, ci un fel de capitalism „transformat", „diferit" (de cel clasic), care ar reuși să depășească contradicțiile sale.

O spune, de pildă, C. Losch: „Se poate spune că societatea postindustrială va ființa cînd acumularea capitalului va fi atins punctul în care societatea nu mai este o problemă socială majoră — *recte*, cînd sistemul industrial și-a dezvoltat capacitatea de a satisface toate nevoile umane fundamentale. Doar capitalismul a dobîndit acest nivel de productivitate" [10]. Iar în schema triadică a lui

---

[7] Vezi analiza critică a acestor cinci atribute ale conceptului de „societate postindustrială" în cartea lui Ivanciu Nicolae-Văleanu, *Gîndirea economică burgheză și lumea contemporană*, București, Edit. plolitică, 1975, p. 188 și urm.

[8] Pierre-André Julien, Pierre Lamonde, Daniel Latouche, *op. cit.*

[9] H. Kahn, A. Wiener, *L'an 2000*. Paris, R. Laffont, 1968.

* Vezi și studiul nostru *Doctrina „statului bunăstării generale": esență și finalitate social-politică*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1976.

[10] C. Losch, *Toward a Theory of Post-Industrial Society*, în M. D. Hancock, C. Sjoberg eds.), *Politics in the Post-Welfare State*, New York, Columbia Univ. Press, 1972, p. 36.

D. Bell(preindustrială, industrială şi postindustrială), ultima treaptă ar fi fost atinsă de-acum de S.U.A., care devine astfel „modelul" societăţii viitorului pentru toate celelalte societăţi. Folosind criterii de acelaşi gen, Walt W. Rostow trăgea concluzii asemănătoare, încă în 1960, inaugurînd, pentru S.U.A., o nouă etapă strategică în lupta ideologică.

Şi, totuşi, Daniel Bell respinge, în prefaţa lucrării sale din 1973, ideea determinismului tehnologic, pretinzînd că, pentru el, conceptul de „societate postindustrială" n-are decît sensul unui instrument de cercetare ce-i permite a analiza societatea în exclusivitate sub aspectul dimensiunii sale tehnologice. „Folosesc termenul post-industrial — scrie el — din două motive: în primul rînd pentru a accentua natura intermediară şi tranzitorie a acestor schimbări (în caracterul tehnologiei — n.n.); în al doilea rînd, pentru a sublinia un principiu axial major, cel al tehnologiei intelectuale. Dar asemenea sublinieri nu demonstrează că tehnologia este determinantul principal al tuturor schimbărilor sociale... Nu există deloc succesiuni *uniliniare*... Cea mai supărătoare greşeală în ştiinţele sociale constă în a studia caracterul unei societăţi din punctul de vedere al unui singur concept atotcuprinzător, fie el capitalism sau totalitarism şi a-l prezenta denaturat în locul trăsăturilor complexe (particulare şi chiar contradictorii) ale oricărei societăţi moderne sau a presupune că există legi ale dezvoltării sociale conform cărora un sistem social succede altuia cu o necesitate inexorabilă" [11].

Este lesne de observat că Daniel Bell se apără acuzînd — respinge *verbal* determinismul tehnologic pentru a respinge *orice* determinism şi mai ales cel marxist (pe care-l prezintă denaturat). În realitate, tocmai teoria „societăţii postindustriale", în varianta sa ca şi a altora, păcătuieşte prin unilateralitate şi uniliniaritate (absolutizarea continuităţii) în interpretarea evoluţiei sociale. Pentru că această societate apare, datorită acţiunii factorilor tehnico-ştiinţifici, ca o prelungire sau extindere a trecutului şi prezentului în viitor; istoria apare deci ca un proces liniar. Crizele şi contradicţiile rămîn marginale şi temporare, fiind depăşite, astfel că ele nu numai că nu determină schimbări fundamentale în sistemul social şi politic, şi mai ales în relaţiile de producţie, ci servesc la accelerarea procesului evolutiv. Este o viziune ce încalcă flagrant legitatea procesului istoric. Mai mult, tendinţa de idilizare şi apologetică îi împing pe autorii acestei „societăţi" să uite că această extindere sau prelungire a prezentului în viitor ar trebui să însemne şi multiplicarea problemelor actuale, augmentarea contradicţiilor sistemului şi nu numai pretinsa lor dispariţie miraculoasă.

Supoziţia ce stă la baza acestei construcţii ideologice constituie o variantă optimistă a determinismului tehnologic, credinţa aproape iraţională în ştiinţă şi tehnică, transformarea lor în panaceu universal. Răspîndirea acestei iluzii a fost posibilă şi datorită faptului că — în anii, 60, cînd s-au pus bazele acestui tip de doctrine — consecinţele social-economice, ecologice etc. ale dezvoltării RST în ţările capitaliste avansate nu se afirmaseră încă cu putere (neajungînd la punctul critic) şi păreau controlabile. Acest lucru a uşurat, de asemenea, desconsiderarea unui adevăr elementar: acela că dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii nu se realizează în vid, ci totdeauna într-un mediu social-politic concret, care-i influenţează sau chiar îi determină orientarea şi de natura căruia depind efectele sociale — *largo sensu* — ale cuceririlor dobîndite.

Ştiinţa este considerată — în această viziune determinist-optimistă — ca o activitate obiectivă şi neutră, aptă să rezolve doar probleme şi nu şi să producă altele noi. Este o viziune naivă care ignoră faptul că, prin sine însăşi, ştiinţa tinde să reproducă funcţionarea sistemului în cadrul căruia se dezvoltă, cu calităţile şi defectele sale, neacţionînd *automat* ca un instrument de transformare socială majoră.

Numai pornind de la o viziune greşită asupra ştiinţei şi a relaţiilor ei cu societatea se poate ajunge la concluzia, susţinută de Daniel Bell, potrivit căreia înaintarea generală spre o societate postindustrială ar presupune prezenţa unor tot mai numeroase probleme comune în faţa unor state diferite [12]; şi cum cu fiecare an numărul acestor „probleme comune" creşte, în timp ce contradicţiile s-ar atenua, se ajunge şi la concluzia ştergerii treptate a deosebirilor dintre sistemele social-politice opuse, sau, altfel spus, despre inevitabilitatea convergenţei lor *. Această componentă pune de asemenea în lumină finalitatea politico-ideologică a doctrinei „societăţii postindustriale".

Aceste tendinţe ideologice sînt susţinute şi de identificarea eronată a progresului tehnico-ştiinţific cu progresul economic şi chiar cu progresul social general. Este un procedeu tipic pentru concepţiile determinismului tehnologic. Încercînd să evite — cum s-a văzut — prin declaraţii de principiu determinismul tehnologic, D. Bell nu-şi motivează însă plauzibil temeiul opţiunii unghiului de abordare

[11] Daniel Bell, *op. cit.*, p. IX.

[12] *Ibidem*, p. 119.

* Vezi şi studiul nostru *Implicaţiile politice ale doctrinei convergenţei sistemelor sociale opuse*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1977.

și nici criteriile utilizate în fixarea celor trei stadii sau tipuri istorice de societate ; în plus tezele fundamentale reiterează enunțuri mai vechi care se înscriu pe linia acestui tip de viziune antidialectică.

Teza după care dezvoltarea științifico-tehnică este independentă de sistemul relațiilor socio-economice (sau chiar determină schimbările din celelalte sfere sociale) este o constantă în lucrările lui Bell (și nu numai ale lui). Ea este reluată, de pildă, într-o perspectivă modificată, într-o altă lucrare a sa, consacrată „contradicțiilor culturale ale capitalismului"[13] ; trăsătura fundamentală a societății actuale din S.U.A. ar consta în aceea că relațiile dintre domeniile tehnico-economic, politic și cultural — privite ca autonome — sînt conflictuale, întrucît „principiile lor axiale" se află în stare de adversitate.

În această perspectivă teoretică, doctrina „societății post-industriale" tinde să încorporeze elemente produse în cadrul altor teorii, cu deosebire în cea tehnocratică, ce propune un model autoritar și antidemocratic al raportului dintre știință și politică, semănînd iluzia dispariției bazei socio-economice a conflictelor social-economice, în special a luptei de clasă.

Semnificativă în această privință este afirmația lui D. Bell, după care, definitorie pentru noul tip de societate ar fi organizarea cunoașterii teoretice, instituțiile intelectuale devenind centrul structurii sociale, ele fiind investite cu puterea de decizie și organizare. Tehnocrații constituindu-se în elita puterii — în viziunea lui A. Touraine, de pildă — clasele sociale și lupta de clasă își pierd semnificația lor anterioară. Societatea n-ar mai fi scindată în bogați și săraci, în proprietari și neproprietari ai mijloacelor de producție, la baza conflictelor sociale n-ar mai sta exploatarea și asuprirea, ci alienarea, rezultată din activitatea de integrare și manipulare a puterii tehnocratice[14]. În aceiași termeni se pronunță și Daniel Bell : „Principalul în societatea contemporană nu-l reprezintă relațiile dintre proprietarii mijloacelor de producție și proletariatul nediferențiat", ci relațiile dintre cei care „pot lua decizii și cei care nu au o asemenea posibilitate"[15].

Tocmai de aceea A. Touraine considera că acest tip de societate poate fi numită a) postindustrială — în situația în care dorim să semnalăm distanța ce o separă de societatea industrială precedentă, b) tehnocratică — dacă o desemnăm cu numele puterii dominante și c) programată — în ipoteza unei definiții bazate pe natura modului de producție și a organizării economice[16].

Se întrevede lesne aici tendința de a prezenta societățile occidentale drept „capitalism transformat" (pentru a demonstra „învechirea" marxismului[17]), prin escamotarea sau minimalizarea caracterului determinant al bazei economice și, în principal, al proprietății asupra mijloacelor de producție, întrucît nici creșterea rolului tehnocraților — care se află în ultimă instanță în slujba deținătorilor puterii economice —, nici „supraadministrația" rezultată din extinderea sferei de acțiune a statului monopolist nu pot masca mobilul fundamental al producției și organizării economice : profitul capitalist.

Cînd Touraine afirmă că în noua societate „clasa muncitoare nu mai este un actor istoric privilegiat" și că în loc de lupta de clasă s-ar putea vorbi doar de „tensiuni multiple", devine evident că doctrina „societății postindustriale" încearcă în modalități noi să fundamenteze o strategie politico-ideologică mai veche : distragerea atenției de la opoziția fundamentală dintre proletariat și burghezie, pentru a nega misiunea istorică revoluționară a clasei muncitoare, necesitatea și legitimitatea istorică a revoluției socialiste.

Teza — întemeiată de determinismul tehnologic — după care creșterea economică și progresul științifico-tehnic vor face să dispară conflictele și luptele generate de sistemul inegalității sociale se regăsește în doctrina analizată și sub forma teoriilor depolitizării și dezideologizării[18], care se integrează drept componente ale „societății postindustriale".

O confruntare atentă cu realitățile economice, sociale, politice și ideologice din țările capitaliste a principalelor coordonate ale conceptului de „societate postindustrială" și o analiză a structurării lor în cadrul teoriei cu același nume sînt de natură să dezvăluie că, în ultimă instanță, avem de-a face mai mult cu un mit amăgitor decît cu o realitate istoricește validată.

---

[13] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976.

[14] A. Touraine, *op. cit.*, p. 14.

[15] Daniel Bell, *The Coming...*, p. 119.

[16] A. Touraine, *op. cit.*, p. 7.

[17] Daniel Bell, *op. cit.*, p. 63.

[18] Cf. Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, București, Edit. politică, 1977, cap. VIII.

Critica marxistă

(Italia)

Nr.1/1978

Din sumar : CESARE LUPORINI, Critica politicii și critica economiei politice la Marx ; GIOVANNI BERLINGUER, Natura și societatea : omul de azi între progres și regres ; MASSIMO ALOISI, Emergența omului. Propuneri pentru o discuție ; FRANCESCO APERGI, Despre originile unei sociologii marxiste în Italia : cazul „Caietelor roșii" ; MASSIMO GHERALDI, Mario Tronti și „politicul" ; GIUSEPPE PRESTIPINO, „Autonomia" politicului ca anticipare a socialului ; RICCARDO TOSI, Politica și societatea civilă în dezbaterea asupra statului contemporan ; COSIMO PERROTTA, Capitalul constant în critica făcută de Marx economiștilor.

Nr.2/1978

Din sumar : ACHILLE OCCHETTO, Școala între societatea civilă și societatea politică ; TOMÁS MALDONATO, Structură și funcție în departamentul universitar ; MARCELLO DE BARTOLOMEO, VINCENZO MAGNI, Învățătorii : intelectualii de masă între modernism și reformă ; GABRIELE GIANNANTONI, Politică și cultură în anii '70 ; GRAZIELLA PAGLIANO UNGARI, Munca intelectuală și femeile ; ARIS ACCORNERO și FABRIZIO CARMAGNANI, Componența clasei muncitoare italiene ; OSKAR NEGT, Cea mai recentă revoltă împotriva rațiunii dialectice : „noii filozofi" din Franța ; GEORGES LABICA, ALAIN POIRSON, „Noutatea" noilor filozofi.

Nr.3/1978

Din sumar : BIAGIO DE GIOVANNI, Teoria marxistă și statul ; MARIO TRONTI, Politică și putere ; GIUSEPPE PRESTIPINO, „Criza marxismului" și istoricitatea formei valoare ; MARIO ROSSI, Democrație, acțiune politică, revoluție socială ; PAOLO CRISTOFOLINI, Despotismul occidental ; MARIO DELLA VALLE SIMONI, Închisoarea infinită a lui Michel Foucault ; TAMAR PITCH, Considerații asupra mitului matriarhatului ; DOMENICA MAZZÙ, Profiluri eipstemologice în „Caietele" lui Antonio Gramsci ; GIOVANNI MARI. Probleme metodolofice ale istoriografiei.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CRITICA „IDEALISMULUI MATEMATIC" ÎN LUMINA OPEREI LUI ENGELS „ANTI-DÜHRING"

(100 de ani de la apariția cărții)

DE

GH. ENESCU

Anti-Dühring — carte de o mare bogăție de idei — este expresia unei personalități de o vastă erudiție științifică, adînc ancorată în realitatea politico-socială și cultural-științifică a timpului său.

În legătură cu Fr. Engels să ne reamintim o caracterizare făcută de el lui Leibniz: „Germanul Leibniz, care după obiceiul lui răspîndea în juru-i idei geniale, fără a ține seama dacă meritul îi va fi atribuit lui sau altuia..." *(Dialectica naturii)*. Această caracterizare se potrivește întru totul și lui Engels, și formulînd-o, autorul ei trebuie să fi simțit cu clasicul filozof german o adîncă înrudire de spirit.

Amintirile rămase dovedesc că într-adevăr caracterizarea i se potrivește. Vasta cultură a lui Engels ca și legăturile sale complexe cu activitatea revoluționară ne arată, încă o dată, că filozofia societății socialiste nu poate fi creată și nu se poate menține pe baza improvizației și a izolării față de practica social-politică sau pe baza unor relații simplificate cu aceasta.

Fără o cultură științifică vastă în toate domeniile nu s-ar fi putut crea o concepție atît de cuprinzătoare și științifică asupra lumii. O experiență de viață limitată oferă modele limitate și, de aici, viziuni unilaterale asupra lumii (în aceasta constă în mare măsură „secretul" multor concepții idealiste și metafizice).

Este explicabil, astfel, de ce o știință ca matematica — știință care constituie una din temeliile civilizației — nu putea să fie trecută cu vederea de către întemeietorii socialismului științific, Marx și Engels.

Din multe puncte de vedere matematica constituie piatra de încercare a filozofiei cunoașterii și, în general, a filozofiei. Gradul foarte înalt de abstractizare, caracterul constructiv, bogăția extraordinară de metode, precizia și caracterul ei practic fac din matematică o disciplină teoretică extraordinar de complexă. Nu este de mirare că mulți (începînd cu Platon, ca să invocăm pe cel mai important precursor) au cedat ispitei de a interpreta idealist matematica. Și astăzi lupta ideologică în jurul matematicii este deosebit de acerbă.

Multe sînt problemele filozofice și logice în legătură cu fundamentarea matematicii contemporane. Iată cîteva din aceste probleme: definiția și obiectul matematicii, existența și natura „obiectelor matematice" (în special, natura numerelor), infinitul matematic (actual sau potențial), spațiile neeuclidiene și în genere „spațiile abstracte", determinismul și probabilitatea, ipoteza continuului, antinomiile mulțimilor, raportul matematicii cu experiența, „libertatea de creație" în matematică în legătură cu operațiile axiomatice și, în genere, formale.

Deși au trecut o sută de ani de la apariția operei lui Engels *Anti-Dühring*, deși matematica a evoluat mult de atunci (multe din ideile ei revoluționare erau pe atunci cunoscute doar în cercuri înguste sau au apărut ulterior), ideile lui Engels în ce privește fundamentarea filozofică a matematicii își păstrează întreaga valabilitate; și pentru a susține acest lucru este suficient să avem în vedere *esențialul* din concepția lui Engels.

1) *Definiția și obiectul matematicii.* Una dintre primele probleme abordate de Engels este aceea a definiției și obiectului matematicii. „Matematica pură — scrie el — are drept obiect formele spațiale și raporturile cantita-

Rev. filoz., **XXV**, *5*, p. 541–552, București, 1978.

tive ale lumii reale, adică un material foarte real"[1]. Aşadar matematica = ştiinţa formelor spaţiale şi a raporturilor cantitative.

Faptele care au apărut ulterior (geometriile neeuclidiene, algebrele abstracte, sistemele formale-axiomatice ş.a.) au făcut pe anumiţi gînditori (chiar pe unii filozofi materialişti-dialecticieni) să pună problema valabilităţii acestei definiţii. Ici, colo, unii filozofi burghezi încearcă să atace concepţia filozofică a lui Engels pornind de la „limitele" definiţiei matematicii.

Problema definiţiei se complică şi mai mult dacă ţinem seama că în sfera „matematicii", a ştiinţei matematice este inclus şi nivelul *metamatematicii*. Iată unele definiţii ulterioare :

a) Matematica = ştiinţa despre structuri ;

b) Matematica = ştiinţa despre sistemele formale ;

c) Matematica = ştiinţa despre construcţiile intelectuale (determinate în mod intuiţionist) ;

la acestea adăugăm concepţia după care

d) Matematica = ramură a logicii (Frege, Russell).

Există multe alte definiţii pe care însă nu socotim necesar să le luăm în consideraţie. Matematicianul „tehnicist" identifică matematica cu *calculul* (ca dealtfel şi omul de rînd, foarte adesea), pentru a putea spune apoi : „... nu mă interesează cuvîntul « matematică », el nu apare în calculele mele".

Din punct de vedere logic există tendinţa de a trece de la definiţia matematicii „prin obiect", la definiţia „prin metodă" (definiţia lui Engels fiind evident prin obiect). Nu există o opoziţie între definiţia prin metodă şi cea prin obiect, există însă tendinţa de a face din metodă criteriu de delimitare a ştiinţei.

Ce putem spune despre definiţia lui Engels în aceste condiţii ?

a) Engels utilizează termenul „matematică" în deplin acord cu conţinutul real pe care această ştiinţă îl avea pe vremea sa ; el nu şi-a propus să utilizeze cuvîntul „matematică" în raport cu conţinutul acestei discipline, să zicem, în anul 2000.

b) Dar evoluţia ulterioară a matematicii să se fi îndepărtat, oare, atît de mult de acest conţinut, încît să-i întoarcem astăzi cu totul spatele ?

După părerea noastră, n-ar strica să fim mai atenţi la conţinutul tratatelor de matematică (începînd cu cea elementară şi terminînd cu cea mai abstractă treaptă).

Vom observa, prin inducţie asupra acestor tratate, că :

— numerele, figurile şi studiul lor joacă în continuare un rol preponderent, că în orice caz ele constituie principalul material, „materialul experimental" al matematicianului, ca să zic aşa, în vederea unor generalizări ulterioare ;

— pornind de la numere, figuri şi noţiuni complexe asupra acestora, matematica tinde spre structuri ale căror limite pot să cadă oricît de departe faţă de materialul iniţial (de ex. grupurile abstracte sînt extinse la logică sau cristalografie),

— scopul este atins prin mijloace mult mai elaborate şi mai rafinate decît mijloacele matematicii tradiţionale.

Toate acestea nu vin însă în contradicţie cu definiţia clasică, cel mult ne arată că matematica, pornind de la „materialul clasic", a urcat noi trepte de abstractizare.

c) *În fine, trebuie să atragem atenţia că* pentru Engels (dealtfel conştient, după cum am văzut, de eventualele schimbări în conţinutul matematicii) esenţialul în polemica cu Dühring este următorul :

— Ce legături are această matematică (a vremii sale) cu realitatea ?

— Cum se trece de la această realitate la concepte ?

— Cum evoluează conceptele în raport cu realitatea şi practica ?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, trecem la a doua problemă a temei.

2) *Problema existenţei „obiectelor matematice"*. Această problemă se descompune în mai multe cazuri :

a) specificul obiectelor matematice ;

b) existenţa obiectelor matematice ;

c) geneza obiectelor matematice ;

d) adevărul în raport cu existenţa în matematică.

Obiectele, aşa cum le concepe matematica, sînt în primul rînd „obiecte abstracte" şi, în al doilea rînd, „obiecte ideale". Matematica nu lucrează (chiar cînd face inducţie de tip obişnuit) cu obiecte fizice concrete ; ea lucrează cu abstracţii (vorbim de ceea ce şi Engels numeşte „matematica pură", nu de „matematica aplicată").

Numerele naturale (un material de bază pentru matematician) sînt „obiecte abstracte", punctul, dreapta, planul ş.a. figuri (chiar desenate) sînt „obiecte ideale", numerele imaginare, spaţiile abstracte sînt constructe care, în nici un caz, n-au fost introduse pe cale empirică. Toate acestea au făcut pe mulţi filozofi şi matematicieni să-şi pună întrebarea : Ce *existenţă* au aceste obiecte matematice ?

Mulţi îşi dau seama că *punctul ca atare, triunghiul ca atare* nu există în realitate ; dar atunci de unde vin ?

---

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 38. În continuare trimiterile la această lucrare a lui Engels se vor da în text.

Desigur, nici un concept nu are un corespondent „ca atare" în realitate (Engels a spus acest lucru și despre *materie*), dar în cazul matematicii lucrurile par să stea și mai „fantomatic". Engels dă aici un răspuns în care poziția materialistă este în legătură intimă cu modul de gîndire dialectic. „Faptul că acest material apare într-o formă foarte abstractă nu poate ascunde decît superficial proveniența lui din lumea exterioară. Pentru a putea cerceta însă aceste forme și raporturi în forma lor pură, e necesar ca ele să fie complet despărțite de conținutul lor, care să fie lăsat la o parte ca ceva indiferent ; astfel se obțin punctele fără dimensiuni, liniile fără grosime și lățime, a și b, x și y, constantele și variabilele și abia la urmă de tot se ajunge la creațiile și la produsele imaginației proprii libere ale intelectului, și anume la mărimile imaginare" (p. 38).

Prevenind concepțiile deductiviste, Engels continuă :

„Nici deducerea aparent apriorică a mărimilor matematice una din alta nu dovedește originea lor apriorică, ci numai legătura rațională dintre ele" (p. 38).

Faptul că există simplificări, schematizări, fragmentări în producerea abstracțiilor este un lucru firesc pentru dialectica cunoașterii.

Postulatele asupra *existenței matematice* se întîlnesc adesea cu realismul (de tip platonic), cu nominalismul sau conceptualismul. În acest fel „disputa universaliilor" continuă. Iată, pe scurt, cîteva postulate :

a) Universalul există *ca atare*, independent de individual, într-o lume aparte, „lumea ideilor" (Platon) ;

b) A exista = a fi lucru individual (nominalismul) ;

c) A exista = a fi necontradictoriu (Poincaré) ;

d) A exista = a fi construit (Heyting) ;

e) A exista = a fi valoare a variabilei (Quine) ;

f) A exista = a fi cuprins într-o carcasă lingvistică (Carnap) ;

g) A exista pentru anumite obiecte matematice (ex. infinitul actual)=a fi în capul lui Dumnezeu (Cantor), numerele întregi sînt creația lui Dumnezeu (Kronecker) ;

h) Problema existenței sau inexistenței exterioare nu are sens (Wittgenstein și în genere neopozitiviștii).

Un gînditor ca B. Russell a apelat uneori la realismul platonic.

Dacă unele din aceste postulate nu sînt total greșite, ele nu merg mai departe de anumite supoziții ale logicii formale, supoziții de „uz casnic", pe care le extrapolează și absolutizează.

Fr. Engels abordează în trei sensuri problema relațiilor abstracțiilor matematice cu realitatea :

a) geneza reală a conceptelor matematice ;

b) reflectarea realității în conceptele matematice ;

c) legătura istorică dintre matematică și realitate.

Originea *în realitate* nu trebuie confundată cu reflectarea realității (cel puțin în sensul obișnuit). Chiar dacă nu putem stabili o relație directă de reflectare, chiar dacă „produsele imaginației proprii libere ale intelectului" (cum le numește Engels) sînt subordonate logicii și determinismului intern creației matematice, ele își mențin prin *origine* legătura cu realitatea.

Pe de altă parte, matematica în ansamblul său are o legătură cu realitatea și existența umană :

„Ca și toate celelalte științe, matematica s-a născut din *nevoile* oamenilor : din măsurarea suprafețelor de pămînt și a capacității vaselor, din calcularea timpului și din mecanică" (p. 38). Aceasta este o propoziție peste care nici un istoric al matematicii nu poate trece, dacă nu vrea să fantazeze.

Să ne oprim pe scurt asupra problemei „obiectelor ideale". Acestea sînt sau produse ale unor operații abstracte mînuite liber (ex. numărul imaginar), fie rezultatul unui proces de idealizare (= ducerea la limită a unei tendințe reale) ca în cazul punctului, dreptei, identității abstracte ș.a. Idealizări utilizează și fizica (ex. „corp perfect rigid", „gaz perfect omogen" ș.a.).

Să analizăm originea unei „drepte". Există sau nu ceva care să corespundă dreptei în realitate ? Fără a face empirism, credem că printr-un proces relativ complicat putem indica existența unor „drepte reale". Raza soarelui este un exemplu (el a mai fost invocat). Mai exact, vom spune că raza soarelui *poate fi tratată* ca „dreaptă ideală". Această posibilitate de „idealizare a razei" nu este ceva arbitrar, necondiționat. Mai întîi de toate, considerînd denumirile obișnuite ale dimensiunilor : lungime, lățime și grosime (adîncime), vom putea forma o scală în care lățimea și grosimea se micșorează din ce în ce mai mult. Fie α, β, γ cele trei dimensiuni și fie scala în care α rămîne constantă, iar β și γ se micșorează.

Raza de soare va ocupa un loc foarte la dreapta (în sfera experienței obișnuite) pe această scală (presupunînd că ea este orientată de la stînga la dreapta). *În realitate* avem deci „tendința către α, fără β și γ", iar *în gîndire* avem „α fără β și γ".

Raza de soare plasată în universul lucrurilor perceptibile va ocupa ultimul loc pe scală.

Intervine, aşadar, un al doilea factor (pe lîngă tendinţa reală), anume limitele percepţiei noastre (indiscernabilitatea dimensiunilor β şi γ).

De ce nu ne deplasăm la dreapta pe scală?

Din cauza limitelor percepţiei? Nu. Aici intervine al treilea factor pe care-l vom numi după E. Borel ,,neglijabilitatea practică". Din punct de vedere practic dimensiunile β şi γ sînt neglijabile şi putem să rămînem la punctul la care ne reţine percepţia.

Dar necesităţile practice pot anula această neglijabilitate? Desigur, şi experimentele mecanicii cuantice ne-o arată, raza devine un corp cu dimensiunile α, β, γ. (Se înţelege că şi capacitatea de percepţie ar putea să crească, de exemplu, cu ajutorul aparatelor optice).

Vedem, dar, că idealizarea este permisă de fenomene reale — ,,tendinţa spre limită", ,,indiscernabilitate", ,,neglijabilitatea practică" — ea nu este un fenomen aberant. Pe scurt, avem de-a face cu o realitate ,,filtrată" uman.

Dealtfel, trebuie spus că un anumit grad de idealizare intervine în orice concept. Toate acestea explică şi faptul invers al aplicării idealizărilor la realitate.

Cînd vorbim de *geneza* obiectelor matematice avem în vedere nu numai realitatea ca punct de plecare şi diferiţi factori (independenţi de concept), ci şi faptul că ,,operaţiile formale", oricît de complicate, au ele însele un analog real (ori mai exact, sînt ele însele un analog idealizat al unor operaţii reale).

Raporturile stabilite ulterior între conceptele matematice (producerea unora din altele) nu trebuie substituite relaţiilor genetice cu realitatea (v. Engels despre derivarea cilindrului).

În funcţie de toate aceste condiţii ale producerii conceptelor matematice, problema adevărului ia o formă corespunzătoare.

Respingerea ,,apriorismului" de către Engels nu înseamnă deloc simplificarea lucrurilor.

,,Că matematica pură este valabilă independent de experienţa particulară a fiecărui individ în parte este, desigur, un lucru adevărat şi e valabil pentru toate faptele stabilite din toate ştiinţele..." (p. 37).

Dar aceasta nu înseamnă că aceste adevăruri matematice au fost create independent de orice legătură cu experienţa (imediată sau mediată), că adevărul poate fi redus la ,,coerenţă" şi ,,necontradicţie".

Necontradicţia axiomelor este dovedită prin modele care în ultimă instanţă se originează în realitate, iar adevărul axiomelor depinde de legătura cu realitatea. Numai după ce pe căi intuitive şi practice s-a probat adevărul axiomelor, putem garanta că prin deducţie (deci prin coerenţă) ajungem la rezultate adevărate.

Aceste rezultate dobîndite cu greu (ceea ce nu diminuează importanţa lor) confirmă încă o dată teza lui Engels despre conţinutul obiectiv al conceptelor şi adevărurilor matematice.

Critica efectuată de Engels idealismului matematic a fost confirmată în esenţa ei şi de critica făcută de Lenin ,,idealismului fizic", precum şi de întreaga evoluţie ulterioară a ştiinţei.

În ceea ce priveşte filozofia burgheză contemporană a ştiinţei este important să se ia în considerare următoarele principii metodologice :

a) metafizica duce în ultimă instanţă la idealism şi, deci, în spiritul lui Engels, trebuie să îmbinăm dialectica cu materialismul în critica pe care o facem idealismului ;

b) idealismul în interpretarea ştiinţei se bazează adesea (mai ales la nivelul vulgarizării) pe anumite identificări (reducţii) false :

— *identificarea filozofiei ştiinţei cu datele ştiinţei*, în cazul neopozitivismului identificarea acestuia cu logica şi matematica (adesea prin mimare a unei formalizări corecte a unor afirmaţii din filozofia ştiinţei) ;

— idealismul foloseşte transferul de prestigiu de la ştiinţă la filozofie (dacă x este o autoritate în ştiinţă, el este şi în filozofia ştiinţei) ;

— idealismul identifică metoda cu absolutizarea ei metafizică (ex. de la ,,metoda structurilor" la ,,structuralism", de la ,,metoda sistemelor formale" la ,,formalism"),

c) *gînditorii burghezi redescoperă dialectica* în forme mai mult sau mai puţin rudimentare pe care le opun apoi dialecticii lui Marx, Engels şi Lenin :

d) în combaterea idealismului din filozofia ştiinţei trebuie să ţinem seama că acesta se adresează unor oameni cu înaltă calificare şi că, deci, nu putem confunda critica filozofică cu propaganda filozofică curentă ;

e) matematica, prin caracterul său mai abstract, nu este scutită, după cum am văzut, de interpretări teiste. Numai în corp comun cu celelalte ştiinţe şi cu fundamentarea materialist-dialectică ea intră în opoziţie ireductibilă cu idealismul şi religia.

Incursiunea largă pe care Engels o face în *Anti-Dühring* în toate ştiinţele şi domeniile vieţii sociale arată că numai în unitate cu toate ştiinţele şi cu practica, filozofia materialist dialectică se poate opune ideologiei burgheze.

OPINABILUL ȘI MODALITĂȚILE LUI

DE

GHEORGHE MIHAI

Opusă cunoașterii științifice — *vere scire est per causa scire* — cunoașterea opinabilă a fost caracterizată adeseori de către filozofi drept generalizare empirică aproximativă, întemeiată pe dovezi perceptuale, pe tradiții, pe aspirații. Încă Aristotel nota: ,,Cunoașterea științifică și obiectul ei diferă de opinie și de obiectul opiniei, întrucît este universală și recurge la propoziții universale, iar necesarul nu poate fi altfel decît este ... Opinia are de-a face cu ceea ce poate fi adevărat, ori fals și deci poate fi altfel decît este" (*Analitica secundă*, I, 33—87 a). La stagirit, opinia este *probabilă* în sensul acceptării ei ,,de toți sau de majoritate sau de cei înțelepți, iar dintre înțelepți sau de toți sau de majoritate, sau de cei mai de seamă" (*Topica*, I-1, 100 b). Acceptabilitatea este aici funcție de cantitatea numerică a subiecților care cad de acord între ei și de virtuțile lor (înțelepciunea, în primul rînd, zice stagiritul, în sensul experienței de viață, a gradului de cultură, a priceperii ș.a.).

Propoziția acceptată de toți sau de majoritate este astăzi numită opinie *publică*. Dar ce este opinia *individuală?*

Omul, prin esența sa, este social; modul său de a gîndi și simți, stările sale de spirit, sistemul său de idei iau naștere și se manifestă prin participarea la viața socială și prin felul acestei participări. ,,Dezvoltarea individului — precizează Marx — este determinată de dezvoltarea tuturor celorlalți indivizi cu care se află în relații directe sau indirecte"[1]. Opinia individuală este rezultatul interacțiunii dintre psihic și social, cu o anumită încărcătură afectiv-emoțională, care reflectă aspectele particulare ale înțelegerii lumii de către un subiect concret. Ea apare în urma însușirii individualizate a opiniei grupului, categoriei socio-culturale căreia aparține subiectul, corespunzător trebuințelor sale cognitiv-afective și sociale conștientizate mai mult sau mai puțin exact. Dinspre subiect, opinia este edificată prin dezbatere cu sine a unei realități în care subiectiv numai el poate fi situat așa sau altfel, dezbatere ce-l conduce la un consens al Eu-lui său luat ca întreg. Dinspre social, opinia individuală se edifică prin influențare pe căi formale sau informale, mobilizate fiind tactici și strategii asupra cărora pedagogia socială și psihosociologia insistă cu mult folos astăzi.

O seamă de cercetători (N. Bosco, E. Nicol, R. T. Oliver ș.a.) aduc în discuție structurile caracteristice dialogului interuman ca modalitate deosebită de formare a opiniilor individuale, modalitate numită argumentare neconstrîngătoare, persuasiune. În ansamblul problematicii argumentării, studierea structurii specifice a opiniei individuale și a modalității dialogale de instaurare a convingerilor ocupă un loc de primă mărime.

Nici o opinie nu apare izolată de contextul social-istoric concret în care trăiește individul, în afara spiritualității unei epoci, ruptă de experiența practică a interacțiunilor sociale în care — de fapt — se formează individul cu experiența sa materială și spirituală, cu atitudinile și comportamentele sale. Procesul formării opiniilor fiecărui ins uman se desfășoară prin confruntare cu lumea, rezultatul fiind sedimentat în conținutul formulei: ,,Pentru mine, consider (mi se pare, cred, sînt convins) că ...", în care regăsim atît amprenta personalității insului cît și marca lumii pe care și prin care reflectă realitatea. Societatea concretă, viața de fiecare zi, socio-profesională, problemele cotidiene trăite, contribuie inevitabil la edificarea opiniilor individuale; partea insului stă în modul propriu de înțelegere a obiectului opinabil și a relației intenționale cu acesta, stă în capacitatea sa de a determina elementele opțiunii, *ce* și *cînd* să opteze, astfel încît să fie în consens cu sine și cu lumea sa. Consensul cuprinde lumea sentimentelor și a ideilor în măsura în care acestea se arată în fapte și acțiuni că se află într-o înrîurire reciprocă și adecvată cu realitatea exterioară obiectivă. De aceea consensul cu sine nu are ca urmare, *sine qua non*, consensul cu ceilalți — cu majoritatea sau cu cei înțelepți ș.a. — decît prin efortul constructiv de a dialoga. Într-adevăr, căci actul de gîndire însuși este dialogic; prin gîndire, insul uman implică o cunoaștere interpretativă ce se adresează sieși, dar și altuia deoarece acțiunea general-umană ca izvor și scop al cunoașterii este ea însăși interpretată (desfășurată) mereu personal, poartă inițiativa și calificarea insului concret, cu nevoile trebuințele și aspirațiile sale.

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 458.

Ființă dialogantă, într-o continuă comunicare cu semenii săi, omul viu, concret, se angajează în dialog, dînd expresie nevoii de a se deschide spre lume; această deschidere este întemeiată de ființarea sa ca om determinat în sociosferă. Astfel, existența individuală se situează pe coordonatele co-activității, conlucrării, din care derivă comunicarea și înțelegerea reciprocă. Dînd sens lucrurilor — sens vehiculat prin mesaje — omul se exprimă pe sine deschis, conștient, către lumea în și prin care se afirmă, aflat în relație constitutivă cu ea, atît material cît și spiritual.

Identitatea cu sine și integrarea în mediul social se efectuează prin jocul a două tendințe: asimilarea informației căreia îi conferă o ordine logico-rațională și adaptarea ei la sistemul personal de atitudini și interese-trebuințe, în vederea unei socializări corespunzătoare. Opinia, rezultată din dezbaterea intimă a informației despre o anume realitate exterioară ei, devenită astfel obiect opinabil și față de care subiectul adoptă o atitudine, relevă un conținut cognitiv-afectiv. Elementele raționale din atitudine îi conferă acesteia o orientare logic structurată, pe cînd predispozițiile, sentimentele, pasiunile constituie elemente de trăire pozitivă sau negativă care-l atașează sau nu la obiect cu intensitate variabilă, propulsîndu-l spre acțiune.

Cînd elementul afectiv domină înțelegerea individuală a adevărului, această înțelegere susține fie opinii instabile, fie pre-judecăți, dogme ș.a.; subiectul nu comunică dialogal cu ceilalți, se raliază oricui i se pare ,,că e ca el". Dialoghează fanaticul? Dialoghează cel anchilozat în prejudecăți sau cel ce este ferm că are totdeauna dreptate? Niciodată.

Faptul că opinia are un conținut afectiv-cognitiv, că realizarea ei este determinată de o necesitate trăită antrenează o sumă de întrebări: Cum provocăm însușirea subiectuală a acestui conținut de către individ? Cum menținem sau transformăm sensurile afective, valențele cognitive pozitive sau negative ale lumii obiectelor astfel încît conștiința adevărului să corespundă obiectivității sale? Cum putem face ca cineva să adere la o valoare și să respingă o alta cu o intensitate maximă, deplină, numită convingere?

Dacă orice opinie are un conținut cognitiv-afectiv, atunci mecanismul instaurării ei pe calea relației interpersonale are o natură psiho-logică. Această instaurare, prin dialog, poartă denumirea de acțiune de influențare sau, mai tare, de convingere. Eficiența ei depinde, cum bine arăta Pascal, de întrunirea unor condiții psihosociale: ,,În orice problemă pe care o supunem convingerii trebuie să ținem seama de persoana cu care avem a face, căreia trebuie să-i cunoaștem mintea și inima, să știm ce principiu admite și ce lucruri îi plac; apoi să observăm, în lucrul despre care este vorba, raportul care acest lucru îl are cu principiile recunoscute sau cu obiectele privite ca foarte plăcute, prin frumusețile ce li se atribuie" [2].

Noi propunem spre discuție structura psiho-logică a opiniei individuale, pornind de la cele arătate pînă aici. Dialogul *opinabil* este o relație interpersonală de comunicare verbală simetrică între subiecți ca parteneri ce colaborează să întemeieze argumentativ neconstrîngător, unul pentru celălalt, una din alternativele problemei ce i-a unit. Simetria poziției dialogale se datorează faptului că dialoganții au, în principiu, aceleași șanse și disponibilități de a conduce dialogul, de a propune argumente, de a accepta și respinge argumentele celuilalt, de a analiza valorile specifice afirmațiilor și negațiilor și de a stabili sensurile obiectivelor lor.

Prin *problemă opinabilă* înțelegem judecata care, formulată îndeobște interogativ, permite adoptarea unei alternative justificabile și motivabile subiectual. Dacă o persoană propune cuiva o problemă opinabilă și acela admite, din punctul de vedere al materiei și al formei, că poate fi dezbătută, vom spune că dialogul a fost declanșat, iar cele două persoane, subiecte cu roluri succesive de argumentare și contraargumentare, sînt parteneri. Angajarea cuiva ca partener în activitatea dialogală trebuie să fie precedată de dorința, de dispoziția de a transmite și primi informație, cît și de intenția de a-l înțelege pe celălalt. Aici trebuie respectată *legea interesului preliminar*, nu doar pentru problemă, ci și pentru alternativa contrară.

Toate judecățile-opinii emise în replică reciprocă formează *cîmpul dialogului*. Judecata-opinie individuală e judecata unei persoane care circscumscrie conștiința sa subiectivă asupra adevărului obiectiv despre o anumită realitate. De aceea, orice opinie individuală dezvăluie: a) gradul de cunoaștere a unei realități (idei, acte, persoane, evenimente, valori ș.a.); b) nivelul conștiinței sale afective față de acea realitate. Astfel, cînd un subiect spune: ,,Sînt convins că Ionescu merită să fie ales deputat", el se gîndește la meritele pe care le cunoaște ale lui Ionescu, față de care conștiința sa afectivă are nivelul de convingere. El pleacă de la problema opinabilă ,,Merită Ionescu să fie ales deputat?", pe care a acceptat-o, intenționînd să argumenteze alternativa ,,Ionescu merită să fie ales deputat", de adevărul căreia conștiința sa este convinsă. Subiectul intră în dialog nu doar să-și apere convingerea, ci s-o argumenteze față de celălalt, în așa fel încît să-l influențeze decisiv să adere la ea.

---

[2] Blaise Pascal, *Scrieri alese*, București, Edit. științifică, 1967, p. 167—168.

Alternativa aleasă de fiecare subiect se precizează în termenii ,,Pentru mine, sînt convins (mi se pare, cred, consider) că Ionescu merită să fie ales deputat". Acest ,,pentru mine", de obicei subînţeles, indică *asumarea responsabilităţii personale* pentru opinia exprimată, faptul că autorul se află în interiorul unui act de recunoaştere şi de consens organizate într-o înţelegere proprie. Să observăm însă că nici o opinie nu se elaborează la libera subiectivitate a individului.

Există o gamă variată de opinii care nu sînt convingeri şi pe care oamenii le formulează în moduri diferite. Reflectînd asupra problemei, subiectul deliberează în forul său intim asupra cunoştinţelor privitoare la obiect pentru a se decide, prin analiza pro-contra, în favoarea unei alternative. Dacă şi-a atestat aceste cunoştinţe, interpretîndu-le ca adecvate la realitate şi dacă faţă de semnificaţiile acestora ataşamentul său este maxim, deoarece le trăieşte adecvarea în sistemul său afectiv, atunci el se declară *convins*. Desigur, convingerea apare şi ca rezultat al dialogului cu altul, dar noi acum discutăm despre alternativele susţinute de subiecţi înainte ca acesta să se desfăşoare. Putem afirma că pentru subiect convingerea este întrutotul justificată şi considerată probabilă în cel mai înalt grad faţă de oricine; el este gata oricînd s-o apere şi s-o promoveze. Totuşi, nu respinge posibilitatea ca celălalt să aibă o convingere opusă, justificabilă prin elemente cognitive care lui să-i fi scăpat sau decurgătoare din principii opuse; nu respinge nici posibilitatea ca celălalt să aibă aceeaşi convingere în formă, dar testată cu alte argumente, probante din punctul aceluia de vedere. Punînd în discuţie argumentele, implicit se vădeşte în ce măsură convingerea fiecăruia este adevărată şi rămîne să fie acceptată. În ambele situaţii dialogul este necesar, căci orice convingere duce la acţiune practică şi de substanţa ei depinde substanţa acţiunii. Astfel, de pildă, chiar dacă subiectul A este convins că Ionescu merită să fie ales deputat, îi este util să-l asculte pe B, convins la rîndu-i că Ionescu nu merită, deoarece verifică prin argumentarea lui B justeţea ponderii elementelor cognitive pozitive faţă de cele negative şi faţă de elementele afective, eventual perturbatorii; la fel, dacă A constată că şi B este convins de necesitatea cuceririi spaţiului cosmic, de pildă, dialogul verifică argumentele lui B pentru care cucerirea spaţiului cosmic s-ar putea să fie necesară dintr-o perspectivă diferită. De aceea, *convingerea* — spre deosebire de dogmă — *este totdeauna deschisă* către ceilalţi. O dată mai mult, cu cît e împărtăşită de mai mulţi inşi ea se îmbogăţeşte cu noi şi noi argumente, organic legate între ele, devine mai puternică pentru fiecare, însul se socializează mai puternic, apără şi întăreşte solidaritatea spirituală de grup, de clasă, acţiunea lui practică e mai profundă.

Propoziţia ,,A opinează că Ion ştie" ne transmite adeziunea personală a subiectului cunoscător la conţinutul informaţional identificat într-o judecată asupra obiectului concret. Opinia priveşte, cum spunea Aristotel, ceea ce poate fi şi altfel decît este, deoarece ea nu se referă nemijlocit la obiectul concret, ci este *conştiinţa de adevăr a conţinutului informaţional luat ca obiect opinabil*. Acest conţinut informaţional poate fi adevărat ori fals, afirmă pe bună dreptate Stagiritul, cum formulează problema; optînd pentru o alternativă, subiectul îl transformă în obiect opinabil, investit cu o măsură psihologică personală. Concordanţa sau neconcordanţa dintre conţinutul informaţional al obiectului opinabil şi starea de fapt la care se referă desemnează valoarea sa de adevăr, pe cînd valoarea de adevăr a opiniei este funcţie de *relaţia* dintre subiectul care se cuprinde în opinie şi obiectul opinabil.

Această relaţie se exprimă în moduri subiectuale diferite, numite modalităţi opinabile. Atitudinea deplină, conştientă şi fermă a unui subiect faţă de conţinutul informaţional cuprins în alternativa aleasă, realizată pe baza experienţei sale empirice sau ştiinţifice şi dezvăluind gradul maxim de angajare la obiectul opinabil desemnează *convingerea*. Verbul ,,este convins" îndeplineşte rolul de conector modal intrapropoziţional ce uneşte pe subiectul opiniei (A, B, C) cu obiectul ei ($\hat{p}$, $\hat{q}$, $\hat{r}$). Expresia ,,$Ac\hat{p}$" se citeşte ,,A este convins că $\hat{p}$". Un ins s-ar putea să se înşele din punct de vedere cognitiv, dar starea lui reală de spirit să fie atît de fermă şi de angajată încît s-a constituit în convingere; conştiinţa de adevăr asupra unei aparenţe de adevăr sau asupra unei falsităţi desemnează, obiectiv vorbind, o convingere *falsă;* ea se vădeşte prin dialog cînd subiectul nu reuşeşte să argumenteze celuilalt cu argumente comunicabile propria poziţie.

În forul său intim, subiectul s-ar putea să constate că are suficiente elemente cognitive pentru alegerea unei alternative, dar că valoarea lor nu e deplin satisfăcătoare pentru el sau că e dominat mai puternic de ceea ce simte, decît de ceea ce ştie despre obiectul concret. În acest caz, îndoiala lui se răsfrînge asupra felului în care opinează: fie i se pare că aşa stau lucrurile, ferm orientat într-o direcţie, fie i se pare că lucrurile stau şi aşa, dar şi altfel. Adică, reluînd exemplul anterior, este decis că Ionescu merită să fie ales deputat, însă nu într-atît încît să fie convins; subiectul, prudent şi conştient de forţa sa, *consideră* numai, e doar *oarecum* angajat. ,,*A* consideră că Ionescu merită să fie ales deputat" sau ,,*A* consideră că Ionescu nu merită să fie ales

deputat". Un subiect „consideră" cînd *nu se simte întrutotul justificat*, nu e sigur de valoarea deplină a experienței sale empirice sau științifice — din care pricină se sprijină mai mult pe factorul afectiv, cu care îl suplinește pe cel cognitiv. Cel ce consideră admite ferm, dar nu cu argumente satisfăcătoare calitativ; o știe, o simte, o declară. De aceea acceptă ca celălalt să aibă convingerea asupra a ceea ce el consideră; intră în dialog cu ușurință ca să-și evalueze mai bine argumentele, să-și îmbogățească opinabilul și să-i întărească valoarea. Pentru un subiect A, „Consider că Ionescu merită să fie ales deputat" este totuna cu „Nu sînt convins că Ionescu nu merită să fie ales deputat". manifestîndu-și astfel adeziunea într-o singură direcție, deși cu îndoieli, dar asta în privința soliditații argumentelor și nu a cantității lor. Considerația constituie un bun punct de plecare în dialogul în care celălalt are convingerea de aceeași orientare, deoarece subiectul ei asimilează lesne argumentele care-l clarifică, participă cu viu interes la dezbatere și la înarmarea sa cu convingeri care sînt realmente rezultatul unei cooperări rodnice. Firește, considerația, chiar dacă e decisă, are o deschidere prea mare la contraargumentele unei convingeri opuse ca să nu ne străduim să o întărim permanent. În practică, ea se reflectă prin acțiunea declanșată mai greu, executată mai lent și mai superficial, ceea ce exprimă o labilă socializare a individului. Considerația unui subiect oarecare poate fi notată $Ai\hat{p}$, care se citește „A consideră că $\hat{p}$", unde verbul „consideră" desemnează modalitatea opinabilă subiectivă, surprizînd nivelul la care se găsește conștiința de adevăr a individului.

Un dialog între doi subiecți, dintre care „A este convins că Ionescu merită să fie ales deputat" și „B consideră că Ionescu merită să fie ales deputat" este interesant pentru următoarele motive: a) dialoganții au optat pentru aceeași alternativă (se situează în aceeași sferă a opinabilului); b) conștiința de adevăr a lui A este superioară lui B și, pe baza argumentelor comune, pentru A este mai ușor să-l convingă pe B, iar acesta apare cu o receptivitate pozitivă pentru A; c) este de reținut că cel ce e convins, cu atît mai mult consideră, iar dacă convingerea lui e falsă, de asemeni și considerația; din contra, dacă convingerea lui A este falsă nu putem susține același lucru despre considerația lui B despre același obiect opinabil, deoarece s-ar putea ca argumentele pe care se întemeiază să fie justificate și testabile.

Cînd nici cantitatea, nici calitatea elementelor cognitive nu sînt suficiente, iar legătura afectivă este fluctuantă, îndoiala manifestată în opinie este atîta de puternică încît subiectului i se pare că lucrurile stau așa, însă s-ar putea să stea și altfel. Această părere *indecisă* exprimă *nehotărîre* și nu indiferență. Părerea indecisă îl situează pe subiect în sfera *opinabilului dezorientat;* unui subiect „i se pare" cînd își apreciază opinia prea puțin justificată și probabilă ca s-o susțină ferm, dar destul de justificată și probabilă ca să n-o abandoneze, atașat obiectului concret în primul rînd afectiv (din comoditate, din orgoliu, din pasiune, din oportunism, din teamă, din superficialitate, din toate cîte ceva și din alte motive pur subiective între care forța intelectivă de înțelegere răzbate pe primul plan). Cel căruia „i se pare" admite ca celălalt să aibă convingeri de un sens sau de altul; lui i se pare că Ionescu merită să fie ales deputat, dar i se pare și că nu merită, fără să socotească asta o contradicție logică; fiindcă nu-i refuză meritele cunoscute, i se pare că merită să fie ales, dar i se pare că nu merită fiindcă nu e sigur de caracterul necesar și suficient socialmente al meritelor lui Ionescu pentru a susține ferm alegerea lui. *Părerea indecisă* nu constituie o nealegere cumpănită anterior ca tactică de dialog cu sine sau/și cu ceilalți, ci *o stare continuă de alegere*. Subiectul nu se aseamănă cu eroul lui Buridan, aflat la mijlocul perfect al distanței dintre două atracții de forțe egale, ci se mișcă dezordonat într-o direcție și în alta, fără să-și definitiveze opțiunea. Părerea indecisă stă la baza acțiunilor întîmplătoare, neduse vreodată la sfîrșit, aparține subiecților care se hotărăsc spontan în ultimul moment, sub presiunea unor factori aleatori, regretînd deseori actele fie și doar parțial săvîrșite.

Un dialog între doi subiecți, dintre care A „este convins că Ionescu merită să fie ales deputat" și B „căruia i se pare că Ionescu merită să fie ales deputat" este net favorabil lui A dacă ținem seama de superficialitatea argumentării lui B, ușor de cîștigat la convingerea lui A, care îl ajută să-și clarifice conștiința de adevăr; de asemeni, dacă lui B „i se pare că Ionescu nu merită să fie ales deputat", deși formal se opune convingerii lui A, contraargumentarea este atît de fragilă, încît A nu are motive să se teamă de receptivitatea interlocutorului său, ci de puterea acestuia de a reține și însuși sistemul său de argumente, dat fiind specificul personalității aceluia. Expresia „$Aa\hat{p}$" se citește „lui A i se pare că $\hat{p}$", unde „i se pare" desemnează a treia modalitate opinabilă.

În sfîrșit, cum vom trata opinia de tipul „Refuz să mă pronunț dacă Ionescu merită sau nu să fie ales deputat"? Sensurile „Nu sînt convins deloc că Ionescu merită să fie ales deputat" și „Sînt convins că Ionescu nu merită să fie ales deputat" au ca premisă *acordul asupra problemei*, căci, în primul caz, subiectul se situează în sfera opinabilului, dar îndoiala foarte puternică, întemeiată pe cunoaș-

terea unor laturi negative ale obiectului concret şi pe o atitudine ostilă îl determină să opineze astfel, în al doilea caz el arată pur şi simplu că are convingerea că Ionescu nu merită să fie ales deputat, adică afirmă o orientare precisă, cu justificări şi probe argumentative. Ce se întîmplă, însă, cînd subiectul nu are nici o cunoştinţă despre obiect, implicit nici o relaţie afectivă cu acesta?

Propunînd u-i-se problema, subiectul evită să se pronunţe într-un fel sau altul, cu atît mai mult evită să afirme o convingere. Provocat să intre în dialog prin consimţămînt asupra problemei: „Eşti de acord să discutăm dacă Ionescu merită sau nu să fie ales deputat?", el poate să refuze prompt şi total sau să refuze prin amînare, pe motivul real că nu ştie nimic despre Ionescu. Refuzul său este întru totul justificat şi probant absolut, întrucît nu are nici o cunoştinţă despre obiect. Trebuie distins între refuzul problemei şi refuzul alternativei ca punct de plecare în argumentarea dialogală; de pildă, subiectul A îi spune lui B: „Nu-l cunoşti pe Ionescu, dar ascultă-mi argumentele în favoarea alternativei mele", ceea ce B poate să accepte, cu precizarea pre-argumentativă a refuzului. Acest gen de refuz prin care subiectul B participă la dialog este relativ şi poate să conducă la refuz ca concluzie la care ajunge B la capătul dialogului, de data asta întemeiat pe analiza argumentării celuilalt sau la convingerea celuilalt sau la o părere. *Refuzul relativ* intră în sfera opinabilului ca o respingere a părerii decise. Refuzul relativ îl determină pe subiect să se abţină temporar de la acţiune. Expresia „$A\hat{r}p$" se citeşte „A refuză p", unde „refuză" reprezintă a patra modalitate opinabilă.

Am identificat, în cele arătate, patru modalităţi ale opinabilului: sînt convins (c), consider (i), mi se pare (a), refuz (r). În limbajul natural în care se desfăşoară dialogul, din tactici de acţiune persuasivă, din politeţe, din prudenţă onestă, adeseori subiecţii folosesc îndeosebi modalitatea „consider că..." atît pentru convingere, cît şi pentru părerea indecisă. Analiza noastră are în vedere corespondenţa *reală* între exprimarea individului şi opinabilul instituit în forul său intim. Plecînd de la premisa că subiecţii au acoperire prin argumente pentru modalităţile opiniei alese ca alternativă, nu putem trece cu vederea rolul psiho-logic jucat de aceste modalităţi în dialogul interpersonal; ele permit autorilor să constate de la început puterea poziţiei deţinute, să reţină nivelul conştiinţei de adevăr al celuilalt pentru a-şi orienta argumentarea. Operaţiile logice de analiză, comparaţie peirastică, evaluare ca şi raţionamentul practic argumentativ şi negaţia îndeplinesc şi funcţii psihologice; fără a încălca principiile gîndirii logice, dialoganţii îşi organizează sistemul argumentativ în raport de intenţiile lor, precum şi ţinînd seama de mintea şi inima celuilalt, cum spunea Pascal.

Surprinderea *sensului* opiniei individuale este condiţionată de situaţia concretă în care are loc, situaţie definită de intersecţia cadrului social cu timpul şi rolul social al participantului.

Modalităţile opinabilului nu pot fi cercetate decît dacă avem în vedere în enunţul opiniei un *subiect determinat*. Într-adevăr, „Sînt convins că Ion ştie", prin analogie cu modalităţile aletice, are contradictorie pe „Nu sînt convins că Ion ştie", dar „A este convins că Ion ştie" nu este în raport de contradicţie cu „B nu este convins că Ion ştie", deoarece conştiinţa de adevăr a fiecăruia se poate justifica nu în mod obligatoriu prin argumente opuse, ci prin altele.

Fiind concrete, ataşate la subiecţi determinaţi, în situaţii dialogale precise, modalităţile opinabilului solicită o tratare din perspectiva pragmaticii logice; căci funcţiunea principală a opiniei este să comunice ceva cuiva, să informeze atitudinal, să convingă, acolo unde e posibil; ea afirmă pe autor, provoacă adeziunea, prin aceasta conduce la acţiune socială. De aceea, elaborarea unei teorii pragmatice a modalităţilor opinabilului ar avea consecinţe pozitive în toate domeniile activităţii de propagandă.

ÎNTREBARE, CUNOAŞTERE, EXISTENŢĂ

DE

COSTIN BRATU

I. Întrebarea şi răspunsul alcătuiesc unul dintre cuplurile fundamentale de categorii lingvistice care reflectă, în şi prin limbaj, dialectica lucrurilor. Întrebările vor avea întotdeauna un caracter absolut: pe de o parte în sensul că prin întrebări se va satisface întotdeauna în mod absolut una dintre nevoile structurale ale individului uman, pe de altă

parte în sensul că sfera de referință a întrebărilor este, potențial, nelimitată, atotcuprinzătoare. Întrebarea se poate referi la ,,domenii'' absolute, dincolo de care nu se mai află nimic, nimic controlabil nici în ordinea practică, pozitivă a lucrurilor, nici în ordinea lor spirituală. *Referirea la* este un apanaj exclusiv al individului uman prin care se face trecerea de la subiect la obiect, inclusiv în situațiile în care obiectul este propria subiectivitate a subiectului.

Întrebări ca acestea: ce este viața? ce este existența? ce este spiritul? care este raportul exact dintre materie și spirit? pînă unde poate evolua omul? ce este Universul? ce este infinitul? sînt întrebări ,,esențiale'', alături de multe altele, reale sau posibile și au un caracter absolut, conferit de domeniul de referință. Dar același domeniu de referință *refuză răspunsului* caracterul absolut, iar răspunsul non-absolut refuză omului ceea ce se cheamă esență. Răspunsurile pot oferi ,,esențe parțiale'' și ,,esențe relative'', adecvate unui domeniu de referință anume și unui domeniu de activitate anume care își propune ca, printr-un sistem propriu de convenții, să stabilească calea cea mai eficientă de a atinge un scop. Punctul de plecare al respectivului sistem de convenții este întrebarea. Oricît de multe esențe parțiale am cîștiga prin cunoaștere, rezultatul ar fi un lanț de esențe, dar nu ESENȚA.

Mulțimea întrebărilor și natura lor diferită, trecute prin filtrul nevoii de echilibru și ordine a omului au impus gruparea lor în ,,sfere semantice''. Prin rafinarea acestora s-au născut domeniile de activitate, concomitent cu diversificarea și gruparea mijloacelor de investigație. Natura întrebării a condus la crearea domeniului, domeniul a impus natura uneltelor. (,,Arta'' a devenit artă doar din momentul în care oamenii își diversificaseră suficient de mult preocupările pentru ca un gen de activitate să poată fi numit *artă*, un altul *știință*, un al treilea *filozofie* etc.).

Întrebarea este expresia inițială a unui act de cunoaștere. În general, întrebarea depășește limitele stricte ale actului de comunicare. Întrebarea nu transmite informații, ci le solicită. Singura ,,informație'' cuprinsă în întrebare poate să fie circumscrierea domeniului de referință al întrebării însăși, necesară pentru eficiența răspunsului. Ca act de limbaj, orice întrebare este o atitudine particulară față de necunoscut, funcționînd în și prin comunicare. Cunoașterea ca activitate spirituală este posibilă exclusiv prin existența limbajului. Actul de cunoaștere, atunci cînd nu se suprapune actului de comunicare, depășește doar ,,cantitativ'' actul de comunicare, esența lor calitativă rămînînd aceeași — limbajul însuși.

Fiind un mijloc lingvistic de solicitare, întrebarea ia contact cu domeniul de referință *prin răspuns*. Întrebarea este mijlocul de investigație. Răspunsul aparține necunoscutului însuși, este o componentă potențială a acestuia și poate fi actualizată ca reacție la stimul. Procesul de actualizare este inițiat de individul care solicită. Acest lucru nu ar fi posibil fără limbaj. Chiar și răspunsurile oferite sau descoperite care nu au o expresie lingvistică aparentă (sau a căror aparență nu interesează) se traduc prin limbaj; altfel ar fi ineficiente sau pur și simplu n-ar fi răspunsuri. (O descoperire a uneia dintre științele pozitive este un răspuns, care se traduce lingvistic, al unei investigații ea însăși tradusă lingvistic — prin întrebare). Nu există descoperiri — răspunsuri întîmplătoare; pot exista cel mult răspunsuri a căror relație cu întrebarea să fie atît de îndepărtată încît relația să-și piardă aparența sau să nu mai conteze.

Răspunsurile prin gesturi sau mimică (așa-numitele mijloace paralingvistice) nu au valabilitate în sine, ci numai în măsura în care tipul de comunicare paralingvistică se traduce în limbaj lingvistic, prin mijloace lingvistice. Gestul sau mimica reprezintă un cod anexă care poate nuanța, completa, uneori substitui comunicarea lingvistică, sau care poate s-o facă mai expresivă, dar care trebuie interpretat, tradus, decodat — prin mijloace de cod lingvistic.

Nu există oameni care să gîndească și să (se) întrebe în ,,imagini'', în ,,forme'' etc. Un tablou este o imagine prin care pictorul *vorbește*; tabloul însuși se transmite privitorului nu ca imagine pur și simplu, ci ca imagine ,,tradusă'' de privitor prin limbaj, interpretată de acesta prin limbaj. Imaginea este un mijloc derivat care capătă doar aparent — prin convenție — statut de mijloc unic, primordial de comunicare. Culorile, liniile, spațiile nu înlocuiesc cuvintele, ci doar le plasticizează, le fac *altfel* sugestive decît prin emisiune orală sau scrisă. Comunicarea artistică nu are decît o relativă independență față de limbajul lingvistic; este o comunicare *derivată* și *complementară* a comunicării lingvistice.

II. Nu ne propunem să schițăm o tipologie a întrebărilor pe criterii lingvistice [1]. Dar,

[1] Se pare că lucrurile au fost definitiv lămurite, în acest sens, de O. Jespersen, în *The Philosophy of Grammar*, London, 1968. Tot ce a urmat după Jespersen au fost încercări de rafinare a tipologiei propuse de acesta. Chiar și atunci cînd problema a fost privită din alte unghiuri de vedere, rezultatele nu s-au putut depărta prea mult de concluziile autorului suedez. Sumara tipologie oferită de ultima ediție a *Gramaticii limbii române* se bazează, de asemenea, pe opiniile lui Jespersen.

indiferent ce aspect al problemei ne-ar interesa, o clasificare este necesară, în primul rînd pentru a putea conta și pe o ordine formală a materialului. După părerea noastră, primul criteriu care trebuie luat în considerație este *intenția de comunicare* a vorbitorului. Vom completa acest criteriu cu două criterii derivate: 1. poziția perechii întrebare-răspuns față de domeniul de referință și 2. mijloacele de legătură dintre întrebare și răspuns [2]. Pe baza acestor criterii, vom propune trei clase de întrebări, așa cum se prezintă ele în tabloul ce urmează:

I. Întrebări care așteaptă răspuns
1. *Întrebări esențiale* : contează pe *posibilitatea* răspunsului (și pe existența domeniului de referință) ; vorbitorul acceptă lipsa de promptitudine a răspunsului.
2. *Întrebări pragmatice* : realizarea actului de comunicare este condiționată de relația *nemediată* întrebare-răspuns, de *promptitudinea* răspunsului.

II. Întrebări care nu așteaptă răspuns
1. *Întrebări retorice* : vorbitorul nu așteaptă un răspuns în relație de consecutivitate cu întrebarea ; răspunsul există, dar vorbitorul îl cunoaște înainte de momentul comunicării. Relația întrebare-răspuns se reduce la formularea întrebării, care include, însă, informația pe care „ar fi trebuit" s-o poarte răspunsul.
2. *Întrebări afective* : vorbitorul este interesat de răspuns în momentul comunicării, dar răspunsul nu este posibil (în acest moment).

III. False întrebări : Vorbitorul maschează intenția reală de comunicare printr-o formă interogativă.

În cele ce urmează ne vom ocupa de reprezentantele primei clase de întrebări :

1. Întrebarea de tip *esențial* deschide calea spre necunoscut, dar relația dintre ea și răspunsul dorit este mediată de „mijloacele propriu-zise". Gradul de autenticitate și de valabilitate al „răspunsului" depinde direct nu de claritatea, autenticitatea și legitimitatea întrebării, ci de posibilitatea ca întrebarea „să se manifeste" printr-o „activitate" corespunzătoare, care să folosească mijloace adecvate. Biologia și toate celelalte științe înrudite sau complementare care încearcă să dezlege misterul *vieții* reprezintă un sistem de convenții perfecționat de inteligența umană și încă perfectibil, care recunoaște autenticitatea și legitimitatea *întrebării* („Ce este viața?") și prin care „se pregătește" acesteia răspunsul pereche.

Întrebarea de tip esențial poate apărea în orice situație de comunicare, inclusiv în situații caracteristice întrebării pragmatice. Dar dacă nici un dialog și nici un monolog, oral sau scris, nu împiedică ocurența întrebării esențiale, relația *mediată* dintre aceasta și răspunsul solicitat o fac să fie reprezentativă pentru actul de *cunoaștere*, prin actul de comunicare.

În principiu, întrebarea esențială nu se înscrie într-un act de comunicare obișnuit, cu ambii parteneri prezenți. Intenția de comunicare a vorbitorului ține seamă de distanța dintre întrebare și răspuns, considerînd răspunsul ca necesar dar nu obligatoriu, considerînd, de asemenea, normală lipsa de promptitudine a răspunsului. Logica intenției de comunicare și a întrebării însăși este asigurată de conștiința *posibilității* răspunsului, precum și de conștiința existenței domeniului de referință.

2. Relația dintre întrebarea de tip *pragmatic* și răspunsul corespunzător este *nemediată*. Întrebarea este, în același timp, *stimul* față de necunoscut și *unicul mijloc* prin care necunoscutul devine cunoscut. Ea reprezintă, în același timp, *drumul însuși* de la intenția de solicitare la răspuns. Restrîngînd sensul observației lui H. Wald privind raportul dintre limbaj și rațiune[3], vom spune că întrebarea lingvistică nu este doar un veșmînt al intenției de interogație, ci însuși trupul ei. Relația

[2] O. Jespersen are în vedere *intenția* vorbitorilor pentru explicarea tipurilor de interogații stabilite de el (vezi *op. cit.*, p. 303). Dar, la Jespersen, definirea întrebării se face, din cîte am înțeles, prin *natura răspunsului*. Este o recunoaștere implicită a relației obligatorii de pereche întrebare-răspuns, dar acest lucru nu rezolvă suficient sensul real al întrebării. Nici chiar în acest caz de reciprocitate obligatorie un termen nu trebuie definit prin natura celuilalt. Făcînd acest lucru vom fi obligați să definim *intenția* vorbitorului prin *reacția* ascultătorului. Sigur că actul de comunicare nu s-ar putea realiza dacă intenția n-ar sconta un rezultat, dacă *stimulul* n-ar declanșa o *reacție*, dar *individualitatea* vorbitorului este marcată tocmai de faptul că acesta *solicită* prin interogație, în funcție de o nevoie precisă, de faptul că același vorbitor *declanșează* actul de comunicare, în fine de faptul că, în principiu, reacția ascultătorului *se întoarce către vorbitor* cu o încărcătură de sens satisfăcătoare.

[3] „... limbajul nu este doar un veșmînt al rațiunii, ci însuși trupul ei..." (Henri Wald, *Reabilitări filozofice*, în „Revista de filozofie", nr. 11/1971, p. 1463).

întrebare pragmatică-răspuns are ponderea cea mai mare în comunicarea prin dialog; ea poate fi interpretată ca schemă minimală a dialogului.

Întrebarea de tip pragmatic inițiază un act de cunoaștere, dar acesta se suprapune actului de comunicare, atît în ceea ce privește dimensiunile, contextul și domeniul de referință, cît și în ceea ce privește ,,finalitatea'' procesului. Întrebarea de acest tip este efectul în limbaj al nevoii de adaptare la mediu, sau, mai degrabă, al nevoii de ,,utilizare'' a mediului uman imediat înconjurător. Prin întrebarea pragmatică individul acționează direct asupra mediului social și indirect asupra mediului natural, prin intermediul celui social. Întrebarea pragmatică este convenția minimă prin care individul se exprimă pe el însuși, solicitînd o minimă necesitate de folosință exclusivă.

În principiu, răspunsul pereche al întrebării pragmatice satisface întrebarea. Conformitatea dintre reacție și stimul, dintre cauză și efect, dintre posibilitate și realitate este prelungirea în limbaj a echilibrului dintre individ și mediu, dintre un vorbitor ca individ aparte și un alt vorbitor ca reprezentant al mediului social din care individul însuși face parte. Limbajul, însă, a fixat, în și prin sistemul său de convenții, nu numai echilibrul de principiu manifestat prin conformitatea întrebare-răspuns, dar și situațiile reale în care relația întrebare-răspuns este o relație *paradoxală*. În unele cazuri, paradoxul este constructiv, servind cunoașterii, descoperirii necunoscutului. (Paradoxul dintre posibilitatea conformității și neconformitatea de fapt poate fi ,,dublat'' de o interpretare subiectivă a întrebării reale sau a răspunsului posibil, *interpretare care substituie valoarea gnoseologică* a răspunsului posibil, adăugînd acesteia un adevăr neașteptat, nesolicitat în mod direct prin întrebare, dar contribuind la cunoașterea mai exactă a situației necunoscute care a făcut posibilă întrebarea). Alteori, absența conformității și a echilibrului dintre cei doi termeni împiedică cunoașterea, întîrziind aflarea necunoscutului sau interzicînd-o pur și simplu. Din această categorie fac parte situațiile pe care etica le numește minciună, perfidie, fățărnicie, impostură. Asemenea situații împiedică nu numai asupra cunoașterii, dar și asupra relațiilor directe, de natură morală sau afectivă, dintre partenerii actului de comunicare. Efectele negative ale acestui paradox se pot extinde la relații sociale mai largi, în care parteneri ai comunicării și ai cunoașterii nu sînt doar cei ,,obligatorii'', ci grupuri sociale, mai restrînse sau mai numeroase, cu pondere mai mică sau mai mare vizavi de domeniul de referință în cauză. Această din urmă situație este în aceeași măsură riscantă și dăunătoare, cel puțin din punct de vedere etic, ca și interzicerea întrebării sub pretextul că există răspunsuri definitive din care individul uman poate ,,consuma'' în vederea dobîndirii sau a menținerii echilibrului. Cu excepția întrebărilor retorice, în toate celelalte cazuri numai conformitatea și echilibrul real dintre întrebare și răspuns poate asigura echilibrul dintre un individ (vorbitor) și partenerul său. Așa cum am văzut, răspunsul poate exista sub formă de posibilitate; pentru ca relația să aibă, însă, existență reală și eficientă este obligatoriu ca *întrebarea* să depășească stadiul de intenție individuală, devenind *realitate*, *adresată* și *receptată* ca atare. Întrebarea este una din căile fundamentale de ieșire a individului către necunoscut, inclusiv către ,,necunoscutul'' social, sau în primul rînd către acesta. Pentru ca ,,ieșirea'' să fie eficientă, individul trebuie să se manifeste și să fie admis ca *individualitate originală*. Dacă sursa primară a originalității este însăși natura umană, forma ei de existență imediată este întrebarea, ca mijloc individual de acțiune asupra necunoscutului, avînd ca țel descifrarea acestuia prin răspunsuri. Împrejurările care contestă oportunitatea întrebării sau o mascheză printr-o aglomerare de răspunsuri considerate suficiente impietează asupra sursei originalității, adică asupra naturii umane. Nu există răspunsuri suficiente, cu atît mai puțin definitive. Dacă întrebarea poate supraviețui fără răspunsul pereche, răspunsul nu se poate justifica fără existența întrebării. Primordialitatea întrebării ca activitate spirituală este demonstrată, între altele, de faptul că dialogul — formă esențială de comunicare — admite ca logică situația în care vorbitorul întreabă iar partenerul nu răspunde (eventual transformîndu-se într-o altă formă de comunicare, la *fel de logică — monologul*), dar *refuză*, pentru absurditatea ei, situația în care un partener nu întreabă iar celălalt răspunde. Răspunsul poate fi interpretat, la un moment dat, ca întrebare, presupunînd un ,,al doilea'' răspuns — așa cum efectul poate deveni, în anumite împrejurări, cauză — dar numai după ce el însuși va fi avut o cauză inițială — întrebarea.

Prin întrebarea *esențială* individul uman poate acționa în mod direct asupra mediului natural și asupra celui social. Născută în și prin comunicare, întrebarea esențială este mijlocul lingvistic prin care individul uman se întoarce spre sine însuși, prin autoadresare, rezolvînd relația dintre el însuși și necunoscut printr-o atitudine de investigație, chiar dacă investigația ca fapt concret nu se efectuează. Întrebarea *pragmatică* este făcută pentru adresare. Ea are nevoie de un partener de la care se așteaptă un răspuns. Întrebarea pragmatică inițiază relația dintre cel puțin doi indivizi față de aceeași realitate, necunoscută pentru unul, cunoscută (sau presupusă a fi cunoscută) pentru celălalt.

IMPLICAŢIA SILOGISTICĂ

DE

SORIN VIERU

Judecata universală de forma „Toţi A sînt B" a fost tradusă în limbajul logicii predicatelor prin $(\forall x)\ (Ax \supset Bx)$, adică sub forma aşa-numitei „implicaţii formale". Această identificare a relaţiei termenilor dintr-o judecată universal-afirmativă cu un anumit gen de implicaţie nu este de acceptat, întrucît nu conduce la scufundarea satisfăcătoare a silogisticii asertorice a lui Aristotel în logica de ordinul unu a lui Frege şi Russell. Găsirea acelui gen de implicaţie care ar corespunde „implicaţiei silogistice" (sau „implicaţiei aristotelice", cum am mai putea s-o numim) rămîne un test crucial pentru elucidarea structurii formale a silogisticii.

Ce se întîmplă dacă identificăm AaB cu $(\forall x)\ (Ax \supset Bx)$? În acest caz, AiB — adică „Unii A sînt B" — ar urma să se transcrie prin formula $(\exists x)\ (Ax\ \&\ Bx)$; dar atunci, formulei AiA, care exprimă legea silogisticii aristotelice „Unii A sînt A", îi va corespunde formula $(\exists x)\ (Ax\ \&\ Ax)$ sau, ceea ce este tot una, $(\exists x)Ax$, care nu este însă logic-validă.

Dacă considerăm acum un calcul logic şi o implicaţie „$\rightarrow$" din acel calcul, identificînd AaB cu $A \rightarrow B$ (A şi B fiind interpretate ca variabile propoziţionale), ne ciocnim de dificultatea de mai sus în forma cea mai generală: legea „Unii A sînt A" va trebui să fie redată prin $-(A \rightarrow -A)$; aici „$-$" este semnul negaţiei. Legea aristotelică de subalternare „Dacă AaB, atunci AiB" $(AaB \supset AiB)$ va fi redată prin $(A \rightarrow B) \supset -(A \rightarrow -B)$; aici, $\supset$ este semnul implicaţiei materiale iar „$\rightarrow$" este înţeles ca semnul presupusei „implicaţii silogistice". Este uşor de văzut că într-un şir de calcule logice dintre cele mai cunoscute formula avînd structura $(A \rightarrow B) \supset -(A \rightarrow -B)$ nu exprimă o lege logică a implicaţiei; la fel de puţin şi formula $-(A \rightarrow -A)$. Astfel, dacă identificăm implicaţia $A \rightarrow B$ cu implicaţia materială $A \supset B$ sau cu implicaţia necesară $\Box(A \supset B)$, formulele din calculul propoziţional sau din diferitele sisteme modale nu sînt valide, şi deci implicaţia silogistică nu poate avea exact proprietăţile formale ale genurilor de implicaţie amintite.

De bună seamă, s-ar putea răspunde că implicaţia silogistică trebuie luată ca atare şi înfăţişată în cadrul unui calcul cu totul nou în care se asumă axiomatic legea logică $(A \rightarrow B) \supset \supset -(A \rightarrow -B)$. Recent, A. A. Ivin a adoptat această poziţie [1]. Însuşindu-şi o sugestie mai veche a lui P. F. Strawson [2], A. A. Ivin propune un „calcul al consecinţei logice" în care se adoptă ca legi:

1. toate tautologiile logicii propoziţiilor
2. $((A \rightarrow B)\ \&\ (B \rightarrow C)) \supset (A \rightarrow C)$.
3. $((A \rightarrow B)\ \&\ A) \supset B$,
4. $(A \rightarrow B) \supset (-B \rightarrow -A)$
5. $(A \rightarrow B) \supset -(A \rightarrow -B)$
6. $A \rightarrow --A$.
7. $--A \rightarrow A$.

Ca reguli de inferenţă, în calculul consecinţei logice avem:

— o regulă de substituţie pentru variabilele propoziţionale

— *modus ponens* pentru implicaţia materială

— o regulă de extensionalitate.

Rev. filoz., **XXV**, *5*, p. 553—600, Bucureşti, 1978.

Printre definițiile introduse în acest calcul, se numără una care echivalează AaB cu $(A \to B)$.

În continuare, A. A. Ivin arată că fiecărei legi a silogisticii asertorice îi corespunde o lege a calculului consecinței logice.

Propunerea lui Strawson-Ivin nu este întrutotul convingătoare, dat fiind că formula 4 de mai sus, privită ca lege a consecinței logice, suscită dubii. Din 4 derivă, prin substituție, $(A \to A) \supset - (A \to - A)$ și, întrucît $A \to A$ este o lege în calculul logic de mai sus, urmează că $-(A \to - A)$. Să fie însă întotdeauna adevărat că dintr-o propoziție A nu se deduce $-A$? Cum se știe, în matematică se face uz de raționamente prin „reducere la absurd" care dintr-o propoziție (falsă sau imposibilă) deduc ca o consecință logică contrariul ei. De aceea, ca lege a consecinței logice, nu putem accepta decît relații mai slabe decît 4, de exemplu: $A \supset -(A \to - A)$, sau chiar $\Box A \supset - (A \to - A)$. Dar atunci înseamnă că implicația „$\to$" din calculul de mai sus nu și-a găsit o interpretare aflată în conexiune cu genuri de implicație bine cunoscute. Problema dacă implicația silogistică poate fi redată prin intermediul unor conective logice de tipul implicațiilor cunoscute din logica predicatelor sau logicile modale nu a fost încă rezolvată în calculul lui Strawson-Ivin. În afară de aceasta, independent de studiul implicației silogistice, ar fi interesant de aflat dacă însăși implicația „$\to$" din calculul sus-menționat (calcul a cărui necontradicție este evidentă) poate fi definită (sau redusă) pe baza unor alte tipuri de implicație.

Nu este lipsit de interes, așadar, să arătăm că problema își găsește rezolvarea, forma „Orice A este B" putînd fi redată ca implicație pentru care putem găsi o conexiune cu multe sorturi cunoscute de implicație. Rezultatul decurge dintr-o metateoremă stabilită de St. Jaskowski [3]; logicianul polonez a demonstrat că silogistica aristotelică poate fi scufundată în calculul predicatelor. În mod independent, A. Menne [4] a găsit o traducere echivalentă a silogisticii în limbajul calculului claselor. Autorul articolului de față nu cunoștea aceste rezultate în 1971, atunci cînd a dat o altă demonstrație a scufundării silogisticii în calculul predicatelor ([5], [6]; a se vedea și [7]).

Să vedem acum care este soluția generală a problemei implicației silogistice.

Ca prim pas, vom asuma o *relație de echivalență* definită într-un anumit calcul logic, în care, prin ipoteză, silogistica aristotelică ar fi traductibilă. Fie A, B, C... variabile de un anumit sort (pentru propoziții sau predicate). Folosim „$AeqB$" ca prescurtare a formulei care exprimă această relație de echivalență între A și B.

Prin ipoteză, relația eq urmează să satisfacă următoarele condiții;

(I) $AeqA$

(II) $(AeqB) \supset (BeqA)$

(III) $((AeqB) \,\&\, (BeqC)) \supset (AeqC)$

(IV) $Aeq - -A$

(V) $(AeqB) \supset (-Aeq - B)$.

Semnele „$-$", „$\supset$" și „&" sînt înțelese ca stînd pentru conectivele uzuale din logica propozițiilor, adică pentru negație, respectiv implicație materială și conjuncție.

După cum am mai spus, „$\to$" ar urma să desemneze o implicație care intervine înăuntrul unui calcul logic în care silogistica aristotelică poate fi scufundată. Vom postula că acest gen de implicație satisface următoarele condiții:

(VI) $((A \to B) \,\&\, (B \to C)) \supset (A \to C)$

(VII) $A \to - - A$

(VIII) $- - A \to A$

(IX) $(A \to B) \supset (- B \to - A)$

(X) Din αA și $(A \to B)$ se poate infera αB, unde sau „α" este un operator monadic care satisface legea $\alpha A \supset - \alpha - A$ și „$A \to B$" este definit ca „$\alpha(A \supset B)$", sau, alternativ, α este un semn vid.

Totodată, vom asuma ipoteza:

(XI) Calculul propozițional este o logică subiacentă a calculului în care apare „$\to$"; în particular, admitem că toate tautologiile sînt formule valide ale acelui calcul, *modus ponens* are loc pentru implicația materială iar înlocuirea formulelor echivalente în sensul logicii propozițiilor este pretutindeni admisă.

*(XII) Dacă $(A \to B)$ este adevărat, nu urmează că $(B \to A)$ este neapărat adevărat.

Principiul de respingere *(XII) oferă o condiție pentru a distinge între o implicație propriu-zisă și o echivalență ; într-adevăr, condițiile (VI) — (XI) sînt satisfăcute și pentru diferite conective ale echivalenței.

Relația *eq* și implicația $\to$ sînt conectate prin următoarea condiție :

(XIII) $((Aeq - A) \,\&\, (Beq - B)) \supset ((A \to B) \supset - (A \to - B))$.

În construcția pe care o propunem, condiția (XIII) înlocuiește condiția anterioară pentru implicație : $-((A \to B) \,\&\, (A \to - B))$, sau condiția echivalentă: $(A \to B) \supset - (A \to - B)$. Observăm că această condiție (XIII) este mult mai slabă decît consecventul ei, adică legea 5 din calculul lui A. A. Ivin. Dacă pentru ultima era dificil să găsim interpretări, va fi mult mai ușor să găsim sorturi de relații de echivalență și sorturi de implicații pentru care condiția (XIII) să fie satisfăcută, simultan cu (I) — (XII).

Să ne întoarcem acum la silogistica aristotelică. Considerăm un sistem extins de silogistică asertorică cu termeni negativi. Vom lua ca functor primitiv al silogisticii universal-afirmativul „*a*" și definim ceilalți functori silogistici :

$$AeB =_{df} Aa - B$$

$$AiB =_{df} - (AeB)$$

$$AoB =_{df} - (AaB)$$

Dacă interpretăm $A \to B$ ca AaB („Orice A este B"), atunci condițiile (VI) — (IX) se transformă într-un sistem axiomatic pentru silogistica asertorică ; regulile de inferență sînt *modus ponens*, înlocuirea termenilor echivalenți (spunem aici că A și B sînt termeni echivalenți dacă AaB și BaA au loc în același timp) și substituția de variabile sau negații de variabile pentru termeni în locul variabilelor de termeni.

Vrem să găsim însă o interpretare a implicației silogistice care să satisfacă totodată condițiile (XII) și (XIII). În acest scop definim :

(XIV) $A \Rightarrow B =_{df} (AeqB) \,\&\, (A \to B)$.

Este ușor de stabilit că $A \Rightarrow B$ este prin ea însăși o interpretare adecvată pentru (VI)—(XIII). Cu alte cuvinte, dacă am reușit să găsim un calcul logic, o relație de echivalență exprimată de o formulă a calculului și o implicație „$\to$" astfel încît ele să satisfacă (I)—(XIII) și dacă, totodată, definim „$A \to B$" ca mai sus, atunci condițiile (VI)′ — (XIII)′ vor fi satisfăcute de „$\Rightarrow$", unde (VI)′ — (XIII)′ se obțin înlocuind peste tot în (VI)—(XIII) pe „$\to$" prin „$\Rightarrow$".

Acuma vom întreprinde pasul final. Vom interpreta implicația silogistică prin „$\Rightarrow$", identificînd deci AaB cu $A \Rightarrow B$, adică cu $(AeqB) \,\&\, (A \to B)$.

Mai precis, adoptăm următoarele definiții :

$$AaB =_{df} (A \Rightarrow B)$$

$$AeB =_{df} (A \Rightarrow - B)$$

$$AiB =_{df} - (A \Rightarrow - B)$$

$$AoB =_{df} - (A \Rightarrow B).$$

Riguros vorbind, cele patru clauze de mai sus nu constituie definiții propriu-zise. Noi am căutat o interpretare pentru AaB, etc. în alte calcule logice, astfel încît AaB („Orice A este B") să fie „A implică B", iar „A implică B" l-am înțeles ca în sensul lui „$A \Rightarrow B$". De aceea ar fi mai potrivită următoarea terminologie. Fiecărei formule X a silogisticii aristotelice îi corelăm o formulă $(X)^J$ dintr-un calcul logic nespecificat astfel încît

dacă X este AaB, atunci X^J este $(A \Rightarrow B)$

dacă X este AeB, atunci X^J este $(A \Rightarrow - B)$

dacă X este $-Y$, atunci X^J este $-(Y^J)$

dacă X este $(Y \alpha Z)$, unde α este un conectiv binar al logicii propozițiilor, atunci X^J este $(Y^J \alpha Z^J)$.

Avem, cu alte cuvinte, un homomorfism al formulelor silogisticii în formule ale unui alt calcul logic.

Modul în care am înțeles mai sus implicația silogistică este justificată parțial prin aserțiunea :

(i) *Dacă X este o teză a silogisticii asertorice, atunci X^J este o teză a calculului logic corespunzător, în ipoteza că se poate defini o relație eq și o implicație „→" astfel încît condițiile (I) — (XIV) să fie satisfăcute.*

Aserțiunea poate fi demonstrată imediat, prin inspectarea axiomelor și regulilor de inferență din sistemul formal a silogisticii. Putem lua, de exemplu, formalizarea silogisticii aristotelice introdusă de J. Lukasiewicz [8]. Dacă X este una din axiomele :

AaA

AiA

$(AaB \,\&\, BaC) \supset AaC$

$(BaC \,\&\, BiA) \supset AiC,$

atunci X^J este valid în calculul logic respectiv. În particular, AiA este validată întrucît, prin ipoteză, condiția (XIII) este formulă validă a calculului logic.

Să luăm un exemplu. Considerăm calculul propozițional obișnuit ; alegînd ca relație *eq* relația de echivalență materială și interpretînd → ca implicație materială, obținem o traducere a silogisticii aristotelice în calculul propozițional astfel încît (i) să fie satisfăcută. Condiția (XIII) este la rîndul ei validată întrucît, în interpretarea de mai sus, ea trece într-o implicație materială al cărei antecedent este întotdeauna fals.

Pentru alte calcule logice care conțin logica propozițiilor ca logică subiacentă, aserțiunea (i) poate fi suplimentată printr-o aserțiune mai tare.

Să luăm mai întîi un caz cu valoare de paradigmă. Înăuntrul calculului predicatelor definim $A \; eq \; B$ ca

$$(\exists x Ax \;\&\; \exists x - Ax \;\&\; \exists x Bx \;\&\; \exists x - Bx) \vee (\forall x Ax \;\&\; \forall x Bx) \vee (\forall x - Ax \;\&\; \forall x - Bx).$$

În continuare, definim $A \rightarrow B$ ca $\forall x(Ax \supset Bx)$. Acum intră în joc rezultatul lui Jaskowski : silogistica aristotelică poate fi scufundată în calculul predicatelor astfel încît X este o teză a silogisticii *dacă și numai dacă* X^J este o teză a logicii predicatelor.

Deosebirea dintre traducerea (sau „scufundarea") silogisticii în calculul propozițiilor și aceea în calculul predicatelor este legată de modurile în care a fost definită relația *eq*. În primul caz, condiția (XIII) este satisfăcută întrucît antecedentul ei este întotdeauna fals. În al doilea caz, am putut găsi o relație de echivalență astfel încît antecedentul lui (XIII) să fie satisfăcut de anumite modele și falsificat de altele, consecventul fiind satisfăcut de toate modelele care satisfac și antecedentul. (Reamintim că „$AeqB$" este abrevierea unei *formule* dintr-un calcul logic, A și B fiind *variabile* ale acelui calcul). Trebuie subliniat că relația *eq* constituie generalizarea *presupoziției existențiale* a termenilor generali : adevărul formei AaB reclamă ca A, B și negațiile lor să fie nevide, sau A și B să fie vizi, sau negațiile lor să fie vide. De aici se poate extrage o *indicație euristică* pentru descoperirea acelei relații adecvate $A \; eq \; B$ dinăuntrul unui calcul logic în care silogistica aristotelică s-ar putea scufunda : încercăm să găsim o relație de echivalență *eq* astfel încît $A \; eq - A$ să fie o formulă nevalidă dar consistentă ; tradusă în limbaj semantic, formula ar spune că mulțimea tuturor valorilor posibile ale lui A și mulțimea tuturor valorilor posibile ale lui B sînt ambele vide, sau sînt ambele totale sau sînt ambele nevide și netotale.

Generalizarea și exprimarea precisă a acestor observații conduc la următoarea aserțiune :

(ii) *Dacă într-un calcul logic putem găsi o relație eq și o implicație→astfel încît (I)—(XIII) să fie satisfăcute iar în același timp antecedentul lui (XIII) să fie o formulă consistentă a calculului, atunci X este o teză a silogisticii aristotelice dacă și numai dacă X^J este o teză a acelui calcul.*

Nu vom da o demonstrație formală pentru aserțiunea (ii). Ne mărginim a observa că dacă un anumit calcul logic satisface ipoteza lui (ii), atunci relația *eq* și implicația →, și deci și⇒ sînt traductibile în mod „neoficial" în limbajul logicii predicatelor. Într-un fel sau altul, putem vorbi despre *clase* de modele (sau de valori) pentru variabile, orice formulă X^J conducînd la o aserțiune despre predicate sau clase. Iar aici, în logica predicatelor sau a claselor, noi stăm pe un teren ferm.

Un exemplu de scufundare a silogisticii într-o clasă largă de calcule ni-l poate oferi cazul logicilor modale. Într-un număr considerabil de calcule, relația A eq B va fi definită ca

$$(\Box A \,\&\, \Box B) \vee (\Box -A \,\&\, \Box -B) \vee (-\Box A \,\&\, -\Box -A \,\&\, -\Box B \,\&\, -\Box -B),$$

în timp ce $A \rightarrow B$ va fi definită, de bună seamă, ca implicație necesară : $\Box(A \supset B)$.

Sperăm că problema implicației silogistice a fost elucidată satisfăcător pe baza considerațiilor expuse, dacă nu din punct de vedere filozofic, măcar sub raport pur formal.

BIBLIOGRAFIE

1. A. A. Ivin, *Teoria kategoriceskih sujdenii i uslovnaia sviaz.* (Teoria judecăților categorice și legătura condițională). În : A. A. Starscenko (ed.), *Logika i metodologhia naucinogo poznaniia*", Moscova, 1974, p. 68—74.
2. P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London—New York, 1952.
3. St. Jaskowski, *O interpretacjach zdan categorycnych Arystotelesa w rachunku zdan*, în „Studia Societatis Scientiarum Torunensis", Torun, vol. II, nr. 3, sectio A, 1950, p. 1—14.
4. A. Menne, *Logik und Existenz. Eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse*, Meisenheim/Glan, 1954.
5. S. Vieru, *The connection of syllogistic with other systems of logic*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales—Série Philosophie et Logique", nr. 2/1971, p. 161—170.
6. S. Vieru, *Silogistica asertorică și logica predicatelor*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1971, p. 879—887.
7. S. Vieru, *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice*. București, Edit. Academiei R.S.R., 1975.
8. J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2nd. edition enlarged. Oxford Press, 1957.

STRUCTURI MATEMATICE ÎN SEMANTICA SILOGISMULUI ASERTORIC

DE

GABRIEL ANDREESCU

1. *Problematica semantică a silogisticii asertorice*

Dezvoltările ultime ale silogisticii s-au realizat pe terenul logicii matematice. „Scufundarea" în cadrul limbajului formal (calculul propozițional, predicativ, logica claselor și logica booleană), „reconstrucția" în cadrul logicii relațiilor, al logicilor „naturale" și al calculului termenilor a dus la sisteme sintactice coerente (exemplificator modelul Menne) și metode decizionale remarcabile (modelul Sommers).

În același timp stadiul analizelor asupra aspectelor de natură semantică a rămas nemulțumitor. Există un număr de probleme pe care le putem numi „clasice" și care nu au primit o rezolvare unanim acceptată : caracterul universal sau existențial al functorilor silogistici, raportul dintre limbajul în termeni de clase și limbajul în termeni de proprietăți, existența unui *petitio principii* în raționamentul silogistic, raportul dintre structurile formale dezvoltate și conținutul semantic al acestora. Cea mai controversată rămîne, desigur, natura universal-existențială a functorilor. Echivalența dintre limbajul claselor și limbajul proprietăților este, cum vom arăta, iluzorie. Considerațiile cu privire la prezența unui *petitio principii* în raționamentul silogistic trebuie de asemenea să sufere o nuanțare.

2. *Cadrul semantic*

Dezvoltarea conceptului de limbaj o vom face în funcție de unitatea și omogenitatea lui informațională. Ca urmare, vom defini limbajul L prin :

$$L = \langle T, \Lambda \rangle \qquad (\alpha)$$

unde T este mulțimea textelor existente la un moment dat în limbajul considerat iar Λ mulțimea bazelor definite pe T reunită cu mulțimea polilor cu valori în T.

(Dată fiind o funcție $f : T \to T^*$ numim cuplul $\langle T, f \rangle$ „baza funcției f", iar cuplul $\langle f, T^* \rangle$ „polul funcției f".)

Invarianții transformărilor corespunzătoare mulțimii devin conceptele fundamentale ale limbajului L. Aici ne interesează următoarele două transformări :

a) Clasa de operații de trecere de la un subtext $T_{ik} \in T_i$ la un semn (set de semne) S_{ik} fără semnificație, „operațiile de desemnificare $\Delta_j : T_{ik} \to S_{ik}$".

b) Clasa de operații de trecere de la un semn (set de semne) S_{ik} aparținînd textului T_i la subtextul T_{ik}; operații pe care le vom denumi prin „semnificarea lui S_{ik}; $\chi_j : S_{ik} \to T_{ik}$".

Evident, limbajul L trebuie să conțină un text de introducere a semnelor fără semnificație directă.

În cadrul silogisticii asertorice textele care intervin sînt raționamente de tipul :

Toți oamenii sînt raționali

Toți logicienii sînt oameni (1)

Toți logicienii sînt raționali.

Trecerea la termeni indeterminați, deci la construcții de genul :

Toți M sînt P

Toți S sînt M (2)

Toți S sînt P

este un rezultat al unei operații de desemnificare :

$$\Delta_j((1)) = (2) \qquad (3)$$

Plecînd de la (2) putem trece din nou la un text în care semnele M, P, S să capete semnificație. Esențialitatea acestor operații constă în faptul că prin desemnificarea unui subtext $T_{ik} \in T_i$ se asigură ulterior clase de semnificație pentru T_i, clase construite prin introducerea tuturor semnificațiilor pentru S_{ik} acceptate de structura textului T_i. Le vom numi clase semantice. Logica este interesată în studiul claselor de clase semantice.

3. *Mulțimi finite*

Există două clase de clase semantice : proprietățile și mulțimile. În logica contemporană echivalența dintre limbajul în termeni de clase și limbajul în termeni de proprietăți este în general acceptată și devine un aspect esențial al semanticii fundate de Carnap. Totuși structurarea termenilor silogisticii ca mulțimi și proprietăți necesită o rafinare. Între silogismele

Toți oamenii sînt ființe raționale,

Unii fizicieni sînt oameni (4)

* * * Unii fizicieni sînt ființe raționale

și : Toți laureații premiului Nobel au fost pacifiști

Unii fizicieni au fost laureați ai premiului Nobel (5)

Unii fizicieni au fost pacifiști.

există o deosebire importantă și această deosebire trebuie modelată în continuare.

3.1. Clase finite

Un prim caz, bine distinct, este cazul interpretării termenilor silogistici ca reprezentînd clase finite. Un silogism de tipul :

Toate dreptele sînt curbe experimentale

Toate curbele experimentale sînt corect obținute (6)

Toate dreptele sînt corect obținute.

îl vom gîndi prin transcripția :

Toate dreptele (1, 2 ... n din acest experiment) sînt curbe experimentale (1, 2 ... n din acest experiment).

Toate curbele experimentale (1, 2 ... n din acest experiment) sînt corect obținute (7)

(respectă 1, 2 ... r condiții de corectitudine)

Toate dreptele (1, 2 ... n din acest experiment) sînt corect obținute (respectă 1, 2 ... r condiții de corectitudine).

Deci mulțimile reprezentate de termenii silogistici sînt aici clase finite formate dintr-un număr oarecare de elemente.

Elementele unei astfel de clase $M = \{M_1, M_2 \dots M_n\}$ posedă un număr de proprietăți $P_1, P_2 \dots P_l$, care sînt caracterele definitorii, notele, pentru noțiunile care intervin (de exemplu notele noțiunii de curbă experimentală). Pe de altă parte, de multe ori în practica epistemică noi nu avem asociat mulțimii M setul de proprietăți $P_1, P_2 \dots P_l$ ci ansamblul de relații R care se poate stabili pe mulțimea M. Proprietățile $P_1, P_2 \dots P_c$ constituie „traducerea", în limbaj predicativ, a unei subclase de relații $\{R_1, R_2 \dots R_l\} \subseteq R$, „traducere" pe care o vom modela prin corespondența :

$$M_\alpha R_k M_\beta \text{ dacă și numai dacă } P_k M_\alpha \wedge P_k M_\beta \tag{8}$$

Relațiile R_k, $k = 1, 2 \dots l$ corespondente proprietăților P_k, $k = 1, 2 \dots l$ sînt relații de echivalență. Într-adevăr :

a) $(P_k M_\alpha \wedge P_k M_\alpha) \rightarrow M_\alpha R_k M_\alpha$

b) $(P_k M_\alpha \wedge P_k M_\beta) \rightarrow (P_k M_\beta \wedge P_k M_\alpha)$

Conform (8) rezultă :

$M_\alpha R_k M_\beta \rightarrow M_\beta R_k M_\alpha$

c) $[(P_k M_\alpha \wedge P_k M_\beta) \wedge (P_k M_\beta \wedge P_k M_\gamma) \rightarrow (P_k M_\alpha \wedge P_k M_\gamma)$

Conform (8) : $(M_\alpha R_k M_\beta \wedge M_\beta R_k M_\alpha) \rightarrow M_\alpha R_k M_\gamma$

Ca urmare, analiza raportului între limbajul în termeni de clase și limbajul în termeni de proprietăți revine la analiza raportului dintre clase și relațiile de echivalență determinabile pe clase.

Care sînt implicațiile semantice ale interpretării termenilor silogistici prin clase finite? În primul rînd, enunțurile universale („toate dreptele sînt curbe experimentale") cît și cele particulare („unele drepte sînt curbe experimentale") sînt concepute „sumativ". Ambele enunțuri sînt în aceeași măsură existențiale, primul deosebindu-se doar prin caracterul lui totalizator. Functorii A și I au, din acest punct de vedere, același statut.

Limbajul, în termeni de clase (finite !) și limbajul în termeni de proprietăți sînt echivalente. Într-adevăr, dată fiind, spre exemplu, mulțimea de curbe experimentale $C = \{c_1, c_2 \dots c_n\}$ putem determina pe ea mulțimea de relații de echivalență corespunzătoare $R = \{R_1, R_2 \dots R_l\}$. Invers, mulțimea $R = \{R_1, R_2 \dots R_l\}$ ne permite reconstrucția mulțimii $C = \{c_1, c_2 \dots c_n\}$.

Prezintă silogismele cu termeni-clase finite *un petitio principii ?*

Corecta evaluare a problemei impune o analiză a raportului structură-informație în cadrul limbajului. Informația conținută într-un text este expresia structurii textului (a invarianților transformărilor la care poate fi supus textul) dar această informație trebuie „preluată", reobținută, în fiecare nou context. Ca urmare, odată enunțurile interpretate sumativ, structural, silogismul corespunzător prezintă un *petitio principii* dar, în același timp, silogismul își păstrează o valoare informațională bine precizată. Pentru diferențiere față de situația banală (lipsa în același timp și a valorii informaționale) putem vorbi de un „*petitio principii* de ordinul 2".

În mare, acest prim model semantic acoperă poziția lui J. S. Mill. Dar filozoful englez a considerat interpretarea sumativă a enunțurilor universale ca general valabilă.

3.2. Mulțimi generative

Termenii unor enunțuri de genul : „Oamenii sînt ființe raționale", „Teoriile științifice sînt coerente", etc., nu pot fi interpretate, în sensul lor larg, curent, ca reprezentînd clase finite. Introducerea claselor infinite rămîne la fel de opacă. Lunga polemică cu privire la raportul universal-existențial decurge mai curînd dintr-o incapacitate a structurilor matematice avute la dispoziție de a modela enunțurile universale decît dintr-o ambiguitate semantică. O astfel de entitate matematică încercăm să introducem în continuare.

3.2.1. Definiții și proprietăți

Definiția 1. (definirea mulțimilor generative $G_R^{\mathcal{M}}$) :
Simbolurile :

$$G_R^{\mathcal{M}} = \{M_1, M_2 \dots M_n, \dots_R\}$$

unde : $\mathcal{M} = \{M_1, M_2 \dots M_n\}$ este o mulțime oarecare

$R = \{R_1, R_2 \dots R_l\}$ este o mulțime de relații de echivalență

cu proprietatea :

$$M_i R_k M_j, \; k = 1, 2 \dots l \quad \text{pentru} \quad \forall M_i, M_j \in \mathcal{M}$$

reprezintă „mulțimi generative",
Vom denumi mulțimea $\mathcal{M} = \{M_1 \dots M_n\}$ „baza mulțimii generative $G_R^{\mathcal{M}}$" iar mulțimea $R = \{R_1 \dots R_l\}$ „generatoarea mulțimii generative $G_R^{\mathcal{M}}$".

Relația 1. (de introducere a R-apartenenței, $\in_R$) :

$$M_\alpha \in_R G_R^{\mathcal{M}} =_{Def} M_\alpha R_k M_\alpha, \; k = 1, 2 \dots l$$

(Se va citi „M_αR-aparține lui $G_R^{\mathcal{M}}$").

Teorema 1. Condiția suficientă pentru ca $M_\alpha \in_R G_R^{\mathcal{M}}$ este să existe M_β astfel încît :

$$M_\alpha R_k M_\beta, \; k = 1, 2, \dots l$$

Demonstrație

$$\vdash \exists M_\beta, M_\alpha R_k M_\beta, k = 1, 2 \dots l$$

R_k sînt relații de echivalență, deci sînt simetrice :

$$M_\alpha R_k M_\beta \to M_\beta R_k M_\alpha, \; k = 1, 2 \dots l$$

și tranzitive :

$$(M_\alpha R_k M_\beta \cdot M_\beta R_k M_\alpha) \to M_\alpha R_k M_\alpha, \; k = 1, 2 \dots l$$

deci $M_\alpha \in_R G_R^{\mathcal{M}}$

Teorema 2. Elementele bazei R-aparțin mulțimii generative :

$$\forall M_i \in \mathcal{M}, \; M_i \in_R G_R^{\mathcal{M}}$$

Demonstrație

Fie $M_i, M_j \in \mathcal{M} \to M_i R_k M_j, k = 1, 2 \dots l$
Deci, conform teoremei 1 $M_i \in_R G_R^{\mathcal{M}}$

Definiția 3. (definiția R-incluziunii, $\subset_R$) :

$$G_{R_i}^{\mathcal{N}} \subset_R G_R^{\mathcal{M}} =_{Def} \forall N_i, \; N_i R_i G_{R_i}^{\mathcal{N}} \to N_i \in_R G_R^{\mathcal{M}}$$

Teorema 3. Condiția necesară și suficientă ca $G_{R_i}^{\mathcal{N}} \subset_R G_R^{\mathcal{M}}$ este ca $R_i \supset R$.
a) Condiția este necesară.

$$\vdash G_{R_i}^{\mathcal{N}} \subset_R G_R^{\mathcal{M}} \to (M_\alpha R_{ik} M_\alpha \to M_\alpha R_k M_\alpha, \forall k)$$

$$\vdash R_i \not\supset R \to \exists \xi \text{ astfel încît } R_{i\xi} \in R_i \text{ și } R_\xi \notin R$$

Fie $k = \xi$. Rezultă : $M_\alpha R_{i\xi} M_\alpha \to \sim M_\alpha R_\xi M_\alpha$, ceea ce contrazice că $\forall k$, $M_\alpha R_{ik} M_\alpha \to M_\alpha R_k M_\alpha$ deci $\sim R_i \not\supset R$

b) Condiția este suficientă.

Fie $R_i = \{R_{ij}\}$, $j = 1, 2 \ldots n$; $R = \{R_k\}$, $k = 1, 2 \ldots m$, $m \leqslant n$

$\vdash R_i \supset R \rightarrow R_k = R_{ik}$, $k = 1 \ldots m$ și fie $\forall M_\alpha$, $M_\alpha \in_{R_i} G^{\mathcal{N}}_{R_i}$

$\rightarrow M_\alpha R_{ik} M_\alpha$ și deci $M_\alpha R_k M_\alpha$, $k = 1, 2 \ldots m \rightarrow (M_\alpha \in_{R_i} G^{\mathcal{N}}_{R_i} \rightarrow M_\alpha \in_R G^{\mathcal{M}}_R) \rightarrow G^{\mathcal{N}}_{R_i} \subset_R G^{\mathcal{M}}_R$

Teorema (3) prezintă un interes deosebit prin faptul că permite trecerea de la modelele clasiale ale silogisticii asertorice în care termenii prezintă clase finite, la modele clasiale în care termenii reprezintă mulțimi generative.

Definiția 4. (definiția R-egalității, $=_R$) :

$$(G^{\mathcal{N}}_{R_i} =_R G^{\mathcal{M}}_R) =_{Def} (G^{\mathcal{N}}_{R_i} \subset_R G^{\mathcal{M}}_R) \cdot (G^{\mathcal{M}}_R \subset_{R_i} G^{\mathcal{N}}_{R_i})$$

Teorema 4. Condiția necesară și suficientă pentru ca să avem $G^{\mathcal{N}}_{R_i} =_R G^{\mathcal{M}}_R$ este ca :

$$R_i = R$$

a) Condiția este necesară.

$$\vdash G^{\mathcal{N}}_{R_i} =_R G^{\mathcal{M}}_R \rightarrow (G^{\mathcal{N}}_{R_i} \subset_R G^{\mathcal{M}}_R) \cdot (G^{\mathcal{M}}_R \subset_{R_i} G^{\mathcal{N}}_{R_i})$$

Conform teoremei (3) rezultă :

$$(R_i \supset R) \cdot (R \supset R_i) \text{ deci } R = R_i$$

b) Condiția este suficientă.

$$\vdash R_i = R \rightarrow (R_i \supset R) \cdot (R \supset R_i)$$

Deci conform teoremei (3) :

$$(G^{\mathcal{N}}_{R_i} \subset_R G^{\mathcal{M}}_R) \cdot (G^{\mathcal{M}}_R \subset_{R_i} G^{\mathcal{N}}_{R_i})$$

deci $G^{\mathcal{N}}_{R_i} = G^{\mathcal{M}}_R$

Definiția 5. (definiția mulțimii R-vide, $\emptyset_R$)

Mulțimea $\emptyset_R$ se numește R-vidă dacă și numai dacă nu există $\mathcal{M} \neq \emptyset$ astfel încît să putem aserta $G^{\mathcal{M}}_R$.

În acest sens trebuie făcută o distincție între o mulțime R-vidă, $\emptyset_R$, și o mulțime cu bază vidă, $G^{\emptyset}_R$.

Definițiile R-reuniunii, $\cup_R$, R-intersecției $\cap_R$ se introduc analog. Dezvoltările interesează însă în primul rînd matematica.

3.2.2. Implicații semantice

a) Un prim rezultat important este posibilitatea interpretării termenilor enunțurilor silogisticii, în anumite cazuri, prin mulțimi R-vide. Introducerea mulțimilor vide în modelele clasiale ale silogisticii era necesară pentru a modela judecăți de genul „Inorogii sînt fioroși", „Toate cercurile pătrate au arie". Așa cum s-a demonstrat însă, acest fapt duce la contradicții dacă acceptăm că mulțimea vidă aparține oricărei mulțimi. Pe de altă parte apartenența mulțimii vide Ø la oricare mulțime $\mathcal{M}$ este o axiomă a teoriei mulțimilor care permite operațiile de reuniune și de intersecție. Odată gîndind mulțimea inorogilor sau mulțimea cercurilor pătrate ca mulțimi R-vide, această dificultate este ocolită.

b) Construcția unei mulțimi generative se poate face exclusiv pe baza unei mulțimi de relații de echivalență R. De exemplu, într-un enunț aparținînd unei lucrări teoretice, nefundată încă experimental, de genul :

„Toate quarkurile sînt încărcate electric". Mulțimea quarkurilor este introdusă printr-o mulțime de relații. Într-un asemenea caz aspectul universal se reduce la aspectul ipotetic al enunțului (de aici și valoarea interpretării ipotetice a enunțurilor universale în logica matematică). O mulțime generativă cu baza vidă nu este în mod obligatoriu R-vidă (dar poate fi R-vidă), în schimb ea nu este existențială.

Pe de altă parte mulțimile generative de genul celor care intervin în enunțul :

„Omul este muritor".

se constituie pornind de la o bază nevidă. Mulțimea „oamenilor", mulțimea „muritorilor" prezintă un caracter universal (acceptă un număr nedefinit de elemente și enunțul se referă la toate aceste elemente) dar au și un caracter existențial (confirmă existența oricărui membru al bazei mulțimii generative). Științele experimentale, clasificările etc. sînt prin excelență cîmpul de acțiune al unor enunțuri care prezintă atît caracter universal cît și existențial.

În concluzie, interpretările date functorului A în silogistica clasică și în logica matematică sînt ambele posibile și nici una obligatorie.

c) În paragraful 3.2.2. am introdus teorema 3 :

$$R_i \supset R \Leftrightarrow G^{\mathcal{N}}_{R_i} \subset RG^{\mathcal{M}}_{R}$$

Limbajul în termeni de proprietăți și limbajul în termeni de mulțimi generative sînt echivalente. Dar mulțimile generative presupun proprietățile. Proprietățile își confirmă astfel primordialitatea, esențialitatea, printr-un model matematic coerent. Semantica clasică apare astfel ca un caz limită.

d) Un silogism cu premise universale și termeni-mulțimi generative nu prezintă un *petitio principii*. Raționamentul silogistic asigură apartenența unui element la o mulțime generativă. Deși predeterminată, apartenența este obținută numai în urma actului silogistic. Valoarea silogismului este, în acest caz, în sensul diferențierii făcute, atît informațională cît și structurală.

MODALITĂȚI ȘI TIPURI DE AXIOMATIZARE

DE

FLORIN DOBRESCU

I. Cunoscută și utilizată încă din antichitate [1] metoda axiomatică se impune tot mai mult ca un instrument indispensabil în științele contemporane — formale sau empirice — folosit atît în scopul construcției teoriilor cît și din rațiuni metateoretice, subliniate în nenumărate rînduri de epistemologi și chiar de către oamenii de știință.

Terenul propice pentru aplicarea acestei metode, pentru constituirea primelor sisteme axiomatice a fost oferit de către matematică și logică. Hilbert dezvoltă această metodă în 1889 în cartea sa despre fundamentele geometriei, afirmînd mai tîrziu că „tot ceea ce poate constitui în genere obiect al gîndirii științifice revine, de îndată ce se află în pragul constituirii teoriei, metodei axiomatice, și prin aceasta revine mijlocit matematicii" [2].

Tabloul oferit de dezvoltarea contemporană a științelor, eforturile considerabile întreprinse în direcția exprimării mai concise și riguroase a rezultatelor cunoașterii în cadrul teoriilor științifice, a explicitării supozițiilor fundamentale logice sau filozofice din știință, adeveresc previziunile făcute de Hilbert în 1917, evidențiind nu numai însemnătatea axiomaticii, dar și rolul important pe care îl joacă matematica.

II. Faptul că axiomatizarea aduce cu sine un spor de sistemicitate în organizarea internă a unor teorii științifice este recunoscut în literatura de specialitate. Acest aspect constituie însă numai unul dintre motivele pentru care această metodă este utilizată în știința contemporană, și tocmai de aceea analiza tipurilor de axiomatici pe care ne-am propus-o, presupune și evidențierea altor rațiuni care determină pe omul de știință sau pe epistemolog să recurgă la un asemenea demers.

Am putea prezenta o succintă expunere de motive care determină utilizarea cu succes a metodei axiomatice în direcții diferite :

1. În *construcția teoriilor științifice*, metoda axiomatică este utilizată în momentul în care se separă din corpul teoriei un grup de enunțuri fundamentale (axiomele), acceptate fără demonstrație.

---

[1] Cel mai cunoscut sistem axiomatic a fost cel al lui Euclid, format din 10 axiome și 465 de teoreme.

[2] David Hilbert, *Gîndirea axiomatică*, în vol. *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 104.

Din acestea, prin reguli de raționare pot fi deduse celelalte enunțuri, teoremele. Sistemul astfel obținut trebuie să îndeplinească condiții de ordin sintactic, dintre care *consistența* sau *noncontradicția* este cea mai importantă, și în funcție de nivelul de dezvoltare al teoriei, de domeniul său, și condiții de ordin semantic.

2. *În studiul relațiilor interteoretice*, se pot obține rezultatele scontate numai după o axiomatizare prealabilă a teoriilor științifice. Abia după aceea se poate analiza izomorfismul, echivalența logică, incluziunea, sau suprapunerea parțială a acestora — din punct de vedere formal — relația de anterioritate sau de presupunere[3] — din punct de vedere semantic — sau relațiile pragmatice ale teoriilor.

În cadrul matematicii s-au obținut rezultate importante în direcția clarificării relațiilor diverselor teorii, creîndu-se ,,un fel de nucleu central mai coerent decît a fost vreodată", prin aportul adus de grupul Bourbaki, care afirmă că ,,esența acestei evoluții a constat într-o sistematizare a relațiilor dintre diversele teorii matematice, și se rezumă într-o tendință cunoscută în general sub numele de *metoda axiomatică*" (subl. n.)[4].

3. În *reconstrucția teoriilor științifice*, metoda axiomatică oferă posibilități largi de structurare a constructelor, în funcție de nevoile științei respective, sau în vederea unor cercetări a fundamentelor și supozițiilor logice sau filozofice. În această direcție se înscriu, spre exemplu, preocupările de interpretare teoretico-filozofică a problemelor fizicii cuantice întreprinse de Mario Bunge — fizician și filozof al științei — în mai multe din lucrările sale. În concepția sa neclaritățile care mai sînt prezente în formularea standard a teoriei cuantice sînt de natură filozofică, vizînd chiar raportul dintre obiect și observator. Disputele ivite din această cauză pot fi înlăturate prin reconstrucția mecanicii cuantice în cadrul oferit de semantică, eliminînd elementele subiectiviste* și reorganizînd logic teoria astfel rămasă, apelînd la metoda axiomatică. Axiomatica propusă de autor oferă o ,,versiune realistă a mecanicii cuantice".

Avînd în vedere faptul că știința contemporană evoluează rapid, și această mișcare ascendentă presupune elaborarea a noi teorii, modificarea celor existente, noi relații interteoretice, putem spune că *reconstrucția teoriilor* constituie aspectul definitoriu în care metoda axiomatică găsește terenul cel mai fertil de aplicare, din rațiuni direct relevante pentru știința propriu-zisă sau din considerente metateoretice, care în final contribuie — indirect — la rezolvarea unor probleme ridicate tot de progresul cunoașterii într-un domeniu sau altul. Întrucît o teorie științifică — formală sau empirică — aflată în pragul reconstrucției sale presupune un grad de maturitate deja atins în ce privește organizarea sa internă și instrumentele folosite — logica și matematica subiacentă — axiomatica va putea releva cu claritate structura internă a teoriei, supozițiile logice și filozofice, cadrul matematic utilizat, precum și relațiile constructelor teoretice cu referenții lor. Acest din urmă aspect constituie, cred, un argument în plus în favoarea celor afirmate mai sus.

III. Desigur nu în toate științele metoda axiomatică a putut fi utilizată la fel, întrucît gradul de dezvoltare al teoriilor științifice este diferit. Acest lucru se poate constata în primul rînd în cazul celor două mari grupuri de științe — formale și factuale **— primele cunoscînd ,,binefacerile" metodei axiomatice încă din a doua jumătate a secolului trecut, ultimele — în special fizica — luînd contact cu această metodă abia în secolul nostru. Totodată trebuie subliniat faptul că modalitatea de utilizare a acestei metode nu este aceeași în cazul celor două clase de teorii științifice — formale și empirice —, dezirabilitatea utilizării unui asemenea demers fiind direct dependentă de necesitatea raportării permanente la referenții factuali în cazul științelor empirice. Să ne oprim asupra acestor din urmă teorii.

O teorie empirică axiomatizată este constituită dintr-o mulțime de aserțiuni care se referă la un obiect dat factual, și orice membru al mulțimii este sau supoziție inițială (axiomă, supoziție subsidiară sau datum) sau o consecință logică a uneia sau mai multor supoziții inițiale. Deși din punct de vedere logic axiomele se cer instituite la baza teoriei, la începutul desfășurării deductive a sistemului, din punct de vedere istoric lucrurile stau altfel. Teoremele, adică propozițiile logic derivate, se nasc înaintea axiomelor. Procesul istoric a fost aproape întotdeauna următorul[5] : 1. stabilirea generalizărilor de nivel inferior (viitoare teoreme) ; 2. generalizarea celor anterioare (adică a teoremelor particulare) ; 3. ,,descoperirea" relațiilor între teoremele cunoscute ;

---

[3] M. Bunge, *The Foundations of Physics*, Springer Verlag, Berlin — Heidelberg — New York, 1967, p. 300.

[4] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în vol. *Logică și filozofie*, p. 540.

* Vezi M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht — Holland/Boston S.U.A., 1974, vol. I, p. 70—75.

** Vezi analiza distincției științe formale—științe factuale în studiul *Semantica teoriilor empirice la M. Bunge*, în ,,Revista de filozofie" nr. 4/1977, p. 468 (autor Florin Dobrescu).

[5] Vezi, M. Bunge, *Scientific Research*, Springer Verlag, New York, 1967, vol. I, p. 399.

4. descoperirea faptului că unele dintre ele ar putea servi ca axiome, sau inventarea premiselor de nivel superior din care corpul existent de cunoştinţe poate fi derivat ; 5. sistematizarea logică a corpului de cunoştinţe — *axiomatizarea*. Una din consecinţele cele mai importante ale acestui fapt o constituie caracterul foarte puţin evident — mult mai puţin evident decît al teoremelor pe care le implică logic — al axiomelor teoriilor factuale contemporane.

Abordînd cele două clase de teorii diferite — formale şi empirice — supuse axiomatizării se poate constata că în orice teorie se poate discerne un grup de axiome sau formule de nivel superior, dar nu orice teorie este pe de-a întregul axiomatizabilă, întrucît nu orice teorie poate să-şi conţină în axiome toate consecinţele. În special teoriile factuale nu sînt complet axiomatizate şi aceasta nu este, după cum se va vedea, nici măcar dezirabil. Raţiunea acestei stări de lucruri constă din aceea că teoriile factuale *trebuie deschise* spre experienţă, şi deci nu se pot dispensa de *propoziţiile singulare* — care nici nu se află printre axiome şi nici nu sînt derivabile logic din acestea, întrucît nu implică logic nimic interesant şi întrucît datele constituie o mulţime deschisă, în continuă transformare — informaţiile perimate fiind înlocuite cu altele noi — şi deci nu pot fi ,,imortalizate'' prin axiome. Dacă ar fi aşa axiomele ar trebui şi ele modificate, aceasta determinînd însă producerea unei alte teorii. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu *supoziţiile auxiliare* care sînt necesare ori de cîte ori este aplicată la un caz particular, întrucît datele şi supoziţiile auxiliare sînt indispensabile în derivarea propoziţiilor singulare care pot fi comparate cu experienţa. Întrucît propoziţiile singulare şi supoziţiile auxiliare nu pot fi înglobate în nucleul axiomatic al teoriei empirice, aceasta nu poate fi complet axiomatizată. ,,Nucleul, inima teoriilor ştiinţifice factuale sînt axiomatizabile, ele fiind *esenţial*, dar neexhaustiv axiomatizabile'', aceasta este concluzia la care ajunge M.Bunge în legătură cu aplicarea axiomaticii ştiinţelor empirice. Argumentele aduse de autor în discuţie sînt luate direct din cîmpul cercetării ştiinţifice concrete :

1. — În cazul unor teorii empirice *parţial axiomatizate* (cu nucleu axiomatizat) este permis să se împrumute premise subsidiare din orice domeniu, atîta timp cît sînt respectate o serie de deziderate semantice (ex. : cel al omogenităţii), aceasta uşurînd în mod considerabil sarcina explicării şi predicţiei.

2. — Utilizarea sistemelor ipotetico-deductive, tot mai pregnant prezente în ştiinţa contemporană — sisteme în care premisele (ipoteze asupra unui domeniu de obiecte) nu se mai justifică direct, independent de concluziile particulare pe care le generează prin inferenţă, ci pe baza verificării adevărului consecinţelor prin confruntarea cu experienţa — permite o mare libertate în introducerea premiselor subsidiare, relevante pentru scopul cercetării, atîta timp cît ele nu sînt complet axiomatizate. ,,Această libertate de invenţie a premiselor auxiliare şi de folosire a datelor empirice se încheie odată cu expunerea unei mulţimi stabile de supoziţii iniţiale pentru a clădi un sistem *complet axiomatizat* (subl. n.), adică un sistem ipotetico-deductiv ale cărui singure ipoteze sînt date iniţial'' [6].

Imposibilitatea axiomatizării complete a teoriilor empirice nu trebuie considerată însă la modul absolut. Aceasta întrucît după părerea unor autori (M. Przelecki, *The Logic of Empirical Theories*, 1969), deşi indecidabile, teoriile empirice reale pot fi prezentate ca sisteme axiomatice. Mai mult chiar, un asemenea demers poate fi chiar relevant pentru anumite domenii de cercetare, cum ar fi cele fundaţionale, dar în cercetarea ştiinţifică propriu-zisă este imposibil să se lucreze cu asemenea sisteme întrucît acestea sînt închise faţă de experienţă. De aceea sînt preferabile în cazul acestui cîmp de cercetare teoriile semi-axiomatizate, adică teorii cu nucleu axiomatizat, care permit introducerea pe parcurs a premiselor subsidiare.

În cazul teoriilor formale nu intră în discuţie obiecţiile privind relaţiile cu referenţii factuali *. Aceste teorii au oferit pînă acum numeroase sisteme axiomatice — intuitive sau formalizate — cum sînt cele elaborate de Frege, Dedekind, Peano, Russell, Hilbert, Lukasiewicz ş.a., constituind totodată un instrument preţios în dezvoltarea celorlalte ştiinţe, cum se va vedea în continuare.

IV. Dintre toate ştiinţele emipirice, fizica este aceea care tinde în mare măsură spre o prezentare axiomatică a teoriilor sale, folosind un bogat limbaj matematic. Pornind de la ,,Principiile'' lui Newton, fizica a urmat o cale ascendentă în ceea ce priveşte prezentarea axiomatică a teoriilor sale, trecînd prin mai multe etape de dezvoltare, oferind deci tot atîtea tipuri de axiomatici. Cu toate că nu este dezirabilă — după cum am văzut mai înainte — pentru scopurile cercetării ştiinţifice efective o axiomatizare completă a unei teorii fizice contemporane nici nu este chiar atît de facilă. Se pare că aceasta a fost una din cauzele pentru care singura axiomati-

---

[6] M. Bunge, *op. cit.*, p. 403.

* Dacă în cazul teoriilor empirice axiomatizate trebuie făcută distincţia între demonstrarea matematică a unui enunţ factual în cadrul sistemului şi verificarea lui empirică, în cazul sistemelor axiomatice formale, această problemă este lipsită de sens.

zare completă a unei teorii fizice, acceptată în general, a fost aceea a lui Caratheodory, și anume axiomatizarea legilor întîia și a doua ale termodinamicii [7]. Alte exemple citate în acest sens în literatura de specialitate sînt axiomatizarea mecanicii clasice a particulei realizată de R. Montague sau cele realizate de Hamel, Simon, Suppes, mecanica corpului rigid prezentată în această manieră de Adams, sau mecanica cuantică axiomatizată de Mackey [8], reconstrucții ale căror standarde de rigoare logică și acceptare intuitivă sînt foarte diferite.

S.C. Kleene [9] consideră că axiomatica are trei etape de dezvoltare : *conținutistă* (sau materială), *formală* (sau existențială) și *formalistă*. Aceste nivele ale aplicării metodei axiomatice sînt relative la teoria supusă axiomatizării. Raportîndu-le la teoria fizică vom avea : axiomatica fizică, axiomatica matematică, axiomatica logică, nivele cărora le corespund etapele de dezvoltare ale utilizării metodei axiomatice în fizică.

Aceste etape de aplicare a metodei axiomatice în fizică nu sînt deloc întîmplătoare întrucît o teorie fizică matură, așa cum pot fi astăzi întîlnite multe în cazul acestei discipline, presupune din capul locului pe lîngă domeniul de obiecte specific pe care-l studiază în cadru matematic și unul logic.

S-ar putea spune chiar că una dintre rațiunile care determină analiza epistemologică a acestor teorii, o constituie tocmai faptul că acestea utilizează limbajul matematic al unora sau altora dintre teoriile matematice, întrucît sînt matematizate și presupun una sau alta dintre logicile existente în momentul de față, fie că este clasică (bivalentă), fie că face parte din numeroasele sisteme logice contemporane (polivalente). Or, aceste cadre presupuse, asumate, de cele mai multe ori într-o formă implicită, se cer explicitate, din rațiuni direct relevante pentru progresul cunoașterii științifice.

În acest sens se va putea urmări cum, cu fiecare etapă de dezvoltare a utilizării metodei axiomatice în fizică, se cer explicitate pe rînd, matematica utilizată apoi logica, al căror statut devine tot mai complex.

1. În cazul *axiomaticii materiale* sau conținutiste din fizică, întîlnită încă în *Principiile* lui Newton și în termodinamica clasică, așa cum a fost aceasta expusă de Clausius, se supune axiomatizării nu un singur nivel al teoriei fizice „ci *întregul ei ansamblu*, ea apărînd ca o axiomatică globală, ca unitate sui generis a formalului și a interpretării" [10]. Se axiomatizează limbajul matematic în strînsă legătură cu conținutul ei fizic, axiomele constituind principii fizice exprimate matematic. Definiția termenilor și a noțiunilor fundamentale este explicită, fiind însoțită de regula de corespondență care leagă noțiunea constituentă a teoriei cu o anumită idee experimentală. Newton, de pildă, odată ce introduce masa în teoria sa, dă și un mijloc de a o măsura prin greutatea unui corp. După cum arată Kleene, obiectele sistemului se presupun cunoscute înaintea axiomelor, acestea exprimînd doar acele însușiri, postulîndu-se sau fiind abstrase nemijlocit din experiență. Axiomele se aleg deci avînd în vedere conținutul fizic, iar derivarea consecințelor necesită intervenția permanentă a sensului fizic, a conținutului intuitiv. Pe scurt, se poate spune că teoria este considerată ca o *structură univoc determinată de către realitatea fizică*.

Deși nu este evidentă în aceste construcții, logica este prezentă totuși întrucît numai pe baza ei se pot infinitiza raporturile aflate experimental, care astfel capătă statut de legi fizice, de principiu, și întrucît logica este instrument al demonstrației, al derivării consecințelor din principiu, din axiomele fundamentale. „Logica clasică folosită în mecanică se dovedește a fi poar o schemă necontradictorie, dar independentă de experiment (...) în care se pot pune orice relații fizice"[11]. Din această cauză logica poate fi considerată detașabilă, *exterioară teoriei fizice*.

2. Odată cu pătrunderea în domenii mai adînci ale realității, cînd obiectele teoretice nu mai puteau fi determinate direct prin experiment, ele au început a fi determinate numai prin sistemul de axiome. În acest caz introducerea în teorie a sistemului S de obiecte nu se mai face prin definiții explicite ale noțiunilor fundamentale care să premeargă axiomaticii propriu-zise, ci axiomele preced oricărei descrieri a sistemului S. Noțiunile fundamentale sînt definite implicit, pe baza întregului sistem de axiome. Necesitatea logică care se transmite din teoreme nu mai este însoțită de transferul, de propagarea în aproape a evidenței intuitive a axiomelor. Dispariția corespondenței imediate a sistemului cu realitatea experimentală face ca *axiomatica formală* — căci despre aceasta este vorba — să capete o independență relativă față de realitate, devenind astfel *model*. Ceea ce înseamnă că un sistem de axiome poate descrie o clasă de obiecte

---

[7] E. Hutten, *The Language of Modern Physics*, London, Allen & Unwin, 1956, p. 15—73.

[8] I. Pârvu, *Semantica și logica științei*, București, Edit. științifică, 1974, p. 117.

[9] Vezi S. C. Kleene, *Introduction to Mathematics*, Amsterdam, 1952.

[10] I. Pârvu, *Nivelele abstracției în axiomatizarea fizicii*, în „Analele Universității București — Filozofie", 1965, p. 35—45.

[11] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 38.

posibile. Acest fapt — desprinderea domeniului de axiome de cel al interpretării — conferă celui dintîi, devenit astfel formal, întrucît face abstracție de sensul fizic, de interpretare — o *valoare euristică* necunoscută în axiomatica conținutistă.

Cadrul matematic este acum absolut necesar întrucît relațiile complexe care se stabilesc între entitățile teoriei fizice pot fi adecvat exprimate numai cu ajutorul limbajului matematic. Axiomatica formală operează cu entități matematice ideale, fără interpretare fizică nemijlocită. În acest caz singurul control de care dispunem este acela al *consistenței formale, al noncontradicției sistemului construit.*

Nivelul logic are acum un rol deosebit, anume acela de a fi un instrument metateoretic eficace de demonstrare a dezideratelor formale care trebuie îndeplinite de un astfel de sistem.

3. Odată cu dezvoltarea unor teorii fizice care încercau să explice realitatea microcosmosului, s-a dovedit că logica clasică, bivalentă, era nesatisfăcătoare, grosieră, pentru exprimarea acestor relații. Pentru a rezolva această problemă s-au dezvoltat o serie de sisteme logice, numite mai tîrziu logică cuantică (Birkhoff, J. von Neumann, Reichenbach, Mittelstaedt, Kuznețov ș.a.). Prin dezvoltarea logicii cuantice s-a relevat un fenomen interesant în dezvoltarea fizicii, anume modificarea adecvată a structurii ei celei mai generale — aceea de natură logică — pentru a putea reflecta noua realitate microfizică. Astfel, logica încearcă la nivelul cel mai elementar, acela al valorii de adevăr a propozițiilor, să exprime mișcarea și infinitatea condiționării, natura statistică a comportării obiectelor, prin polivalența sau valența variabilă a acestor propoziții.

Logicii i se conferă astfel un nou statut în cadrul sistemului teoretic al fizicii, și anume acela de model, ceea ce permite extrapolarea logică, pe baza căreia se pot emite ipoteze asupra realității, în special asupra ordinii și legăturilor din noua lume neînțeleasă încă în întregime a microfizicii. Acum ne aflăm la nivelul *axiomaticii formalizate* întrucît la acest nivel se formulează prin extrapolare axiomele și principiile logice — ipoteze de extremă generalitate asupra structurii domeniului nou de obiecte supus cercetării (așa cum dealtfel la nivelul axiomaticii formale sau matematice același rol era rezervat ipotezei matematice) * — expresii care vor reflecta, pe de o parte, cele mai generale relații ale obiectelor considerate, iar pe de alta vor fi și reguli ale derivării teoremelor și consecințelor.

La acest nivel e necesar a înfățișa explicit pe lîngă axiomele teoriei fizice, acelea ale unor teorii matematice, și logica presupusă și utilizată de un anumit sistem astfel construit. Aceasta întrucît, după cum s-a văzut, atît matematica cît și logica — științe considerate prin excelență formale — s-au îmbogățit la aceste nivele superioare ale abstracției cu determinări ale conținutului pe care le-au asimilat în structura lor, potrivit legităților interne ale acesteia. Prin urmare utilizarea unei *anumite* logici sau unei *anumite* matematici și *nu* a oricăreia, este imperios necesară atunci cînd se construiește un sistem teoretic al fizicii menit să explice un *anume* cîmp de fenomene și acest lucru trebuie afirmat prin supoziții explicite din capul locului.

Fecunditatea euristică a acestei independențe a nivelelor structurale ale teoriei fizice, devenite modele, rezidă în gradul mare de generalitate pe care îl au și care permite o extrapolare logică și matematică pe baza căreia se formulează ipoteze logice și matematice asupra noilor domenii investigate, caracterul lor determinat „fizic", făcîndu-le apte de a exprima structura generală a realității, de a fi adecvate acestor noi domenii.

Aceste trei nivele cunoscute în axiomatizarea fizicii, care oferă tot atîtea tipuri de axiomatici, impun fără îndoială o analiză a ceea ce N. Bourbaki numea „marea problemă a raporturilor dintre lumea experimentală și lumea matematicii" [12], și nu cred că este greșit a reformula această chestiune în termenii raporturilor dintre lumea experimentală pe de o parte — matematică și logică pe de altă parte. „Descoperirile recente din domeniul fizicii contemporane — arată în continuare autorul amintit — par a confirma într-un mod cu totul neașteptat că există o legătură strînsă între fenomenele experimentale și structurile matematice, dar rațiunile profunde ale acestei legături ne sînt în întregime necunoscute și poate ne vor rămîne pe veci necunoscute". Scepticismul și nedumerirea omului de știință, a matematicianului în această problemă sînt neîntemeiate, cred, și consider că se poate oferi o explicație faptului că „matematica apare ca un rezervor de *forme* abstracte — structurile matematice (...) în care se întîmplă (...) ca unele aspecte ale realității să se potrivească în unele din aceste forme, ca printr-un fel de preadaptare" [13].

Valoarea euristică remarcabilă a teoriilor matematice — căci aceasta este pusă în discuție de autorul citat — constituie rezultatul unui proces declanșat încă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, proces în care matematicile abandonează caracterul lor vechi, „realist" și cantitativ,

---

* Vezi, I. Kuznețov, *Despre ipoteza matematică*, în vol. *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, p. 198.

[12] N. Bourbaki, *op. cit.*, p. 553.

[13] *Ibidem*, p. 554.

pentru a se afirma în condiția lor de științe ale ordinii și ale posibilului centrate pe ideea de relație. Matematica se dezontologiza, renunța la pretențiile ei ,,substanțialiste" de pînă atunci, antrenînd în această evoluție și logica (noua logică se baza și ea esențialmente tot pe ideea de relație). Noul sens al axiomaticii abstracte — definit de Hilbert — substituie viziunii clasice asupra matematicii, o imagine nouă care deschide posibilitatea unei pluralități de sisteme ipotetico-deductive, a unor dezvoltări formale inepuizabile. Astfel matematica devine aptă să anticipeze ideile fizice, să contribuie mai profund la constituirea ipotezelor și teoriilor fizice. Riemann, spre exemplu, eliberînd ideea de spațiu de limitele euclidiene, a realizat prin geometria sa un salt în abstracție, putînd astfel anticipa principiile fundamentale ale teoriei relativității și mecanicii cuantice. Sprijinul matematicilor devine cu atît mai necesar în știința contemporană — arată O. Onicescu — cu cît ele trebuie să ajute pe cercetător să aproximeze și să suplinească prin ipoteze de lucru formele de manifestare ale lumii microstructurilor încă puțin accesibile experimental.

Din punctul de vedere al epistemologiei materialist-dialectice se subliniază în mod special ,,deschiderea" obiectelor abstracte : aceste ,,ființe" ideale și obiecte *posibile* — structurile matematice — nu trebuie înțelese ca avînd o existență constituită în mod *definitiv*, închisă, despărțită de orice construcție și aplicație. Tocmai pentru că sînt abstracte, neinterpretate, aceste structuri matematice și formalisme logice pot anticipa, prefigura domenii noi ale realității fizice. Matematica trebuie privită ca o ,,tehnică ideală", ca un instrument puternic și universal al cunoașterii și al rezolvării de probleme. utilizabil peste tot unde se conturează structuri definite suficient de clar, permanent perfectibil ca orice tehnică și cu o infinitate de aplicații potențiale. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că indiferent dacă se operează în domeniul științelor formale sau empirice, există unul și același subiect cunoscător și că relațiile care iau naștere între aceste două domenii aparent distincte se înscriu pe linia ascendentă a progresului cunoașterii umane, care își probează permanent eficacitatea în activitatea practică. Indiferent de nivelul de abstracție al formalismelor logice sau structurilor matematice, acestea s-au dovedit un instrument util pentru științele factuale, în primul rînd pentru fizică, fapt care demonstrează în ultimă instanță eficiența practică a acestora.

V. Evidențiind importanța cadrului logic și matematic în diferite tipuri de axiomatici analizate pînă acum, am insistat mai puțin asupra unor teorii particulare utilizate într-un asemenea demers. În cazul axiomaticii formalizate — care presupune după cum am văzut explicitarea completă atît a logicii asumate cît și a calculului matematic — sînt cunoscute în literatura de specialitate două tipuri de formalizare fundamentale :

1. formalizarea în cadrul logicii predicatelor de ordinul întîi, sau pe scurt *formalizarea standard ;*

2. formalizarea în *cadrul teoriei mulțimilor.*

Deși formalizarea standard este aplicată cu succes în studiul unor domenii elementare ale matematicii și științelor empirice, în aproape toate cîmpurile științei este necesar un aparat matematic mai bogat, și aceasta de îndată ce ,,aprioricul" teoretic al unei teorii presupune ceva mai mult decît o logică de ordinul întîi. În acest caz P. Suppes[14], propune formalizarea în cadrul teoriei mulțimilor.

Analiza comparativă a acestor două tipuri de formalizări am realizat-o în studiul *Metode de reconstrucție logică a teoriilor științifice* *. Axiomatizarea în cele două maniere este diferită, ultima aducînd cu sine un spor de economicitate, prin definirea unui *predicat în teoria mulțimilor* (set-teoretic sau mulțimist) și prin utilizarea nu doar a teoriei generale a mulțimilor ci și a întregului aparat al matematicii clasice (numere reale, funcții de numere reale, derivate și integrale de asemenea funcții ș.a.).

În contextul lucrării de față trebuie reținut interesul de care se bucură această problemă a cadrului utilizat pentru diferite maniere de axiomatizare a teoriilor, formalizarea standard fiind preferată în scopul aprofundării cercetărilor privind structura logică a teoriilor, iar formalizarea în teoria mulțimilor fiind folosită nu numai în acest scop, ci și pentru elucidarea problemei semnificației termenilor teoretici, a raportului dintre teoretic și empiric **.

Abordînd din diferite unghiuri de vedere utilizarea metodei axiomatice în științele contemporane, acordînd prioritate celor empirice, fizicii în primul rînd, am analizat cîteva tipuri de axiomatici — teoriile cu nucleu axiomatizat, raportate la cele complet axiomatizate ; (teo-

---

[14] P. Suppes, *Introduction to Logic*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, 1957, Cap. 12, p. 246—304.

* *Metode de reconstrucție logică a teoriilor științifice*, în ,,Revista de filozofie", nr.4/1974, p. 553—557.

** Vezi, I. Pârvu, *Semantica și logica științei*, București, Edit. științifică, 1974, p. 115—121.

riile axiomatizate intuitiv, formal sau formalizat ; axiomatizarea în cadrul oferit de logica predicatelor de ordinul întîi și cea în teoria mulțimilor) și am încercat cîteva considerații de ordin logico-epistemologic pe marginea acestui material deosebit de complex și interesant, care sper că au reușit să scoată în evidență însemnătatea dobîndită de către această metodă.

LEGI ȘTIINȚIFICE ȘI ENUNȚURI CONTRAFACTUALE *

DE

TEODOR DIMA, RODICA LEIȚOIU

Necesitatea nomică provoacă derută de cînd David Hume i-a pus la îndoială realitatea ontologică,în favoarea celei psihologice : ideea de conexiune necesară este *proiectată* în realitate prin modul în care omul asociază ideile și așteaptă apoi ca asociațiile sale să se petreacă în mod natural. Desfiderea ascensului, cu ajutorul inducției prin simplă enumerare, de la fapte la generalizări capabile să exprime necesități legice, ,,a trezit din somnul dogmatic'' întreaga epistemologie modernă și i-a prescris travaliul de explorare a soluțiilor. În măsura în care necesitatea nomică sau legică nu încape în orice generalizare, găsirea semnelor distinctive care să marcheze numai acele generalizări care sînt legi a fost una din căile la capătul căreia se putea afla cel puțin una dintre soluții.

Ontologia idealist-subiectivă perpetuată de la David Hume are pentru noi valoare doar ca alternativă negativă de clarificare prin comparație a considerării materialist dialectice a necesității nomice. Din perspectiva materialismului dialectic, derivarea *caracterului obiectiv* al necesității nomice se realizează prin postularea obiectivității întregii existențe materiale, ordonată *relativ* stabil în timp și spațiu. Ordinea relativ stabilă a lumii materiale și tendințele ei de dezvoltare sînt asigurate de conexiuni care, prin faptul că sînt mai ales necesare și generale, poartă pecetea legităților.

Dar dacă recunoașterea obiectivității legilor este indispensabilă pentru ontologia materialist dialectică, ea nu este suficientă la nivelul epistemologiei. Aici interesează, în primul rînd, entitățile gnoseologice, structurile conceptuale care să redea cît mai adecvat eșafodajul lumii. Cu alte cuvinte, care sînt enunțurile care să redea cît mai fidel legile, pentru ca rationalul să reproducă realul cu o creștere asimptotică a preciziei ? Aceste enunțuri trebuie să fie în așa fel încît să fie capabile să reproducă principalele note distinctive ale raporturilor legice de la nivel ontic. Spuneam că aceste note țin de caracterul *general* și *necesar* al legilor de la nivel ontic.

Generalitatea nomică, adică valabilitatea legilor pentru clase întregi de sisteme, sau pentru domenii ontice precizate, trebuie redată numai prin enunțuri universale de forma ,,Toți A sînt B'' [1]. (,,Fiecare atom de hidrogen este constituit dintr-un proton și un electron''.) Aceste enunțuri sînt universale ca structuri formale determinate *cantitativ* și nu pentru că ar reproduce raporturi legice la scară universală ; ele reproduc numai raporturi generale care se manifestă în sisteme relativ determinate. Caracterul universal al enunțurilor nomologice apare cu claritate atunci cînd cantitatea propoziției este exprimată cu ajutorul logicii simbolice : $(x)\ (Px \supset Qx)$, adică, ,,pentru orice x, dacă x este P, atunci x este Q''.

Această formulă emană cel puțin două dificultăți.

Prima dificultate este rodul impasului în care s-a cantonat orice enunț condițional interpretat cu ajutorul *implicației materiale*. S-a considerat că judecățile care încep cu ,,dacă'', în vorbirea curentă, au același sens ca și formula logică ,,$P \supset Q$'' (sau ,,$P \rightarrow Q$'') din calculul propozițional, a cărei semnificație este fixată de matricea valorilor de adevăr a implicației materiale. Conform echivalențelor functoriale, implicația materială poate fi redată printr-o disjuncție ,,non-P sau Q'', ceea ce înseamnă că antecedentul poate fi și fals ; și printr-o conjuncție : ,,non

---

* Considerațiile asupra enunțurilor contrafactuale aparțin lui Teodor Dima.

[1] Expresia ,,Toți A sînt B'' este admisă în prezenta încercare drept abrevierea oricăror enunțuri universale mai mult sau mai puțin complexe. ,,Această formulă exprimă o condiție necesară minimă pentru orice enunț de lege'' (C. Grecu, *Conceptul de lege în pozitivismul ogic*, în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971, p. 177).

(*P* și non-*Q*''), adică secventul nu poate fi fals, cînd antecedentul este adevărat. Însă identificarea condiționalelor cu implicațiile materiale este paradoxală, pentru că, așa cum arată J.L. Mackie [2], condiționalele se construiesc în limbajul obișnuit tocmai fiindcă ele nu sînt implicații materiale. Desigur, expresia ,,Dacă... atunci ...'' este folosită de logicieni pentru a reda functorul implicației (,,... ⊃ ...'') în cuvinte, și există expresii idiomatice care par să ceară o interpretare ,,materială'', mai ales condiționalele directe, redate prin modul indicativ : ,,Dacă o prismă este așezată aici, atunci această rază de lumină va fi reflectată în această direcție''. În plus, ori de cîte ori avem de-a face cu o judecată ipotetică, este imposibil să admitem că s-ar putea ca antecedentul să fie adevărat și secventul fals ; prin aceasta, adecvarea judecății ipotetice la implicația materială este o condiție *necesară*, dar, în nici un caz, o condiție suficientă. Ea înzestrează toate judecățile ipotetice cu valori de adevăr, dar într-un mod brut, care nu convine enunțurilor nomologice. Acestea ridică pretenția unor exprimări de generalitate universală care, deși sintetice, trebuie să fie adevărate, nu în virtutea formei lor, ci pentru că antecedentul și secventul sînt adevărate și între ei există o legătură de înțeles [3]. Urmează că enunțurile universale nomologice satisfac numai primele două linii ale matricei implicației materiale.

A doua dificultate izvorăște din nevoia decantării din mulțimea enunțurilor universale a enunțurilor nomologice, căci nu toate enunțurile universale sînt legice. Și atunci, ce fel de enunț universal trebuie să fie o lege pentru a se deosebi de alte enunțuri condiționale de formă universală, dar care nu exprimă legi? S-au propus diferite soluții care, deși nu au fost unanim acceptate, au avut meritul unor precizări din care abordarea legilor științifice a avut de cîștigat. Nu ne propunem să insistăm asupra acestor soluții, ele au fost sintetizate la noi, în măsura în care aparțin pozitivismului logic, de C. Grecu [4]. Noi ne propunem să prezentăm una din soluții, deoarece aceasta a permis semnalarea unor enunțuri cu o existență bizară în corpul științei — *enunțurile condiționale contrafactuale*. Pentru a ne atinge scopul este nevoie să analizăm trăsătura generalității legilor în legătură cu necesitatea lor. Vor rezulta propuneri interesante pentru eligibilitatea enunțurilor de lege.

S-a constatat că, spre deosebire de generalizările simple sau accidentale, de exemplu, ,,Toți corbii sînt negri'', generalizările care exprimă legi sugerează că implicit cuprind un *element de exclusivitate* [5] care poate fi redat astfel : ,,dacă *a*, care nu este *P*, ar fi *P*, atunci *a* ar fi *Q*''. O propoziție universală care exprimă o lege are deci un *profil asertiv* prin care este redată *necesitatea nomică* : ,,Toți *P* sînt *Q*, și dacă *a*, care nu este *P*, ar fi *P*, atunci *a* ar fi *Q*''. De exemplu, ,,Toți păianjenii au opt picioare, și dacă acest gîndac, care nu este păianjen, ar fi păianjen, el ar avea opt picioare''. Adică necesitatea ca păianjenii să aibă opt picioare este atît de puternică (este legică sau nomică) încît un gîndac, dacă ar fi păianjen, ar avea opt picioare.

Astfel de enunțuri care întăresc necesitatea legică prin opunere aparentă la fapte și care au formă condițională au primit denumirea de *enunțuri condiționale contrafactuale*. Se pare că existența lor a fost semnalată în mod expres de R. M. Chisholm [6], în 1946. De atunci, și pînă astăzi, numărul paginilor dedicate acestei probleme a crescut simțitor [7], datorită constatării evidente că multe din enunțurile științei iau forma condiționalelor contrafactuale.

---

[2] J. L. Mackie, *Truth, Probability and Paradox*, Oxford, 1973, p. 66.

[3] Pentru amănunte istorice și comentarii, vezi P. Ioan, *The Paradoxis of Implication*, în ,,Acta Logica'', anul XIV, nr. 14, 1971, p. 81—89.

[4] C. Grecu, *op. cit.*, p. 177—198.

[5] R. M. Chisholm, *Law Statements and Counterfactual Inference*, în ,,Analysis'', vol. 15, 1955, p. 97.

[6] R. M. Chisholm, *The Contrary-to-Fact Conditional*, în ,,Mind'', 1946, retipărit în Feigl și Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949, p. 482—497.

[7] Semnalăm principalele contribuții în problema contrafactualelor : N. Goodman, *The Problem of Counterfactual Conditionals*, în ,,Journal of Philosophy'', 44, 1947, retipărit în *Fact, Fiction, and Forecast*, London, 1954 ; F. L. Will, *The Contrary-to-Fact Conditional*, în ,,Mind'', 1947 ; S. Hampshire, *Subjunctive Conditionals*, în ,,Analysis'', 9, 1948 ; K. R. Popper, *A Note on Natural Laws and So-called ,,Contrary to Fact'' Conditionals*, în ,,Mind'', 1949 ; D. Pears, *Hypotheticals*, în ,,Analysis'', 1949 ; W. Kneale, *Natural Laws and Contrary-to-Fact Conditionals*, în ,,Analysis'', 1949 ; B. J. Diggs, *Counterfactual Conditionals*, în ,,Mind'', 1952 ; R.M. Chisholm, *Law Statements and Counterfactual Inference*, în ,,Analysis'', 1955 ; J. R. Weinberg, *Contrary-to-Fact Conditionals*, ,,Journal of Philosophy'', 1951 ; G. H. von Wright, *Logical Studies*, 1957, p. 127—165 ; R. S. Walters, *The Problem of Counterfactuals*, în ,,Australasian Journal of Philosophy'', 39, 1961, p. 30—46 ; E. Nagel, *The Structure of Science*, 1961, cap.4 ; J.L. Mackie, *Counterfactuals and Causal Laws*, în R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy*, 1962, p. 66—80 ; A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, Macmillan, London, 1972, p. 115—139 ; D. K. Lewis, *Counterfactuals*, Oxford, 1973. Alte lucrări dedicate contrafactualelor vor fi citate în cele ce urmează.

Prin urmare, semnalarea enunțurilor condiționale contrafactuale a fost rodul unei distincții esențiale pentru filozofia științei : deosebirea dintre generalizările legice (nomologice) și generalizările accidentale. Un exmplu prezentat de N. Rescher este concludent în această privință [8].

Să considerăm presupunerea contrafactuală : *Această vergea (care acum este făcută din cupru) va fi făcută din cauciuc.* Această presupunere se petrece într-un context gnoseologic care cuprinde următoarele elemente :

(a) *Fapte* :
(1) Această vergea este făcută din cupru ;
(2) Această vergea nu este făcută din cauciuc ;
(3) Această vergea conduce electricitate.
(b) *Legi* :
(4) Cuprul este conductor de electricitate ;
(5) Cauciucul nu este conductor de electricitate.

Faptele și legile din acest context gnoseologic sînt *coerente*. Pentru a le tulbura coerența este suficient să negăm prin ipoteză enunțul factual (2). Vom obține : „Această vergea este făcută din cauciuc". Pentru a restabili coerența trebuie îndeplinite două operații : (i) să renunțăm la enunțul (1) : „Această vergea este făcută din cupru", și la enunțul (2) : „Această vergea nu este făcută din cauciuc" ; (ii) să păstrăm fie enunțul (5) : „Cauciucul nu este conductor de electricitate", fie enunțul (3) : „Această vergea conduce electricitate". În felul acesta pot fi enunțate două condiționale care scot în evidență aspectul legic al enunțurilor (4) și (5) :

(A) Dacă această vergea (de cupru) ar fi făcută din cauciuc, atunci ea n-ar fi conductoare de electricitate (conf. lui 5 : „Cauciucul nu este conductor de electricitate").

(B) Dacă această vergea (de cupru) ar fi făcută din cauciuc, atunci cauciucul ar conduce electricitate (conf. lui 3 : „Această vergea conduce electricitate").

Enunțurile (A) și (B) conțin contrafactuale, dar, în timp ce (A) este adevărat, (B) este fals. Și prin urmare intrăm în impas, căci, deși ambele generalizări conțin enunțuri contrafactuale, numai una este legică și deci adevărată. Se pare că ne aflăm într-un *cerc vicios* : Contrafactualele sînt curente în procesul de testare a enunțurilor generale, pentru a le decanta pe cele care sînt legi, iar, pe de altă parte, legile susțin contrafactuale și, prin aceasta, își extind obiectivele dincolo de faptele pe baza cărora s-au formulat, fortificîndu-și generalitatea cu ajutorul *posibilităților*. Această întemeiere circulară nu este unică în știință — orice abordare fundaționalistă este, într-un anumit fel circulară, căci fundamentul unei demonstrații se poate institui în teza unei alte demonstrații care are drept fundament teza celeilalte. Este de fapt o circularitate atenuată prin considerarea *holistă* a științei.

Chiar dacă relația dintre enunțurile nomologice și contrafactuale poate fi apărată de circularitate, statutul logic și lingvistic al enunțurilor contrafactuale rămîne incert și ridică astfel noi dificultăți.

Reprezentarea lingvistică trebuie să țină seama că enunțurile condiționale contrafactuale se deosebesc de condiționalele directe, în primul rînd, prin modul gramatical prin care sînt redate. În timp ce primele utilizează cu predilecție modul subjonctiv [9], secundele sînt la modul indicativ. S-a argumentat că forța logică a subjonctivului, în măsura în care se opune modului indicativ, este că el *implică explicit* faptul că condiția specificată este contrară faptelor, antecedentului nedeterminat, în timp ce indicativul nu realizează o astfel de implicație explicită [10]. O astfel de forță ar conveni condiționalelor contrafactuale. Pe de altă parte, Arthur Pap a arătat că nu orice condițională subjonctivă este contrafactuală. „O condițională subjonctivă poate fi asertată fără presupunerea că antecedentul său este fals. Modul subjonctiv este adesea folosit să exprime suspendarea judecății, așa cum se întîmplă cînd avem de-a face cu valoarea de adevăr a unei presupuneri sau cînd o *strategie* de cercetare științifică dă rezultate. De aceea, pentru întrebuințarea contemporană a contrafactualei, maniera lui N. Goodman este prea largă" [11]. Să consemnăm și poziția lui Anderson [12] care definește condiționala contrafactuală în termeni

---

[8] N. Rescher, *Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1970, p. 99—100.

[9] R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, At the University Press, 1968, p. 295.

[10] S. Hampshire, *Subjonctive Conditionals*, în M. MacDonald, Basil Blackwell (ed.), Oxford, 1954, p. 206, *apud* Jan De Greef, *Professor Halberstadt on Counterfactual Conditionals and Modality*, în „International Logic Review", 7, 1973, p. 129.

[11] A. Pap, *Introduction to the Philosophy of Science*, Eyre & Spottiswoode, London, 1963, p. 274.

[12] A. R. Anderson, *A Note on Subjonctive and Counterfactual Conditionals*, în „Analysis", XII, 1951, p. 37, *apud* Jan De Greef, *op. cit.*, p. 129.

ai condiționalei subjonctive : „AcB" este un enunț contrafactual care se definește : „$AsB \& \sim A$", unde „c" și „s" reprezintă condiționalele contrafactuală și respectiv, subjonctivă, ambele fiind diferite, atît de implicația materială cît și de implicația strictă. Totuși, Anderson nu a analizat mai pe larg aceste simboluri care sînt simple prescurtări fără interpretare logică.

În ceea ce ne privește, considerăm că folosirea modului subjonctiv pentru redarea contrafactualelor nu este întotdeauna relevantă. Dacă în limba engleză modul subjonctiv (trecut sau viitor) este adecvat și, de aceea, acest mod este folosit cu predilecție, în alte limbi, printre care și limba română, este mai adecvată folosirea modului optativ. Pe de altă parte, ar trebui fixat un alt *semn distinctiv* al enunțurilor contrafactuale, în afara celui exterior al exprimării gramaticale. Credem, împreună cu J. De Greef [13], că *trăsătura care distinge condiționalele contrafactuale de condiționalele ne-contrafactuale* este că ultimele nu cuprind nici o mențiune despre o eventuală falsitate a antecedentului, în timp ce, pentru primele, falsitatea factuală a antecedentului este specificată.

Nici în privința *structurii logice* a contrafactualelor nu există o reprezentare definitivă. Enunțurile contrafactuale nu pot fi analizate din perspectiva logicii extensionale, adică ele nu pot fi redate prin *implicații materiale*, deoarece condiționala contrafactuală poate fi adevărată cînd condiționala materială corespunzătoare nu este și *vice versa;* contrafactuala poate fi falsă cînd antecedentul său este fals și ea poate fi falsă cînd secventul său este adevărat, ceea ce nu se poate întîmpla cu condiționala materială corespunzătoare. Și astfel, condiționala contrafactuală rămîne un enunț despre care noi putem ști că antecedentul său implică *într-un anume sens* secventul, fără a cunoaște valoarea sa de adevăr.

Implicația materială fiind improprie pentru exprimarea formală a condiționalelor contrafactuale, s-a propus utilizarea *noțiunii modale de implicație strictă* [14], reprezentată prin semnul : „-3". „$P-3Q$" s-a definit ca exprimînd : „$\sim\Diamond(P.\sim Q)$", unde „$\Diamond$" reprezintă noțiunea modală de posibilitate : („nu este posibil P și non-Q"). Se argumentează că enunțurile contraactuale pot fi redate simbolic ca exprimări ale schemei „$P-3Q$".

Se ridică și aici o dificultate, pentru că un enunț ca acesta : „Dacă el o să-mi telefoneze, eu o să-i răspund" nu înseamnă pur și simplu : „Este imposibil ca el să telefoneze și eu să nu-i răspund". Halberstadt arată că o parte importantă din înțelesul condiționalei contrafactuale luată în considerație este omisă din această formulare, anume : „El nu telefonează". De aceea, se încearcă o reformulare : „El nu telefonează, dar este imposibil ca el să telefoneze și eu să nu-i răspund" : $\sim P.\sim\Diamond(P.\sim Q)$.

Comentînd reformularea lui Halberstadt, J. De Greef [15] arată că, desigur, introducerea implicației stricte înlătură dificultățile cauzate de implicația materială în formalizarea enunțurilor condiționale contrafactuale. Dar implicația strictă reintroduce enunțuri exprimate la modul indicativ. S-ar putea argumenta că noțiunea modală de posibilitate ne autorizează prezentarea enunțurilor subjonctive din limbajul natural sub formă indicativă, în condițiile în care considerăm că enunțuri precum : „să fie P" sînt expresii ale formulei „$\Diamond P$". Dar această interpretare este discutabilă, deoarece enunțul subjonctiv „Să fie P" corespunde indicativului „P poate fi", și aceasta nu înseamnă că propoziția „P" este autoconsistentă, ci numai că probabilitatea sa este mai mare ca zero.

Pe de altă parte, „$\Diamond P$" înseamnă că „este posibil ca propoziția P să fie adevărată", și nu că starea de lucruri pe care o descrie „P" poate să fie așa cum o descrie. Atunci cînd *adevărul* și *posibilitatea* sînt aplicate propozițiilor, ele ne vorbesc despre propoziții și nu despre actualitatea, factualitatea sau „posibilitatea" evenimentelor, la nivel ontic. Expresiile „$\Diamond P$" și „P este posibil" aparțin unor domenii diferite. Prima este la *nivel logic* și exprimă valoarea de adevăr probabilă a propoziției „P", a doua este la *nivel existențial* și „P" este numele unei stări de lucruri, și lui nu i se pot aplica valori de adevăr. Dar enunțurile subjonctive contrafactuale exprimă tocmai aspecte ontice posibile și, prin urmare, expresia „$\Diamond P$", introdusă prin implicația strictă, se dovedește inadecvată.

Statutul logic al enunțurilor condiționale contrafactuale rămîne indecis ; „condiționala contrafactuală nu poate fi interpretată ca funcție de adevăr" [16], deoarece conține un surplus de informație care iese la lumină printr-o abordare metalingvistică. Așa cum sînt utilizate în știință, unele contrafactuale cu antecedente și secvente false pot fi adevărate, iar alte contrafactuale tot cu antecedente și secvente false pot fi false, la fel ca implicațiile materiale. De aceea, o analiză adecvată a condiționalelor contrafactuale îndeamnă la depășirea abordării pur extensionale,

---

[13] J. De Greef, *op. cit.*, p. 131.

[14] Vezi W. H. Halberstadt, *A New Look at Counterfactual Conditional Statements*, în „International Logic Review", 1, 1970, p. 99—105.

[15] J. De Greef, *op. cit.*, p. 133—134.

[16] W. van O. Quine, *Methods of Logic*, New York, 1954, p. 14.

care este nivelatoare de sensuri, în folosul unei abordări intensionale, care să abandoneze părerea că și contrafactualele sînt funcții de adevăr și să aibă în vedere felul relațiilor (condiționale. cauzale, teleologice etc.) între antecedent și secvent.

De aici și explicația interesului de care se bucură contrafactualele în logica științei : faptul că ele nu sînt funcții de adevăr. Valoarea lor de adevăr este determinată de valoarea de adevăr a componentelor lor numai în măsura în care adevărul antecedenților lor combinat cu falsitatea secvenților lor este suficientă, dar nu și necesară, pentru a le face false, iar falsitatea antecedenților și adevărul antecedenților și secvenților nu sînt suficiente pentru a le face adevărate. De aceea, s-a propus introducerea contrafactualelor în *clasa enunțurilor care nu sînt funcții de adevăr*[17].

Acum înțelegem mai bine de ce enunțurile contrafactuale sînt un criteriu de discriminare între enunțurile legice și enunțurile de generalitate accidentală. *Enunțurile legice susțin contrafactuale tocmai pentru a li se fortifica necesitatea.* De aici, prezența bizară a contrafactualelor în incinta științei. Enunțuri a căror valoare de adevăr rămîne în mare măsură indecidabilă, aplicîndu-li-se numai condiții de acceptabilitate, totuși, sau poate de aceea, contrafactualele au rolul de a fortifica necesitatea nomică a enunțurilor generale. „Necesitatea nomică introduce particula *trebuie* prin care se exprimă inevitabilitatea"[18], chiar dacă această necesitate nomică se exprimă la început prin aplicații la contrafactuale. *Simpla* generalizare : „Toți *P* sînt *Q*" devine o generalizare *nomologică* : „Toți *P* sînt *Q*, și dacă *a*, care nu este *P*, ar fi *P*, atunci *a* ar fi *Q*". Astfel, *legile științifice exprimă mai puternic necesarul prin negarea accidentalului.* Ele unesc domeniul *realului* cu al *posibilului*.

În felul acesta, legile științifice redeschid discuția asupra justificării extrapolărilor de la *prezent* la *viitor* pe baza *experienței* pe care o oferă *trecutul*. Sau cum a spus Platon în *Menon* : cum poate omul să cunoască adevăruri ale matematicii care sînt necesare și universale, pe baza experienței care în mod inevitabil se ocupă cu ceea ce este actual și particular ?

Întrebarea afectează și legile științifice, deoarece, cum am văzut, ele formulează cerințe care privesc posibilul și contrafactualul. Pe ce bază sînt formulate astfel de cerințe, căci observația și faptele *(evidența)* se referă la ceea ce este *actual*. Rescher arată că evidența care servește drept bază de plecare în formularea legilor științifice este *dublu* insuficientă : deductiv și inductiv[19]. Este *deductiv insuficientă* deoarece orice evidență se referă la un număr limitat de cazuri, în timp ce aplicabilitatea legii este nelimitată. Ceea ce am descoperit într-un loc vrem să aplicăm în mai multe locuri. Este *inductiv insuficientă*, deoarece procedeele inductive sînt desemnate să garanteze numai pasul de la cazuri observate la cazuri neobservate, în timp ce o lege — al cărei statut îi pretinde necesitate nomică și forță contrafactuală — face și pasul suplimentar de la cazuri actuale la cazuri posibile.

Pentru a micșora această insuficiență evidențială s-au propus condiții clarificatoare, pentru legile care se bazează pe fapte :(i) să nu aibă contraexemple cunoscute și (ii) să fie suportate de o parte amplă din evidența confirmatoare[20]. *Statutul evidențial* a devenit astfel un *aspect* important al legilor științifice, dar nu suficient.

Filozofii contemporani ai științei au propus alte două aspecte. Unul se referă la *caracterul asertiv* al legilor, exprimat prin mecanismul pus în mișcare în timpul formulării legilor (ele trebuie să fie generalizări universale, nu trebuie să facă referință explicită la timp, nu trebuie să conțină delimitare spațială și să fie mai simple decît alternativele lor la fel de eligibile). Acest aspect al legilor este necesar, dar se întîlnesc cazuri cînd trebuie să socotim printre legile naturii un număr de enunțuri care par să nu aibă unele din trăsăturile de mai sus. De exemplu, legile lui Kepler și enunțul că viteza luminii în vid este de 300 000 km/s. Deși pot fi excluse astfel de enunțuri din clasa legilor, această excludere ar fi arbitrară. „Refuzul de a considera asemenea enunțuri drept legi ar duce la concluzia că există puține legi, dacă există cumva vreunele"[21]. Legea lui Kepler : „Soarele se mișcă pe o orbită eliptică în decursul perioadei de timp *t*, Soarele fiind unul dintre focarele elipsei", care are ca obiect un nume propriu, un individual, nu este totuși restrînsă spațial și temporal ; ea nu cere ca planetele și orbitele lor să fie localizate într-un spațiu și un interval de timp fixate.

Caracterul asertiv, să nu uităm, aparține enunțurilor prin care se exprimă legile la nivel epistemic, deoarece la nivel ontic legile spre care știința își îndreaptă străduințele euristice depind atît de stabilitatea sistemelor și proceselor pe care le caracterizează cît și de stabilitatea și repe-

---

[17] Vezi și A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, London, The MacMillan Press LTD,1972, p. 117.

[18] N. Rescher, *op. cit.*, p. 98.

[19] *Ibidem*, p. 106.

[20] E. Nagel, *The Structure of Science*, New York, 1961, cap. 4.

[21] *Ibidem*, p. 57.

tabilitatea *condițiilor* în care legile se manifestă. *Natura și caracterul condițiilor necesare (interne și externe) determină manifestarea legilor* într-un mod concret și istoric. Engels observa, în această privință, că și *„legile eterne ale naturii* se transformă și ele, tot mai mult, în legi istorice" [22], adică acționează într-un spațiu relativ restrîns și relativ închis și într-un timp dependent de manifestarea condițiilor. *Într-o lume care se dezvoltă dialectic nu pot exista legi imuabile.* Dar enunțurile prin care sînt redate legile trebuie să fie universale și să nu conțină referințe explicite la timp și spațiu, deoarece numai din astfel de enunțuri înțelegem că, „în circumstanțe identice trebuie să urmeze pretutindeni aceleași consecințe" [23].

Al treilea aspect al legilor științifice îl formează *angajamentul* lor *epistemic*, pe care Rescher [24] îl consideră *crucial de important pentru statutul lor.* Acest aspect este legat de interpretarea *holistă* a științei și se referă la *acomodarea* legilor în sistemul cunoștințelor științifice. O lege științifică ocupă un anumit loc în *arhitectura* generală a cunoștințelor noastre despre lume, iar acest loc îi fixează caracteristicile și valoarea.

Prin acest angajament, legile științifice mijlocesc raportul *epistemic* dintre obiect și subiect, căci *decizia* asupra locului pe care o lege științifică trebuie să-l ocupe într-un sistem de cunoștințe aparține subiectului care se *angajează* epistemic cu această decizie pe temeiuri raționale (complexe și variate) sugerate de poziția legii în realitate și nu pe baza unor alegeri întîmplătoare sau a unor preferințe personale. Astfel, subiectul este îndreptățit *în fapt* și încredințat *rațional* că poate să accepte o generalizare drept lege științifică.

Urmează din analiza noastră că atribuirea de legitate unor enunțuri generale se justifică printr-o *dublă* întemeiere : *logică* și *extralogică*. Impasurile în care se cantonează unele concepții contemporane ale științei provin din accentul pus *numai* pe un anumit fel de întemeiere, de regulă pe aceea provenită prin analiză logico-lingvistică. Din perspectiva materialismului dialectic, sînt oferite multiple mijloace de decizie și alegere între enunțuri, în așa fel încît legile științifice să capete valoare gnoseologică prin mijlocirea raportului dintre ontic și epistemic, dintre obiect și subiect. O analiză multivalentă este capabilă să reveleze demnitatea enunțurilor care exprimă legi științifice. Este ceea ce am încercat să sugerăm prin considerațiile noastre.

IMPLICAȚIA LOGICĂ ȘI CONTRAFACTUALII

DE

PETRU IOAN

1. FALSITATE ȘI CONTRAFACTUALITATE

Descoperite și impuse sub obiectivul analitic în urmă cu mai multe decenii, de Bradley, Lewis, Carnap, Broad, Hempel, Ramsey, Quine ș.a., enunțurile contrafactuale n-au încetat să susțină interesul logicienilor și filozofilor științei. Sînt discutate cu predilecție aspectele naturii și structurii acestui gen de propoziții ipotetice, dar nu mai puțin interesante se vădesc considerațiile asupra rolului cognitiv și al contextelor în care acestea intervin. Față de apariția frecventă a respectivelor enunțuri în explicarea termenilor dispoziționali, în considerarea unui argument sau în prezentarea unui caz, în genere în abordarea consecințelor unei supoziții, apoi în experimentul ideal și în alte situații [1], la un acord deplin abia dacă s-a ajuns în disocierea contrafactualilor de enunțurile categorice *false în fapt*, ce pot inter-

[22] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 535.

[23] *Ibidem*, p. 536.

[24] N. Rescher, *op. cit.*, p. 108.

[1] R. S. Walters, *Contrary-to-fact Conditionals*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, 2, 1967, p. 212.

veni în componența celor dintîi. Sînt considerate *contrafactuale* sau *contrare faptelor* [2] propozițiile ipotetice (condiționale) al căror antecedent este stabilit ca fals sau exprimă o stare de lucruri principial irealizabilă. Astfel :

„Dacă Caesar n-ar fi trecut Rubiconul, Republica romană nu ar fi căzut" (1) ; *„Multe probleme grave ale umanității și-ar fi aflat pînă acum rezolvarea dacă ar fi fost evitată cursa înarmărilor din perioada postbelică"* (2) ; *„Dacă leneșul din poveste se mulțumea să trăiască cu posmagi, sătenii îl cruțau de spînzurătoare"* (3) ; *„Dacă liliecii ar fi păsări, ar fi ținut de clasa oviparelor"* (4) ; *„Dacă tăceai, filozof rămîneai"* (5) ; etc.

Falsitatea antecedentului unei condiționale contrafactuale, ca dealtfel și falsitatea consecventului sau consecinței acesteia, rezultă din context (că leneșul din poveste nu s-a mulțumit să trăiască din posmagii oferiți, că sătenii nu l-au cruțat pe leneș de spînzurătoare, că interlocutorul meu nu a tăcut etc.). Cel mai adesea, însă, falsitatea enunțurilor componente este indicată prin calitatea (negativă) și modalitatea (optativă [3]) a verbului. Se înțelege, însă că nu sînt contrafactuale toate condițională optative,

„Dacă neoplasmul ar fi de natură virotică, se va găsi un vaccin corespunzător" (6) ; *„Nu ar stărui, dacă nu ar ști că are dreptate"* (7) ; *„Ar continua să scrie chiar dacă nu va fi mulțumit de rezultate"* (8) ; etc.,

tot așa cum nu sînt factuale toate condițională indicative (enunțurile 3 și 5 de mai sus, de exemplu, cu semnificație contrafactuală). Pe de altă parte, însuși timpul verbului poate acorda sau retrage valoarea contrafactuală a unei condiționale. Pe această cale se poate transforma într-o condițională factuală enunțul (2) :

„Dacă ar fi cît mai grabnic evitată cursa înarmărilor, multe probleme grave ale umanității și-ar afla rezolvarea" (2′).

După cum implicația factuală :

„Dacă m-aș fi plimbat pe Dunăre în zona Porților de fier, aș fi putut vizita frumoasa insulă Ada-kaleh" (9).

devine, în urma conjugării temporale, o propoziție contrară faptelor :

„Dacă m-aș plimba pe Dunăre în zona Porților de fier, aș putea vizita frumoasa insulă Ada-kaleh" (9′).

Incidența factorului timp a fost relevată pe larg în analiza contrafactualilor, în orizontul uneia dintre soluțiile logice pertinente. Instanțele de bază ale unui contrafactual :

(a) *Dacă ar fi fost cazul că A, atunci s-ar fi întîmplat B* ;

(b) *Dacă ar fi cazul că A, atunci s-ar întîmpla B,*

au fost aduse la o formă explicit temporală,

(a′) *Dacă, la timpul t, este cazul că A, atunci se întîmplă B, iar timpul actual este* $t+n$;

(b′) *Dacă, la timpul t, este cazul A, atunci se întîmplă B, iar timpul actual este* $t-n$,

și puse astfel în contrast cu subjonctiva (în cazul limbii noastre cu optativa) condițională normală, non-contrafactuală :

(c) *Dacă ar fi cazul că A, atunci s-ar întîmpla B.*

După A R. Anderson [4], în formula transformată a condiționalei factuale,

(c′) *Dacă, la timpul t, este cazul că A, atunci se întîmplă B.*

nu se mai specifică dacă timpul asertării este t sau $t \pm n$. Contrafactualii apar în interpretarea autorului american ca o subclasă a enunțurilor cu relevanță temporală.

2. ITINERARII ÎN ANALIZA LOGICĂ A ENUNȚURILOR CONTRAFACTUALE

În abordarea logică a contractualilor s-a stăruit asupra împrejurării negative că *implicația materială* (antecedentul fals implică orice consecvent, iar consecventul adevărat este implicat de orice fel de antecedent) nu le asigură o traducere adecvată. S-a argumentat, astfel, că

---

[2] În engleză, *counterfactual* și *contrary-to-fact conditionals.*

[3] „Categoria maximală" a *sublogicii* lui V. Brondal (*Essais de linguistique générale*, Copenhaga, 1943, cap. iii) relevă o disjuncție între „imperativ" (ideea de ordin) și „subjonctiv" (ideea de dorință) ; neutralitatea „indicativului" în raport cu aceste două calități ; respectiv complexitatea „optativului" (ca mixtură între ordin și dorință).

[4] *A Note on Subjunctive and Counterfactual Conditionals* „Analysis", XII, 1951, p. 36.

nu e vorba de enunțuri analitic-adevărate (? !)[5], pentru a le exprima prin funcții de adevăr[6]. Contrafactualii, au subliniat unii autori, conțin un plus de informație în raport cu propozițiile condiționale factuale[7]. Făcînd uz de formula $p > q$, s-ar estompa însăși distincția dintre contrafactuali și enunțurile condiționale normale, factuale[8].

Nu e posibilă amendarea traducerii la care ne referim, stipulînd, în cazul contrafactualilor, falsitatea antecedentului? Din punctul de vedere al funcțiilor de adevăr, o asemenea exprimare pare să fie cu atît mai puțin convenabilă. Formula $\sim p \,\&\, (p \supset q)$ este o travestire-redundantă a primului factor din conjuncție, $\sim p$, iar aceasta se poate constata prin compararea coloanelor (i) și (iii) ale tabelului de adevăr de mai jos, respectiv prin posibilitatea de a institui echivalența din coloana (iv):

p	q	$\sim p$(i)	$p \supset q$(ii)	$\sim p \,\&\, (p \supset q)$ (iii)	$(\sim p \,\&\, (p \supset q)) \equiv \sim p$ (iv)
A	A	F	A	F	A
A	F	F	F	F	A
F	A	A	A	A	A
F	F	A	A	A	A

Eșecul „interpretării materiale"[9] a inspirat traducerea contrafactualilor prin tipuri mai tari de implicație, cum ar fi cea *strictă*, de exemplu. După Halberstadt[10] ar fi mai convenabil să formulăm logic o condițională subjonctivă (una optativă, în cazul românei) ca implicație strictă între antecedent și consecvent și să intervenim cu clauza de falsitate a antecedentului dacă subjonctiva relevă o conexiune contrafactuală. În această expresie modală, $\sim p \,\&\, (p \prec q)$, ca și în dublura sa „mai intensională", $\sim p \,\&\, (\Diamond p \prec \Diamond q)$ (p este fals, dar dacă e posibil ca p, aceasta implică strict că e posibil ca q), cu care intervine același autor, comentatorii au putut întrevedea aceleași deficiențe ca și în cazul formulei asertorice $\sim p \,\&(p \supset \supset q)$. Prin implicația strictă s-ar reintroduce enunțurile simple indicative[11]. În ceea ce ne privește, semnalăm că în virtutea echivalențelor stabilite de C. I. Lewis, protagonistul implicației stricte[12], noile formule modalizează abuziv schemele unui enunț contrafactual pe care le garantează implicația materială:

$$\sim p \,\&\, (p \prec q) \prec \sim p \,\&\, \Box(p \supset q);$$

$$\sim p \,\&\, (\Diamond p \prec \Diamond q) \prec \sim p \,\&\, \Box(\Diamond p \supset \Diamond q).$$

---

[5] Cf. R. M. Chisholm, *The Contrary-to-Fact Conditional*, „Mind", 55(1946), retp. în *Readings in Philosophical Analysis* (Feigl și Sellars eds), New York, 1949 pp. 482—97.

[6] Precum vom arăta, nu toate funcțiile de adevăr exprimă enunțuri analitic-adevărate. Implicația materială se dovedește o funcție sintetică prin excelență, operînd în domeniul propozițiilor cu adevăr intermitent.

[7] W. van O. Quine, *Methodes of Logic*, New York, 1954, p. 14.

[8] W. H. Halberstadt, *A new Look at Counterfactual Conditional Statements*, *în* „International Logic Review", I, 1970, p. 99—105.

[9] J. L. Mackie (*Truth, Probability and Paradox. Studies in Philosophical Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1973, cap. iii : „Conditionals") o inventariază alături de alte cinci abordări ale condiționalelor. Termenul de „materialistă" i se potrivește, însă, mai puțin decît tuturor celorlalte interpretări. Cum observa G. Klaus, „se vorbește (...) de așa-numita *implicație materială* atunci cînd se face abstracție de orice fel de raporturi de conținut între propozițiile legate prin implicație și cînd se ia în considerație numai adevărul sau falsul acestora. Dimpotrivă, cînd între propozițiile legate există o relație care depășește pur și simplu luarea în considerare a adevărului sau a falsului lor, atunci se vorbește de *implicație formală*" (*Logica modernă. Schiță a logicii formale*, trad. din germ., Edit. științifică și encicl., 1977, p. 89).

[10] *Loc. cit.*, p. 102—3.

[11] J. De Greef, *Professor Halberstadt on Counterfactual Conditionals and Modality*, „Int. Logic. Rev," 7, 1973, p. 133.

[12] Cf. cap. „Implicație și deductibilitate", trad. din engl. (C. I. Lewis and C. H. Lagford, *Symbolic Logic*, 2[d] ed., New York, 1959), în *Mat. dial. și șt. mod.*, vol. XI, Edit. politică, 1966, p. 252—82.

Constringînd înțelesul unei condiționale contrafactuale în maniera de mai sus (,,p e fals, dar e necesar ca p să implice q'', respectiv : ,,p e fals, dar e necesar ca posibilitatea lui p să implice posibilitatea lui q''), nu mai pot fi distinse aparițiile asertorice ale componentelor p, q de contextele efectiv modale, apodictice sau problematice, ca în exemplele :

,,*Dacă ar fi fost posibil să vină, în mod sigur s-ar fi distrat bine*'' (10) ; ,,*Am fi intervenit cu toții dacă era necesar să fi adus noi argumente în favoarea planului de acțiune*'' (11) ; etc.

Formula rivală $p \Box \rightarrow q$ (,,dacă ar fi cazul ca p, atunci ar fi cazul ca q'') a fost introdusă de către D. K. Lewis [13], sub auspiciile semanticii *lumilor posibile*, fără a repurta, totuși, un succes notabil în captarea comportamentului aletic al enunțurilor condiționale contrafactuale. Odată ce importă ca starea de lucruri descrisă de antecedent să nu se fi realizat, sau să nu se realizeze, cum se mai justifică expresia explicativă ,,într-o situație posibilă dar nu actuală în care p, atunci de asemenea q'' [14]? În plus, implicația contrafactuală pe care o propune Lewis nu dobîndește statutul unei relații logice și rămîne la condiția unei formule abreviative. Prilej pentru a reflecta asupra confuziei care se face adeseori între *formalizare* și simpla simbolizare...

În succesiunea logică pe care o urmăm în prezentarea modelelor explicative din teoria contrafactualilor, ar urma concepția lui Chisholm [15] și Goodman [16], autorii care au impulsionat preocupările de acest gen din ultimele trei decenii. Poziția acestora reamintește stilul în care a analizat Russell propozițiile conținînd descripții singulare. În vederile acestuia din urmă, un enunț aparent simplu, precum :

,,*Autorul* Cîntării României *și-a cîștigat un loc de frunte în literatura română a secolului trecut*'',

se cere desfășurat într-o conjuncție de autentice enunțuri simple, menite a testa existența și unicitatea subiectului, respectiv acordul acestuia cu predicatul :

— *Există un autor al* ,,*Cîntării României*''?

— *Există numai un singur autor al* ,,*Cîntării României*''?

— *Autorul* ,,*Cîntării României*'' *și-a cîștigat într-adevăr un loc de frunte în literatura română a secolului trecut*?

Adevărul propoziției inițiale este condiționat de confirmarea fiecăreia din propozițiile subiacente. Din punct de vedere formal :

$$G(x\ Fx) =_{df.} (\exists x)\ [Fx\ \&\ (y)\ (Fy \supset y = x)\ \&\ Gx]\ [17].$$

Mutatis mutandis, analiza contrafactualilor revine, după Chisholm și Goodman, la reducerea unor condiționale subjonctive (optative),

$$(x)\ (y)\ (Sx\ \&\ Ay \supset Cy)\ [18],$$

în propoziții condiționale indicative. Esențial este ca expresiile care asigură *explanans-ul* contrafactualilor să reprezinte implicații complexe, în antecedentul cărora să transpară setul de condiții indispensabile raportului de consecuție : ,,A impune C dacă și numai dacă există un enunț sau un ansamblu de enunțuri S care sînt adevărate și interdependente cu A, iar a căror conjuncție cu A impune C cu ajutorul unei generalizări legice'' [19]. Mulțimea de enunțuri S nu este specificată în asertarea contrafactualului și tocmai aceasta este sarcina analizei, de a o explicita. Pe de altă parte, mulțimea de condiții trebuie astfel selectată încît prin conjugarea sa cu A să urmeze C, dar nu și $\sim C$.

Criticii interpretării relatate au sesizat riscul unui regres *ad infinitum* în dovedirea interdependenței dintre A și S [20]. Mai vulnerabilă ne apare, însă, asimilarea globală a contrafac-

---

[13] *Counterfactuals*, Oxford, 1973. Cf. Mackie, *op. cit.*, p. 88.

[14] Mackie, *op. cit.*, p. 89.

[15] Vezi nota 5.

[16] N. Goodman, *The Problem of Counterfactual Conditionals*, în "Journal of Philosophy", 44 (1947), retip. în *Fact, Fiction, and Forecast*, London, 1954.

[17] D. Stoianovici, *Descripțiile hotărîte și numele proprii la Bertrand Russell*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 6/1970, p. 643.

[18] Cf. R. S. Walters, *loc. cit.*, p. 213.

[19] O prezentare detaliată a tratamentului metalingvistic propus de Chisholm și Goodman în teoria contrafactualilor realizează T. Dima în studiul *Existența bizară a enunțurilor contrafactuale* (,,Analele Universității ,,Al. I. Cuza'', III, b. Șt. filoz., 1978), a cărui lectură în manuscris a inspirat încercarea de față.

[20] A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, Macmillan Press, 1972, p. 119 ; *apud* T. Dima, *loc. cit.*, n. 10.

tualilor, în privința structurii logice și a schemei lor explicative, cu legile de expresie condițională. De aici și extinderea clasei contrafactualilor la toate condiționalele subjonctive (optative). Iar dacă un băț de chibrit s-ar aprinde, într-adevăr, (*C*), cînd l-am scăpăra, (*A*), dacă există suficient oxigen, bățul e bine confecționat, nu e umed, etc., adică se întrunește *S*, nu la fel de ușor vom repera (dacă este posibil!) un set de enunțuri adiționale care să explice că *„Anglia ar fi fost ocupată, dacă Hitler ar fi dispus debarcarea pe insulă în 1940"*. Interpretarea Chisholm-Goodman nu îngăduie decît explicarea contrafactualilor plauzibili, prospectivi, de genul *„dacă acest vas ar cădea, s-ar sparge"*.

Mai adecvată ne apare interpretarea lui H. Hiz [21], după care contrafactualii sînt enunțuri metalingvistice, așa cum sugerase anterior Quine, indicînd ce s-ar deduce în sistemul *S* cînd *A* i s-ar adiționa acestuia ca supoziție. Concepția acestuia a fost acceptată de Chisholm, iar într-un fel sau altul se regăsește la R. B. Braithwaite, E. Nagel, K. R. Popper, J. Weinberg și alți autori [22]. O judecăm ca relevantă pentru demersul ipotetico-deductiv, unde inconsistența unei forme propoziționale sau a unei propoziții efective este subliniată de impasul (cuplul de teoreme contradictorii) la care conduce în calitate de axiomă suplimentară. În spirit contrafactual poate fi definită și metoda reducerii la absurd: dacă ne-am îndoi de adevărul concluziei raționamentului (sau a propoziției ce face obiectul demonstrației) și am presupune contrarul acesteia, am ajunge la contestarea nepermisă („absurdă") a unei premise din raționament (sau a unei propoziții acceptate deja, ca axiomă ori ca teoremă anterior demonstrată). Atît, doar, că nu toți contrafactualii pretind asemenea sisteme de referință. Enunțurile contrafactuale necontextuale, cele mai frecvente și mai șocante, dealtfel, nu necesită asigurarea unui ansamblu de supoziții adiționale care să legitimeze relația de consecuție dintre *A* și *C*. Observăm, însă, că interpretarea lui Hiz se completează cu precedenta, fiind relevantă pentru contrafactualii implauzibili.

Pentru întregirea tabloului retrospectiv la care ne-am angajat, menționăm și un punct de vedere oarecum sceptic, împărtășit de N. Rescher [23]. După reputatul autor, nu poate fi vorba de o soluție logică a contrafactualilor. Problema acestora este una de competență extralogică și trebuie tranșată dialectic. Cînd o supoziție *A* este făcută, cel puțin alte două enunțuri pot fi crezute ca adevărate, *P* și *Q*, cu care formează o triadă inconsistentă. Astfel:

(A) *John a mîncat arsenic.*
(B) *Toate persoanele care mănîncă arsenic mor.*
(C) *John trăiește încă.*

Dintr-o asemenea triadă *PQA* se cere să excludem *P* sau *Q* atunci cînd presupunem *A*. Un contrafactual va sancționa legea *P* sau va infirma, validînd contraexemplul acesteia, *Q*. *Volens, nolens*, o soluție logică este totuși sugerată și ea constă, de această dată, în deplasarea analizei către consecința sau consecventul condiționalei contrafactuale. Dacă în concepția lui Chisholm și Goodman *A* conduce la *C* în supoziția *S*, iar după Hiz *S* implică *C* în supoziția *A*, explicația contrafactualului pe care o deslușim la Rescher rezidă în a arăta dacă *A* implică *P* sau *Q*: *A* implică *P* și deci $\sim Q$; sau *A* implică *Q* și deci $\sim P$.

3. ARGUMENT DEMISTIFICATOR ÎN REABILITAREA IMPLICAȚIEI MATERIALE

Într-o măsură sau alta, interpretările trecute în revistă fac aluzie la o conexiune de sens sau continuitate informațională între enunțurile implicației contrafactuale, dificil, dacă nu imposibil, de captat într-o relație formală și calificată, astfel, extra-logică. Este, însă, altul cazul generalizărilor condiționale factuale? Contrafactualii nefiind implicații materiale, sînt implicații materiale legile de expresie condițională? În general, propozițiile „dacă... atunci.." sînt automat implicații *materiale*, implicații *stricte* (Lewis), *analitice* (Parry), *logice* (Emch), *riguroase* (Ackermann) [24], *pure* (Dopp), *pozitive* (Church) [25] etc.?

---

[21] Cf. R. S. Walters, *loc. cit.*, p. 214.

[22] *Ibidem.*

[23] *Belief-contravening Suppositions*, în „Philosophical Review", 70 (1961). Cf. Mackie, *op. cit.*, p. 113.

[24] R. Blanché, *Raison et discours. Défense de la logique réflexive*, J. Vrin, Paris, 1967, p. 206.

[25] J. Dopp, *Logiques construites par une méthode de la déduction naturelle*, Louvain, Paris, 1962, p. 23, 42, 45, 84—85.

Așa cum arată Mackie [26], judecățile ipotetice se construiesc în limbajul curent tocmai pentru că sînt — în parte! — implicații materiale. Adecvarea unui dublet propozițional (p,q) la parcursul valoric al funcției implicative este o condiție necesară, dar nu ajunge pentru a *institui oricînd o propoziție* *„dacă p, atunci q"*. Paradoxală nu este, așadar, implicația materială, ci identificarea ei, ca funcție-de-adevăr, $p \supset q$, cu propoziția compusă prin „dacă.. atunci..". Explicația trebuie căutată în nivelul diferit de abstracție al celor două relații.

p	q	$p \supset q$
A	A	A
A	F	F
F	A	A
F	A	A

Trecerea de la *funcția* implicativă la *propoziția* ipotetică impune suspendarea supoziției idealizante care a călăuzit procesul invers, de abstracție logică. Aceasta înseamnă să reintegrăm împrejurările estompate în definiția matriceală a functorului implicație, și să nu considerăm că însăși propoziția compusă este funcție *numai* de valorile de adevăr ale propozițiilor simple constituente. De aceste circumstanțe nu au ținut seama reprezentanți de seamă ai logicii formale, cînd au exemplificat implicația materială prin non-sensuri,

„Dacă 2 × 2 = 4 atunci zăpada este albă" (12); *„Dacă 2 × 2 = 5, atunci zăpada este albă"* (13); *„Dacă 2 × 2 = 5, atunci zăpada este neagră"* (14); etc. [27],

sau cînd au sancționat teoretic ideea că „adevărul propozițiilor compuse nu depinde de sensul propozițiilor componente p și q, ci numai de valoarea lor de adevăr" [28]. Replica lui Gh. Enescu [29] la adresa acestui mod de înțelegere mistificator se recomandă ca soluție acceptabilă într-o lungă și deseori descurajantă controversă a implicațiilor. „Nu *propozițiile compuse* sînt acelea care fac abstracție de informație (sens), ci funcția corespunzătoare, care este o idealizare pe baza analizei raporturilor de valoare ale propoziției compuse. Paradoxele implicației materiale sînt rezultatul identificării obiectului abstract cu obiectul concret. *Ele pot fi eliminate prin cercetarea procesului de formare a obiectului abstract și, ca urmare, prin restabilirea diferenței dintre abstract și concret*".

Rezultă că în ilustrarea implicației materiale trebuie să revenim la domeniul de origine din care a fost abstrasă ca funcție de adevăr, și nu să substituim la întîmplare propoziții adevărate sau false în conformitate cu prescripțiile matricei pe care am reprodus-o. Că acest domeniu de origine este populat de propozițiile deductive, cum conchide logicianul român, ori și de alte genuri ale conexiunii interpropoziționale (propoziții condiționale *stricto sensu*, propoziții pur ipotetice [30], cauzale, definiționale, decizionale [31], contrafactuale etc.) rămîne de stabilit. Important este ca în interpretarea funcției implicative să se asigure nu numai pertinența corelațiilor valorice, ci și acel surplus pe linia contiguității conținuturilor, care relevă implicația ca pe o *relație* și nu o pură combinație [32] — o *interrelație de sensuri* [33], adică o *conectivă intensională* [34]. Un asemenea coeficient de congruență sau omogenitate semantică [35] între enunțurile conexate rămîne în afara oricărei sintaxe formale, fie ea și modală, dar de el ținem cont în acceptarea ca raport de consecuție a propoziției

„Dacă există mai multe puncte într-un segment de dreaptă decît numere întregi, există mai puține numere întregi decît puncte într-un segment de dreaptă" (15),

---

[26] *Op. cit.*, p. 75.

[27] D. Hilbert und W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, II. Aufl., J. Springer, Berlin, 1938, p. 4. Exemple similare la Russell, Tarski, Carnap și alții. Cf. Fl. Țuțugan, *Considerații asupra structurii logice a implicației*, în „Cercetări filozofice", nr. 3, 1957, p. 94.

[28] R. Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, 1933, p. 27.

[29] Gh. Enescu, *Logică și adevăr*, Edit. politică, 1967. Cf. și studiul anterior al autorului român, *Le problème du niveau de l'abstraction dans l'introduction du langage de la logique propositionnelle*, în „Acta Logica", 1963, p. 171.

[30] J. N. Keynes, *Studies and exercises in Formal Logic*, 4th ed., Macmillan and Co, London, 1928, p. 249–50.

[31] I. Copi, *Introduction to Logic*, Macmillan, London and Collier-Macmillan New York. 3th ed, 1968, p. 225.

[32] H. Freudenthal, *Logique mathématique appliquée*, Paris, Louvain, 1958, p. 50.

[33] B. Mates, *Elementary Logic*. Oxford University Press, 1965, p. 76.

[34] M. Fisk este completat în acest sens de Ch. Serrus (*Traité de logique*, Montaigne, Paris, 1954, p. 32) prin observația că o propoziție implicativă este o sinteză între argumente, consecventul nerezultînd din antecedent printr-o operație logică.

[35] Blanché, *op. cit.*, p. 201.

și în respingerea ca non-sens sau propoziție rău formată a construcției :

„Dacă păsările au aripi, atunci dumineca este o zi de sărbătoare[36]" (16),

deși combinația valorică este aceeași în ambele cazuri, $A \supset A$.

Fără o toleranță reciprocă a adevărurilor la care trimit în parte enunțurile conexate prin „dacă... atunci...", e greu de înțeles cum s-ar mai putea vorbi de implicație *materială*. Iar autorii care nu țin ca implicația să fie astfel[37], nu ne-au convins că este dezirabilă o funcție creatoare de non-sensuri sau operantă în domeniul acestora.

4. RECUPERAREA UNUI ALT ASPECT AL „MATERIALITĂȚII" FUNCȚIILOR DE ADEVĂR

În corijarea defectului semantic[38] al teoriei implicației contează și împrejurarea că funcția „.. $\supset$ .." se definește ca realizabilă în trei din cele patru combinații aletice posibile în logica cu două valori : $A \supset A$(i) ; $A \not\supset F$ (ii) ; $F \supset A$(iii) ; $F \supset F$ (iv). Aceasta înseamnă că enunțurile :

„Dacă pătratul este paralelogram, diagonalele sale se înjumătățesc" (17) ; *„Dacă pământul este în centrul universului, are o formă sferică"* (18) ; *„Dacă originea omului este divină, sufletul său e nemuritor"* (19), sînt toate implicații materiale, întrucît se regăsesc într-una sau alta dintre combinațiile admise? Am ajuns în punctul crucial al controversei implicației și de la el vom porni în tranșarea structurii logice a contrafactualilor. După cunoștința noastră, un singur autor a stăruit asupra acestui aspect al naturii propozițiilor ce cad sub incidența unei funcții de adevăr. Este vorba de H. Freudenthal, protagonistul *implicației pline*[39]. Ceea ce solicită autorul olandez este ca enunțurile unei implicații să fie ambivalente (cu adevăr intermitent, *in suppositione temporalis*), astfel ca propoziția compusă să poată „umple" toate liniile admise ale matricei. Fie exemplul autorului, *dacă plouă, străzile se umezesc*. Dacă plouă într-adevăr, străzile se umezesc (i). Dacă nu a plouat, străzile pot fi ude, prin stropire, inundații etc. (iii). După cum dacă nici nu a plouat și nici nu a intervenit o altă cauză, străzile n-au cum să se fi umezit (iv). Este exclus doar ca să fi plouat și străzile să nu se fi umezit (ii). După Freudenthal, printr-o asemenea restricție de interpretare putem recuza calitatea de implicații unor pseudoenunțuri ca :

„Dacă luna este în brînză, doi ori doi fac patru" (20) ; *„Dacă luna este în brînză, doi ori doi fac cinci"* (21) ; *„Dacă doi ori doi fac patru, π este transcendent"* (22) ; *„Dacă marea teoremă a lui Fermat este adevărată, π este transcendent"* (23).

Tot astfel am putea soluționa paradoxul că temperatura apei dintr-un bazin este de 20° din momentul în care nu mai înmuiem termometrul în apă[40].

Față de obiectivele relativ modeste ale autorului olandez, apreciem că *implicația plină* nu este o alternativă reparatorie ci însuși modul autentic de a opera și de a se interpreta *implicația materială*. În urma primei demistificări, rămăseseră în afara implicației materiale non-sensurile calchiate pe schema lui „dacă..atunci..". Noua restricție survine în sfera joncțiunilor rezonabile, prevenindu-se situația paradoxală ca același cuplu de propoziții să ilustreze concomitent mai multe funcții de adevăr (implicație, echivalență și conjuncție ; implicație, echivalență și rejecție ; etc.). Din acest punct de vedere, este instructiv să ne oprim asupra primului tablou ilustrativ al implicației materiale, datorat lui Filon din Megara :

„Dacă este ziuă, este lumină" (24 ;) *„Dacă este ziuă, este noapte"* (25) ; *„Dacă pământul zboară, el există"* (26) ; *„Dacă pământul zboară, are aripi"* (27)[41].

În supoziția că este ziuă, enunțurile evocate sînt menite să exemplifice combinațiile valorice posibile. Or, *implicație materială* se dovedește a fi numai (24). Enunțul următor, (25), este oferit ca un contraexemplu, și îl vom accepta ca atare. Mai departe, însă, vom

---

[36] T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, trad. din pol., Warszawa, 1965, p. 212.

[37] Lui Tarski (*Introduction á la logique*, Paris, Louvain, 1960, p. 24) i se va obiecta, astfel, că nu în baza interpretării paradoxale a implicației materiale oferă logica „o bază satisfăcătoare raționamentelor matematice celor mai complicate și mai subtile".

[38] P. Ioan, *The Paradoxis of Implication*, în „Acta Logica", t. XIV, 1971, p. 89.

[39] *Op. cit.*, p. 48 sq.

[40] Propoziția *„Dacă, introducînd termometrul în apă, nivelul mercurului coincide cu liniuța de pe scală numerotată 20, atunci temperatura apei este de 20"* este de forma $(p \supset q) \supset r$ și e adevărată cînd este fals că *p*.

[41] Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 113—114.

observa că enunțul (26) relevă doar combinația *FA*, adecvîndu-se nu implicației materiale, ci funcției numită *postpendență* („oricum ar fi *p*, are loc *q*"). Ultimul enunț filonian, (27), un contrafactual (!), se limitează la combinația *FF* și relevă *rejecția* sau negația dublă.

Plină de surprize se dovedește și analiza contraexemplelor pe care le etala Diodor Cronos în critica criteriului filonian :

„*Dacă este noapte, discul*" (28) ; „*Dacă este ziuă, Dion este mort*" [42] (29).

Primul ar fi adevărat ziua și fals noaptea, în situația că tac mereu. Al doilea, fals ziua și adevărat noaptea, în supoziția că Dion trăiește. În respectivele supoziții, enunțurile evocate ilustrează funcția *postnonpendenței* („oricum ar fi *p*, are loc non *q*"). Fără asemenea precizări, (28) satisface funcția *interferenței*, [43], iar (29) se încadrează în spațiul de joc al *postpendenței* (consimțind adevărul consecventului).

5. AMBIGUITATEA CONJUNCȚIEI CONDIȚIONALE ȘI SISTEMUL IMPLICAȚIILOR

În critica adusă funcțiilor de adevăr, C. I. Lewis arăta că șansa ca două propoziții oarecare să o ilustreze este de 4/4, iar ca s-o contraexemplifice, 0[44]. Într-adevăr, cînd propozițiile sînt covalente, se verifică $p \supset q$ și $q \supset p$. Dacă e adevărat că *p* și fals că *q*, urmează că $q \supset p$, iar cînd e fals că *p* și adevărat că *q*, va fi valabil că $p \supset q$. În stilul în care a fost îndeobște interpretată funcția implicativă, paradoxul semnalat ar putea fi potențat prin observația că un cuplu propozițional arbitrar ales poate cădea sub incidența implicației materiale, în ordinea neschimbată a argumentelor, (*p*, *q*), nu în 3/4, ci în 14/16 cazuri posibile. Aceasta întrucît doar două din 16 funcții diadice exclud toate combinațiile valorice *AA*, *FA* și *FF*. Este vorba de *non-implicație* sau diferența logică și *nonrelaționalitate* (cazul-limită, al funcției întotdeauna falsă, întrucît relevă independența absolută sau lipsa oricărei contiguități semantice între argumente).

Suprapunerile nedorite între cîmpurile interpretative ale funcțiilor de adevăr se pot evita prin restricția ca exemplele alese să ilustreze concomitent liniile valorice din matrice care asigură spațiul de joc al fiecărei funcții în parte.[45]. Fiecare propoziție compusă va releva în aceste condiții numai o singură funcție de adevăr. După cum, ierarhia dintre funcțiile de adevăr, pe temeiul raportului invers dintre „spațiul logic" și „conținut" [46], va institui în planul propozițiilor compuse o ordine a gradelor de dependență, sau condiționare. Ambiguitatea conjuncției „dacă" este supusă, astfel, unui control riguros prin detectarea contextului de sinonimie în care poate apare. Luăm la întîmplare cinci enunțuri construite prin conjuncția condițională,

„*Dacă plouă, iau umbrela*" (28) ; „*Dacă temperatura crește, organismul dă semne de boală*" (29) ; „*Dacă printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă, suma unghiurilor unui triunghi este de 180°*" (30) ; „*Dacă dreptunghiul este paralelogram, diagonalele pătratului se înjumătățesc*" (31) ; „*Dacă universul este finit, are un centru*" (31),

iar uzajul acesteia în conformitate cu parcursul valoric al implicației materiale constatăm că este respectat doar de condiționala (29). Enunțul (28) relevă o dependență mai slabă decît cea normată prin „. . . $\supset$ . .", iar celelalte trei — dependențe mai tari. În această situație, proprietățile operatorii ale implicației materiale nu pot fi răsfrînte asupra oricărei propoziții construite cu „dacă". De pildă contrapoziția ($p \supset q$ echivalează cu $\sim q \supset \sim p$). Dacă se aplică la enunțurile :

„*Dacă vrei să vii, ai dreptul s-o faci*" (32) ; „*Dacă ți-e sete, este bere în frigider*" (33) ; „*Dacă vine, nu-l voi primi*" (34),

---

[42] *Apud* R. Blanché, *op. cit.*, p. 184 ; *Id.*, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, A. Colin, Paris, 1970, p. 100.

[43] Numim astfel funcția propozițională calificată impropriu „tautologie" și o punem în corespondență cu *intersecția* conceptelor. Este spațiul de joc al dependenței interpropoziționale de gradul cel mai slab, dar nu și la fel de puțin relevantă pentru „participația" cîmpurilor semantice.

[44] *La logique et la méthode mathématique*, în „Revue de Métaphysique", 1922, p. 472 ; *apud* R. Blanché, *Raison et discours*, p. 182.

[45] Implicația materială va promova, astfel, un tip de conexiune mai slabă de cît cea exprimată de echivalență, conjuncție etc., dar mai tare decît simpla interferență semantică a două enunțuri.

[44] Folosim cele două noțiuni în accepția lui Wittgenstein și Carnap, de număr al combinațiilor valorice în care este și respectiv nu este satisfăcută o funcție de adevăr. Cf. P. Botezatu, *Valoarea deducției*, Edit. științifică, 1971, p. 111—114.

regula în discuție ne-ar conduce la non-sensuri ca :

„Dacă nu ai dreptul să vii, e pentru că nu vrei s-o faci" (32′) ; *„Dacă nu este bere în frigider, e pentru că nu-ți este sete"* (33′) ; *„Dacă îl primesc, e pentru că nu a venit"* (34′)[47].

În fața acestor dificultăți conduita logicianului va fi neapărat una reducționistă, așa cum prevede criticul „prostului uzaj al logicii", și ea va consta neapărat în desfășurări de felul *„Tu ai dreptul să vii, iar dacă vrei, vei uza de acest drept"*, pentru ca, prin transformarea considerabilă a faptelor, stăruința sa de a descrie logic conectivele din limbă să se vădească o prejudecată, ce „nu poate să se prezinte ca impusă de fapte"[48].

Punctul de vedere înfiripat prin considerațiile de mai sus ne îngăduie să ieșim ușor din impas, semnalînd pur și simplu că nici unul dintre enunțurile „condiționale" (32)—(34) nu satisface implicația materială și nu intră în sfera de acțiune a contrapoziției[49]. Ca atare, nu simbolul „.. ⊃ .." este „complet ambiguu"[50], ci conectiva *„dacă..atunci.."* din limba uzuală. Sarcina rezonabilă a logicianului este să asigure circuitul logic adecvat fiecărui sens al conjuncției condiționale din limbajul curent. În acest scop, noțiunea de implicație logică se cere diversificată într-o rețea de grade posibile ale *dependenței* sau conexiunii logice. Criteriul acestora este natura alethică a enunțurilor conexate : *ambivalente* sau cu adevăr intermitent ; ambivalente dar *covalente* ; *co-adevărate* ; *co-false* ; situații mixte. 8 funcții de adevăr se dovedesc capabile să capteze sensuri ale conjuncției „dacă". Examenul este relevant și pentru revalorizarea funcțiilor de adevăr. Asocierile care s-au făcut între conjuncție și stilul empirist, respectiv între implicație și stilul raționalist[51] nu au nici o tangență cu rolul pe care-l rezervă celor două conective sintaxa funcțiilor de adevăr. *Conjuncția* logică ne apare ca forma cea mai tare, analitică (!), a condiționalei. Alături de aceasta, se manifestă ca implicații analitice *prenonpendența* („non p, oricum ar fi q"), *rejecția* („nici p, nici q"), *postpendența* („oricum ar fi p, are loc q"). *Echivalența* („dacă și numai dacă p, atunci q") ține de un circuit analitico-sintetic. Se instituie între enunțuri care sînt în același timp adevărate ori false. În sensul propriu *implicației materiale*, „dacă" dobîndește un orizont al sinteticului, legînd enunțuri cu adevăr fluctuant, atunci, însă, cînd nu se poate ca să fie adevărat că p și fals că q. Situația se inversează în cazul condiționalelor „p, dacă q", care exclud împrejurarea ca lui p fals să-i urmeze q adevărat. În sfîrșit, quasidependența sau *interferența propozițională* deschide un spațiu maximal lui „dacă..atunci..", accentuînd, corespunzător, dimensiunea sintetică a propoziției compuse.

Celor opt apariții ale lui „dacă" n-avem decît să le asociem tot atîtea implicații[52], redenumind corespunzător funcțiile de adevăr stabilite ca apte să promoveze raporturi de dependență logică. În paralel, am putea asocia tot atîtea forme ale condiționării sau conexiunii logice[53], ca raporturi corelative gradelor opoziției :

FORMELE CONDIȚIONĂRII	Funcția asociată	p q	AAFF AFAF	Conjuncții sinonime
1. suficient-suficientă	conjuncția	$p \supset_1 q$	AFFF	și..și..
2. necesar-necesară	rejecția	$p \supset_2 q$	FFFA	nici..nici..
3. suficientă	postpendența	$p \supset_3 q$	AFAF	—
4. necesară	prenonpendența	$p \supset_4 q$	FFAA	—
5. necesară și suficientă	echivalența	$p \supset_5 q$	AFFA	numai dacă..
6. suficient-necesară	implicația	$p \supset_6 q$	AFAA	dacă..
7. necesar-suficientă	replicația	$p \supset_7 q$	AAFA	..dacă..
8. nici necesară, nici suficientă	interferența	$p \supset_8 q$	AAAA	—

[47] O. Ducrot, *D'un mauvais usage de la logique*, în J. Martinet (ed.), *De la théorie linguistique à l'enseignement de la langue*, P.U.F., Paris, 1974, pp. 138—139.

[48] *Ibidem*, p. 139.

[49] În mod rezonabil, toate cele trei condiționale țin de *postpendență* („oricum ar fi p, are loc q"), funcție a cărei contrapusă este „dacă non-q, atunci p sau non-p").

[50] I. Copi, *op. cit.*, p. 226.

[51] R. Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J. Vrin, Paris, 1967, p. 147.

[52] Edificarea unui sistem de implicații logice (probabile și certe) l-a preocupat pe Petre Botezatu în ideea deslușirii unei conexiuni strînse între logica modală și logica clasică (*Logiques à implication probable et logiques à implication certaine*, „Revue roum. sci. sociales-Philosophie et Logique",t. 14, nr. 3, 1970, p. 213—223).

[53] P. Ioan, *Linéaments pour une réhabilitation des principes de la pensée du point de vue formel*, „Contributed Papers of the 5th *International Congress of Logic, Metodology and Philosophy of Science*, London, Ontario, Canada, 1975, IV p. 7—8.

6. CONCLUZII ÎN PRIVINȚA CONDIȚIONALELOR CONTRAFACTUALE

Un ultim amenajament ne îngăduie să revenim la problema formalizării enunțurilor contrafactuale. Prin exerciții de ,,scădere logică'' vom reuși să desfășurăm fiecare funcție de adevăr cu rol condițional în formule care pornesc de la ,,*implicația materială*'' :

1. $(p \supset_1 q) = (p \supset q) \cdot p$
2. $(p \supset_2 q) = (p \supset q) \cdot \sim q$
3. $(p \supset_3 q) = (p \supset q) \cdot q$
4. $(p \supset_4 q) = (p \supset q) \cdot \sim p$ [53]
5. $(p \supset_5 q) = (p \supset q) \cdot p \vee (p \supset q) \cdot \sim q$
6. $(p \supset_6 q) = (p \supset q)$
7. $(p \supset_7 q) = (q \supset p)$.
8. $(p \supset_8 q) = (p \supset q) \vee (q \supset p)$

Noile formule ale implicațiilor sînt transparente la uzajul factual sau contrafactual al condiționalelor ce le interpretează. Astfel, implicațiile (1) și (3) se vădesc a fi strict factuale. Conjuncția ne apare ca implicație cu antecedentul adevărat, dar regula *ponendo ponens* dezvăluie și adevărul consecventului : $(p \supset q) \,.\, p \supset q.$ Postpendența se prezintă ca o implicație cu consecventul adevărat : $(p \supset q) \,.\, q \equiv q.$

Alte două implicații sînt strict contrafactuale. Rejecția se exprimă ca o implicație cu consecventul fals, dar regula *tollendo tollens* dezvăluie și falsitatea antecedentului : $(p = q) \,.\, \sim q = \sim p.$ În schimb, prenonpendența rămîne la statutul de implicație cu antecedentul fals [54] : $(p \supset q) \,.\, \sim p \equiv \sim p.$

Implicația directă și cea conversă, echivalența și interferența sînt funcții disponibile deopotrivă circuitului factual și joncțiunii contrafactuale

În perspectiva celor stabilite, nu se mai pune problema unei structuri unice a contrafactualilor, așa cum nu este unică nici structura condiționalelor factuale. O distincție comprehensivă cum este cea a lui Rescher, între contrafactualii ,,nomologici'' sau ,,guvernați de legi'' și cei ,,pur ipotetici'', își află corespondența în sintaxa funcțiilor de adevăr. Primului tip de contrafactuali i se potrivește traducerea prin echivalență, funcție logică inclusiv-contrafactuală (,,*numai dacă printr-un punct exterior unei drepte n-ar fi posibilă o singură paralelă, suma unghiurilor unui triunghi n-ar fi echivalentă cu două unghiuri drepte*''). Contrafactualii pur ipotetici vor fi tocmai cei traduși formal prin rejecție, funcția exclusiv-contrafactuală (cf. exemplele 1, 3, 4, 27, 31). Se adecvează, de asemenea, limbajului formal, distincția dintre contrafactualii ,,plauzibili'' și cei ,,implauzibili'', datorată aceluiași autor [55]. Într-un caz, traducerea este facilitată de implicația materială (,,*dacă J, ar mînca cianură..*''), prin replicație (,,*ar fi lumină, dacă ar fi ziuă*''), sau prin interferența logică (,,*dacă ar fi plouat, mi-aș fi luat umbrela*''). În celălalt, avem la dispoziție spațiul de joc al prenonpendenței, implicația cu antecedent întotdeauna fals.

Degajarea unei subclase de implicații capabile să traducă și raporturi factuale și dependențe contrafactuale, după cum verbele din condiționale sînt la indicativ sau optativ (subjonctiv), subliniază orizontul de posibilitate în care valorează propozițiile compuse. Antecedentul și consecventul unei judecăți ipotetice, insista în acest sens Ed. Goblot [56], nu sînt decît ,,aserțiuni posibile''. ,,Primul termen (..) nu este o aserțiune, deoarece nu e decît condiția unei aserțiuni. Al doilea (..) deoarece este o aserțiune condiționată. Ceea ce e o aserțiune, e subordonarea secundului termen la primul''. I. Copi [57] se situează pe aceeași poziție cînd conchide că semnificația esențială a enunțului condițional este ,,relația de implicație asertată între antecedent și consecvent''.

Falsitatea actuală a antecedentului, la care s-au oprit unii autori în identificarea unui criteriu distinctiv pentru condiționalele contrafactuale [58], nu poate caracteriza decît în parte clasa respectivă de enunțuri, fiind specificată expres doar prin funcția prenonpendenței. În cazul contrafactualilor promovați de rejecție, prevalează falsitatea consecventului, funcție de care sancționăm și falsitatea antecedentului. E, oricum, mai natural să conchidem că ,,*Caesar a trecut Rubiconul*'' decît că ,,*Roma a căzut ca republică*'' cînd ni se spune că ,,*Dacă Caesar n-ar fi trecut Rubiconul, Roma n-ar fi căzut ca republică*''. Apoi, numai contrafactualii retro-

---

[54] Se dovedește acum că ceea ce se discuta ca structură generală a contrafactualilor valorează pentru o subclasă a acestora.

[55] Rescher, *loc. cit.*, Cf. R. S. Walters, *loc. cit.*, p. 214.

[55] *Traité de logique*, A. Colin, Paris, 1929, p. 199 și 192.

[57] *Op. cit.*, p. 223,

[58] J. Van Greef, *loc. cit.*, p. 131.

spectivi trimit expres la falsitatea unuia sau ambilor termeni. În cele mai multe cazuri, falsitatea termenilor și ținuta contrafactuală a asocierii acestora sînt doar sugerate, implicite. Acestei complexități i se supune spiritul diversificator al formalizării propuse.

Un avantaj al acesteia este însăși conservarea naturii diadice a enunțurilor condiționale cu semnificație contrafactuală. În locul complicării regresive a antecedentului sau consecventului, ni se pare mai firesc să finalizăm actul explicativ în alegerea structurii sintactice care convine cel mai bine enunțului analizat.

Apropierea reciprocă între limbajul uzual și cel formal dă măsura *materializării* implicației, echivalenței, conjuncției, rejecției și celorlalte funcții de adevăr. Sîntem convinși că enunțurile contrafactuale au un registru problematic care va stimula încă multe abordări. Dacă e să pretindem la un punct de vedere asupra celor discutate, a reieșit, credem, refuzul de a face din formalizarea contrafactualilor un motiv de reformă a sintaxei. Problema logică a condiționalelor în general este una de semantică, de traducere adecvată a enunțurilor compuse. Sarcina s-a dovedit posibilă chiar în limitele limbajului logic cel mai simplu, asigurat prin sistemul funcțiilor de adevăr.

TELEOLOGICA SAU TEORIA LOGICĂ A SCOPURILOR

DE

CORNEL POPA

Ne propunem în lucrarea de față să dezvoltăm o teorie logică elementară despre scop, analogă logicii deontice standard. După unele considerații preliminare privind conceptul de scop, vom prezenta limbajul și conceptele teoriei elementare a scopului, principiile logic-formale ale conduitei teleologice, metodele de decizie pentru formulele corect construite, un sistem axiomatic pentru teoria logică propusă precum și unele observații privind semantica acestei logici.

În partea finală enumerăm unele căi alternative de dezvoltare a teleologicii elementare și relevăm semnificația ei pentru teoria organizării și conducerii societății socialiste, pentru metodologia elaborării planurilor de dezvoltare economică și socială.

Într-un studiu următor, vom prezenta o teorie logică mai complexă, bazată pe teleologica elementară, în care vom îmbina teleologica cu logica deontică, obținînd ceea ce am numit logica teleodeontică, teorie cu numeroase implicații metodologice în știința conducerii societății, în optimizarea raporturilor dintre norme și aspirații.

1. CONCEPTUL DE SCOP ȘI TEORIA LUMILOR POSIBILE

Scopul este definit îndeobște ca o prefigurare sau anticipare mentală a unei stări sau situații dorite de un agent, ca un impuls sau tendință lăuntrică a unei persoane spre dobîndirea unei valori etc. Fără a contesta dimensiunea subiectivă și încărcătura emoțional-afectivă a lumii scopurilor, în cercetarea de față vom încerca să reținem, în exclusivitate, dimensiunea sau componenta obiectivă a ideii de scop ceea ce poate fi exprimat și comunicat intersubiectiv, fiind obiect al activităților de planificare și coroborare a acțiunilor umane complexe. În planificare și în teoria organizării și conducerii se vorbește în acest sens de obiective sau sarcini cu înțelesul de performanțe sau stări pe care trebuie să le atingă indivizii angajați într-o activitate. *Scopul* este o caracteristică sau predicat al unei lumi posibile sau stări viitoare a sistemului social de acțiune ce satisface anumite trebuințe, nevoi sau aspirații ale agenților acțiunii sociale, de regulă, nesatisfăcute în starea inițială de referință în care se formulează acesta.

O a doua restricție care ne-o impunem în limitele teleologicii elementare este considerarea ideii de scop exclusiv din perspectiva unuia și aceluiași agent uman de referință, pe care în prima treaptă a teoriei noastre îl vom constrînge să rămînă în umbră, neevidențiindu-l prin vreun simbol special.

O a treia restricție pe care ne-o impunem este de a considera în exclusivitate scopuri acțional posibile sau realizabile[1]. Scopurile ca și acțiunile vizate de sistemele de norme, trebuie să fie cuprinse în intervalul deschis determinat la un capăt de stările fizic naturale care se realizează de la sine și la celălalt capăt de stările acțional imposibile. Vom considera, deci, drept scopuri anumite caracteristici ale unor lumi posibile care în raport cu starea inițială în care se emite scopul reclamă intervenția activă a agentului.

Vom distinge între *scop* și *dorință*. Scopul vizează o stare marcată valoric pozitiv care nu se realizează de la sine, în raport cu care agentul adoptă o atitudine activă, în timp ce obiect al unei dorințe poate fi și o stare ce se realizează spontan sau prin intervenția altor agenți umani. Orice scop exprimă și o dorință, dar nu orice dorință este, la un moment dat, și scop al agentului de referință. Pe acest temei, vom exprima ideea de scop al unui agent prin expresii ca : „vrea p", „vrea non-p", sau „nu vrea non-p".

La fel vom distinge între scop și intenție.

Termenul *intenție* exprimă preponderent atitudinea psihologică subiectivă a agentului față de starea finală urmărită. Spre deosebire de aceasta, termenul „scop", sau cel de „obiectiv" exprimă o caracteristică obiectivă. Vom admite, totuși, că scopul presupune intenția și vom traduce uneori expresia „are drept scop" prin „intenționează".

Într-un capitol următor vom vedea că ideea de scop ca și cea de obligație nu poate fi înțeleasă utilizînd exclusiv o singură lume posibilă. Pentru definirea ei vom avea nevoie de două lumi posibile : o lume posibilă sau o stare în care se emite scopul și o lume posibilă sau o stare în care se înfăptuiește acesta. Pentru nevoile teoriei logice pe care o propunem este suficient să admitem că un scop sau un obiectiv al unui agent este o caracteristică (în plan logic, un predicat) al unei lumi posibile, realizabilă prin acțiunea umană (nu de la sine, dar nici imposibilă) ce satisface anumite trebuințe, nevoi sau aspirații ale agentului acțiunii sociale. Scopul desemnează așadar, stări finale sau rezultate ale unor acțiuni umane ce pot fi atinse într-un timp viitor, perfect descriptibile în limbajul teoriei lumilor posibile.

2. LIMBAJUL ȘI CONCEPTELE TELEOLOGICII ELEMENTARE

Ca și celelalte logici modale, limbajul teoriei de față presupune logica propozițiilor. La aceasta se adaugă un singur simbol primitiv, S, ce determină formule ale logicii propozițiilor sau logicii predicatelor. Îl vom numi pe S *functor teleologic*. Sp se citește „starea în care este adevărat p este un scop al agentului de referință". Putem adopta și forme mai concise de citire „p este un obiectiv", „se vrea p", „se intenționează p" etc.

Pe baza functorului primitiv S, introducem alți patru functori teleologici derivați :

2.1. $Ep =_{df} S - p$

2.2 $Jp =_{df} - S - p$

2.3 $Ip =_{df} - Sp \,.\, - S - p$

2.4 $Dp =_{df} - Ip$

Ep sau evitarea desemnează un *scop contrar* stării p. În acest caz agentul de referință urmărește prevenirea sau evitarea stărilor în care este adevărat că p. Ep se va citi „agentul de referință dorește omiterea stării p".

Jp este nonevitarea sau tolerarea ca scop a stării p.Vom numi functorul Jp, *toleranță sau permisibilitate teleologică*. Jp se va citi „p este tolerabil ca scop pentru agentul de referință" sau mai simplu „tolerabil de p".

Ip desemnează *indiferența* sau *neutralitatea teleologică*.

Ip se va citi „agentul de referință este indiferent în privința stării p".

Dp desemnează *angajarea teleologică* situațiile în care agentul s-a pronunțat pentru sau împotriva realizării stării p. Vom citi Dp drept „agentul de referință este teleologic angajat în privința lui p".

Din 2.4 și 2.3 rezultă în mod banal :

2.5 $Dp =_{df} Sp \vee S - p$

care descrie faptul că angajarea teleologică presupune acceptarea ca scop, fie a stării p, fie a stării $-p$.

---

[1] Cornel Popa, *Modalități praxiologice*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1976.

La fel, din 2.1 și 2.2 rezultă :

2.6 $Jp =_{df} - Ep$

Nonintenționalitatea în raport cu o stare p sau *conduită spontană* în raport cu p, $-Sp$ se va dovedi reductibilă la disjuncția unor functori deja introduși (evitarea, Ep și neutralitatea Ip).

Teleologica elementară este o teorie despre interrelațiile dintre cei cinci functori teleologici introduși mai sus (unul primitiv și patru derivați).

Adăugăm o singură regulă de formare. Orice expresie bine formată din logica propozițiilor prefixată de un functor teleologic (S, E, J, I, D) va fi o formulă bine formată în limbajul teleologicii elementare.

Putem admite iterarea functorilor teleologici. În acest caz, se vor modifica adecvat procedeele de decizie. Formulele teleologice cu functori derivați vor fi decidabile cel puțin prin metoda sistemelor de modele propusă de Hintikka [2].

Potrivit regulii mai sus introduse, vor fi formule bine formate în teleologica elementară expresiile : $Sp \vee Eq$, $S(p \,.\, q) \rightarrow Sp$, $J(p \vee q)$, $-D(p \vee q) \rightarrow - Sp$, $SJ(p.q)$ etc.

Raporturile dintre cei cinci functori teleologici elementari ce determină o stare obiectiv descrisă prin variabila propozițională p pot fi reprezentate prin fig. 1.

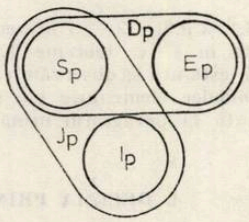


Fig. 1 Reprezentarea functorilor teleologici elementari.

Permisibilitatea teleologică se manifestă sub două forme : ca asumare a stării în cauză drept scop al agentului și ca indiferență sau neutralitate teleologică a acestuia în raport cu starea în cauză. Angajarea teleologică, care este o atitudine complementară neutralității, îmbracă și ea două forme : anagajare pozitivă sau acceptarea stării p ca scop, Sp și angajare negativă sau evitarea stării p, $S - p$. Cele afirmate mai sus pot fi exprimate :

2.7. $Jp = Sp \vee Ip$

2.8 $Dp = Sp \vee S - p$

3. EXIGENȚE LOGIC FORMALE ALE MULȚIMII SCOPURILOR

Mulțimea scopurilor emise sau acceptate de un agent, pentru a fi realizabile, trebuie să satisfacă un număr de cerințe logic formale. Prima cerință este cea a consistenței reciproce a scopurilor asumate de un agent, instituție sau organizație. Unul și același agent nu-și poate propune pentru un moment viitor oarecare obținerea simultan a stării p și a negației acesteia. Vom numi această condiție drept *principiul consistenței teleologice* a stărilor sau obiectivelor propuse de un agent ca scop la un moment dat. Formal această condiție poate fi exprimată prin :

3.1 $-(Sp \,.\, S - p)$

Un al doilea principiu privește modul de agregare, compunere și descompunere a scopurilor emise pentru un moment determinat. Un astfel de principiu joacă un rol important în operația de planificare și de organizare a cooperării dintre mai mulți agenți. Vom numi această condiție *principiul aditivității și decompozabilității sincronice a scopurilor.*

3.2 $S(p \,.\, q) \equiv Sp \,.\, Sq$

---

[2] Jaakko Hintikka, *Some Main Problems in Deontic Logic*, în *Deontic logic : Introductory and Systematic Readings*, Edited by Risto Hilpinen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971, p. 72—77.

Într-o teorie teleologică mai bogată, în care dispunem de variabile temporale, vom putea lua în considerare și *principiul decompozabilității diacronice a scopurilor.*

Am admis în § 1 că scopurile sînt caracteristici ale unor lumi posibile descrise sub raport logic prin propoziții determinate. Oricărui scop îi vom asocia astfel o propoziție care arată cum ar fi lumea dacă scopul respectiv ar fi realizat. În raport cu o astfel de descripție de stare dintr-o lume posibilă viitoare notată prin p un agent poate adopta numai una dintre următoarele trei atitudini: își propune sau acceptă ca scop starea p, respinge starea p, se opune acesteia și își propune drept scop starea $-p$, respectiv evitarea lui p sau, în sfîrșit, este teleologic neutru în raport cu p. Vom numi această condiție drept *principiul trivalenței atitudinilor teleologice elementare* și o vom exprima:

3.3 $Sp \vee S-p \vee Ip$

Cele trei atitudini teleologice elementare sînt reciproc incompatibile. Aceasta ne permite să vorbim de un *principiu al incompatibilității atitudinilor teleologice elementare.* O relație de incompatibilitate a fost deja exprimată mai sus ca 3.1 sau principiul consistenței teleologice.

Adăugăm alte două:

3.4. $-(Sp \,.\, Ip)$

3.5. $-(S-p \,.\, Ip)$

Formulele 3.1 și 3.3 — 3 — 5 prezentate aici ca intuiții sau principii ușor de acceptat, vor fi demonstrate în §7 ca teoreme. Ele sînt oglindite grafic în fig. 1.

Deocamdată, este util să observăm că principiile trivalenței și incompatibilității reciproce a atitudinilor teleologice elementare vor sta la baza unui procedeu matriceal de decizie pe care îl vom prezenta în paragraful următor.

4. DECIZIA PRIN METODA MATRICEALĂ

Formulele teleologicii elementare pot fi decise, în afară de procedeul axiomatic, prin cinci procedee avînd puteri și sfere de cuprindere diferite: metoda matricelor atitudinilor teleologice elementare (MATE), matricea J-constituenților (MJC), metoda formelor normale disjunctive perfecte (FNDP), metoda tablourilor semantice (TS) și metoda sistemelor de modele (SM). Cele mai puternice sînt ultimele două procedee, deoarece acestea se extind și asupra unor limbaje teleologice ce asimilează calculul cu predicate și în care este permisă repetarea operatorilor teleologici (functorii iterați ca de exemplu, JSp).

4.1. METODA MATRICELOR ATITUDINILOR TELEOLOGICE ELEMENTARE (MATE)

Prima metodă menționată este extrem de simplă și ușor de mînuit dar are o sferă de aplicare restrînsă, fiind aplicabilă doar formulelor în care functorii teleologici prefixează variabile sau celor reductibile la combinații de astfel de formule, cum sînt, de exemplu formulele ce conțin $S(p \,.\, q)$ sau $J(p \vee q)$ dar nu conțin $S(p \rightarrow q)$ sau $J(p \,.\, q)$.

Metoda se întemeiază pe principiile trivalenței și incompatibilității atitudinilor teleologice elementare (3.3, 3.1. 3.4 și 3.5).

Atribuirile de valori se acordă functorilor Sp, $S-p$ și Ip ce exprimă atitudini teleologice elementare. Potrivit principiului incompatibilității atitudinilor teleologice elementare se exclud combinațiile de valori în care doi sau trei astfel de functori ar lua simultan valoarea 1.

Pentru formulele în care apar una sau două variabile atribuirile de valori vor fi:

Sp	$S-p$	Ip
1	0	0
0	1	0
0	0	1

Sp	$S-p$	Ip	Sq	$S-q$	Iq
1	0	0	1	0	0
1	0	0	0	1	0
1	0	0	0	0	1
0	1	0	1	0	0
0	1	0	0	1	0
0	1	0	0	0	1
0	0	1	1	0	0
0	0	1	0	1	0
0	0	1	0	0	1

În genere numărul de combinații de valori este determinat de 3^n, unde n este numărul de variabile.

După determinarea combinațiilor de valori se scriu în coloane distincte componentele sau subformulele formulei inițiale exprimate prin functori ce prefixează variabile și se calculează succesiv valorile ce revin acestora.

Decizia prin intermediul matricelor atitudinilor teleologice elementare comportă, în genere, următoarele momente:

1. reducerea expresiilor inițiale la funcții de functori de atitudini teleologice elementare;
2. determinarea atribuirilor de valori acordate functorilor S, E, I potrivit numărului de variabile care apar în formula inițială;
3. includerea subformulelor exprimate prin S, E, I — expresii în matrice;
4. calcularea succesivă a valorii subformulelor;
5. valorile ce revin conectorului principal al formulei vor fi însăși valorile formulei.

Criteriul de decizie este analog celui din logica propozițiilor: formula va fi *teleotautologie* dacă conectorul principal va lua invariabil valoarea 1, indiferent de atribuirile de valori acordate atitudinilor teleologice elementare; va fi *realizabilă* dacă ia valoarea 1 cel puțin pentru o atribuire de valori și va fi *teleo-contradicție* dacă ia valoarea 0 pentru toate atribuirile de valori.

Exemplul 1: $F_1 = -Sp = S-p \vee Ip$

Sp	$S-p$	Ip	$-Sp$	$S-p \vee Ip$	$-Sp = S-p \vee Ip$
1	0	0	0	0	1
0	1	0	1	1	1
0	0	1	1	1	1

Exemplul 2: $F_2 = S(p \,\&\, q) \rightarrow (Sp \vee Ip)$

Sp	$S-p$	Ip	Sq	$S-q$	Iq	$Sp \cdot Sq$	$Sp \vee Ip$	$(Sp \cdot Sq) \rightarrow (Sp \vee Ip)$
1	0	0	1	0	0	1	1	1
1	0	0	0	1	0	0	1	1
1	0	0	0	0	1	0	1	1
0	1	0	1	0	1	0	0	1
0	1	0	0	1	0	0	0	1
0	1	0	0	1	1	0	0	1
0	0	1	1	0	0	0	1	1
0	0	1	0	1	0	0	1	1
0	0	1	0	0	1	0	1	1

Exemplul 3: $F_3 = Sp \vee Eq$

Sp	$S-p$	Ip	Sq	$S-q$	Iq	$Sp \vee Eq$
1	0	0	1	0	0	1
1	0	0	0	1	0	1
1	0	0	0	0	1	1
0	1	0	1	0	0	0
0	1	0	0	1	0	1
0	1	0	0	0	1	0
0	0	1	1	0	0	0
0	0	1	0	1	0	1
0	0	1	0	0	1	0

Primele două formule testate sînt teleotautologii; ultima este doar expresie realizabilă.

O condiție preliminară pentru aplicarea metodei MATE la decizia formulei din exemplul 2 o reprezintă trecerea pe baza principiului 3.2 de la $S(p \cdot q)$ la $Sp \cdot Sq$.

Metoda MATE este, din nefericire, inaplicabilă unor formule de forma $S(p \rightarrow q)$, deoarece nu dispunem, cel puțin pînă în prezent, de mijloace de a reduce o astfel de formulă la combinații de Sp, $S-p$, Ip, Sq, $S-q$ și Iq. Din același motiv, procedeul nu poate fi aplicat unor formule de forma $J(p \cdot q)$.

4.2. METODA J-CONSTITUENȚILOR

Putem considera functorul Jp, toleranța sau permisibilitatea teleologică drept primitiv și să-i reducem pe toți ceilalți la el. Într-adevăr, pornind de la :

2.2. $Jp =_{df} - S - p$

prin negarea echivalentelor obținem :

4.2.1 $S-p = - Jp$ sau $Ep = - Jp$

de unde prin substituția lui p prin $-p$ rezultă :

4.2.2 $Sp = - J - p$

4.2.1. afirmă că scopul de a evita starea p este tot una cu *intolerabilitatea* sau *interdicția teleologică* a lui p.

4.2.2 afirmă că a accepta drept scop starea p este tot una cu intolerabilitatea teleologică a stării contrare lui p.

Pe baza lui 4.2.1 și 4.2.2 poate fi lesne definit în termenii lui J, Dp sau angajarea teleologică :

4.2.3 $Dp = - Jp \text{ v } -J - p$

Angajarea teleologică în privința stării p este tot una cu intolerabilitatea de către agent a stării p sau cu intolerabilitatea de către agent a stării opuse lui p.

În sfîrșit, neutralitatea teleologică poate fi definită ca :

4.2.4. $Ip = Jp \cdot J - p$

sau tolerabilitate teleologică deopotrivă a stării p și a negației acesteia.

Formulele 4.2.1 — 4.2.4 vor servi drept instrumente de reducere a S-expresiilor la J-expresii.

La acestea mai trebuie adăugate încă o echivalență lesne demonstrabilă din 3.2 între altele pe baza definiției 4.2.2 și anume echivalența :

4.2.5 $J(p \text{ v } q) \equiv Jp \text{ v } Jq$

Algoritmul deciziei unei formule teleologice prin metoda J-constituenților este analog metodei P-constituenților propusă de Wright pentru formulele din logica deontică standard.

Orice formulă a logicii scopului va putea fi, deci, exprimată ca o funcție de adevăr de J-constituenții ei.

Principalii pași ai algoritmului vor fi :

1. Excluderea $S-$, $E-$, $I-$ și $D-$ expresiilor prin aplicarea definițiilor 4.2.1 — 4.2.4 și exprimarea formulei inițiale ca o funcție de adevăr de J-constituenții ei avînd forma :

4.2.6 $F(Jf_1, Jf_2, \ldots, Jf_m)$

unde F este o funcție de adevăr iar f_i $1 \leqslant i \leqslant m$ sînt formule ale logicii propozițiilor ;

2. Se determină numărul n al variabilelor propoziționale care apar în $f_1, \ldots, f_m$ și se construiesc formele normale disjunctive perfecte ale formulelor f_i, asigurîndu-se ca toate cele n variabile să apară în conjuncțiile elementare ale formelor normale disjunctive perfecte ;

3. Se reduc conjuncțiile elementare care se repetă ;

4. Aplicînd legea de distributivitate 4.2.5 formăm J-constituenții formulei inițiale, un *J-constituent* nefiind altceva decît o conjuncție elementară conținînd cele n variabile propoziționale cu sau fără negație prefixată de functorul J ;

5. Se construiește matricea atribuindu-se valori J-constituenților formulei ținîndu-se cont, între altele, de exigențele formulei 4.2.5. (dacă formula are 2^n J-constituenți se va exclude atribuirea de valori cînd toți J-constituenții iau valoarea 0) ;

6. Se introduc funcțiile de adevăr de J-constituenți în matrice și se calculează valorile acestora potrivit definiției conectivelor logice ce leagă J-constituenții ;

7. Valorile conectivului logic principal al funcției F definesc însăși valoarea expresiei teleologice inițiale. Se decide utilizînd aceleași criterii din logica propozițiilor amintite de noi mai sus (vezi § 4.1).

Exemplul 1. $F_1 = -Sp = S-p \vee Ip$
Excludem $S-$ și $I-$ expresiile înlocuindu-le cu J-expresii

1) $J-p = -Jp \vee Jp \cdot J-p$

Avînd o singură variabilă propoziţională, domeniile de acţiune ale lui J sînt aduse la FNDP.

J-constituenţii vor fi Jp şi $J-p$

Construim matricea corespunzătoare acestora, ţinînd seama de observaţia făcută mai sus la punctul 5 al algoritmului de decizie prin J-constituenţi. În consecinţă, vom omite atribuirea simultan celor doi J-constituenţi a valorii 0.

Matricea va avea forma :

$JpJ-p$	$-Jp$	$Jp \cdot J-p$	$-Jp \vee Jp \cdot J-p$	$J-p = -Jp \vee Jp \cdot J-p$
1 1	0	1	1	1
1 0	0	0	0	1
0 1	1	0	1	1

Decizia formulei din exemplul 1 prin cele două metode matriceale conduce la acelaşi rezultat.

Exemplul 2. $F_4 = (Sp \vee Sq) \rightarrow S(p \vee q)$

1) $-(-J-p \vee -J-q) \vee -J-(p \vee q)$

2) $J-p \,\&\, J-q \vee -J(-p-q)$

3) $J(-pq \vee -p-q) \,\&\, J(p-q \vee -p-q) \vee -J-p-q$

4) $(J-pq \vee J-p-q) \,\&\, (Jp-q \vee J-p-q) \vee -J-p-q$

$Jp-q$	$J-pq$	$J-p-q$	A: $J \cdot pq \vee J-p-q$	B: $Jp-q \vee J-p-q$	$A \cdot B$	$-J-p-q$	F_4
1	1	1	1	1	1	0	1
1	1	0	1	1	1	1	1
1	0	1	1	1	1	0	1
1	0	0	0	1	0	1	1
0	1	1	1	1	1	0	1
0	1	0	1	0	0	1	1
0	0	1	1	1	1	0	1
0	0	0	0	0	0	1	1

Formula F_4 este o tautologie.

5. DECIZIA PRIN METODA FORMELOR NORMALE

Pentru decizia formulelor teleologice pot fi utilizate formele normale conjunctive (FNC) şi forme normale disjunctive perfecte ale J-constituenţilor (FNDPJC). Primul procedeu, ca şi procedeul MATE, este lesnicios dar nu universal. Cel de al doilea este mai laborios, dar universal aplicabil.

5.1 FORME NORMALE CONJUNCTIVE (FNCT)

Procedeul se întemeiază pe interdefinibilitatea functorilor teleologici şi pe un număr de legi de echivalenţă de forma :

5.1.1 $Jp = Sp \vee Ip$

5.1.2 $Dp = Sp \vee S-p$

5.1.3 $-Sp = S-p \vee Ip$

Pot fi folosite, de asemenea, echivalentele 3.2 și 4.2.5 precum și 4.2.3 sau 4.2.4.

Se procedează ca în cazul formulelor logicii propozițiilor cu singura deosebire că pentru a se ajunge la termeni ai conjuncției ce conțin formulele de forma $A \vee -A$ se utilizează echivalentele amintite.

Exemplul 1. $F_5 = Sp \rightarrow Jp$

1) $-Sp \vee Jp$

2) $S - p \vee Ip \vee Sp \vee Ip$

3) $Sp \vee S - p \vee Ip$

4) $Sp \vee S - p \vee - Sp. - S - p$

5) $(Sp \vee S - p \vee - Sp) \cdot (Sp \vee S - p \vee - S - p)$.

5.2. FORME NORMALE DISJUNCTIVE PERFECTE ALE J-CONSTITUENȚILOR (FNDPJC)

Procedeul se întemeiază pe posibilitatea reducerii oricărei formule teleologice la o J-formulă echivalentă cu ea și, mai departe, pe posibilitatea exprimării oricărei J-formule prin J-constituenții ei.

Teoremă. Orice teleoformulă este reductibilă la o J-formulă echivalentă cu ea.

Demonstrația este extrem de simplă.

Întrucît orice teleoformulă trebuie să fie în mod necesar o $J-$, $S-$, $E-$, $I-$ sau D-formulă și deoarece fiecare dintre acestea este deja sau este reductibilă prin intermediul definițiilor sau echivalențelor 4.2.1 — 4.2.4 la J-formule, rezultă că orice teleoformulă este reductibilă la o J-formulă. În consecință, teleotautologiile vor fi și ele reductibile la J-tautologii.

Pe de altă parte este important să observăm că pe baza principiului distributivității în raport cu disjuncția a lui J (vezi 4.2.5), putem exprima orice teleoformulă ca funcție de J-constituenții ei.

Posibilitatea redării oricărei J-formule ca o funcție de J-constituenții ei mai exact ca o disjuncție a J-constituenților ei poate fi exprimată sintetic prin formula :

$$5.2.1 \quad F = \bigvee_{i=1}^{2^n} J_F c_i$$

unde prin F am notat o formulă teleologică oarecare prin n numărul de variabile care apar în F iar prin c_i orice minitermen sau conjuncție elementară alcătuită din cele n variabile, afectate sau nu le semnul negației.

Pentru a evita scrierea integrală a conjuncțiilor elementare putem face convenția să le prescurtăm prin c indexat prin cifra caracteristică rezultată din exprimarea în binar a valorilor celor n variabile. Așa, de exemplu, dacă $n = 3$, conjuncția elementară $p\bar{q}\bar{r}$ se va exprima în binar prin 100, în sistemul zecimal prin 4 iar potrivit convenției noastre prin c_4. Întrucît oricare doi constituenți c_i și c_j, cu $i \neq j$ sînt reciproc disjuncți, negația unui c_i constituent și corespunzător a unui Jc_i-constituent va fi echivalentă cu disjuncția tuturor celorlalți c_j constituenți și respectiv cu disjuncția tuturor celorlalți Jc_j constituenți.

$$5.2.2 \quad -Jc_i = \bigvee_{j=1}^{2^n} Jc$$

unde $j \neq i$ și $1 \leqslant j \leqslant 2^n$

Criteriul de decizie al teleoformulelor aduse la disjuncția J-constituenților lor (la FNDPJC) este analog celui din logica propozițiilor : o teleoformulă va fi *teleotautologie* dacă are 2^n J-constituenți, formulă *realizabilă*, dacă are un număr r de constituenți, $1 \leqslant r \leqslant 2^n$, și *teleocontradicție*, dacă nu are nici un teleoconstituent.

Etapele principale ale metodei FNDPJC sînt :

1. reducerea formulei inițiale la o J-formulă ;
2. exprimarea J-formulei ca o funcție de J-constituenții ei ;
3. prescurtarea constituenților prin adoptarea notației indiciale ;
4. înlăturarea J-constituenților prefixați de semnul negației ;
5. aplicarea criteriului de decizie mai sus formulat.

Pentru realizarea etapei 1 se folosesc echivalentele 4.2.1 — 4.2.4. Pentru îndeplinirea cerinței 2 se folosește, între altele, 4.2.5. Momentul 3 formulează o cerință de economicitate și devine absolut necesar pentru cazurile cînd avem de a face cu un număr mare de variabile. Cerința formulată la punctul 4 se realizează prin aplicarea lui 5.2.2.

Exemplul 1. $F_4 = S(p \vee q) \rightarrow (Sp \vee Sq)$

1) $-S(p \vee q) \vee Sp \vee Sq$

Aplicînd echivalenta 4.2.2 obținem:

2) $J - (p \vee q) \vee -J - p \vee - J - q$

Prin aducerea fiecărei formule determinate de functorul J la FNDP se ajunge la:

3) $J - p - q \vee -J(-pq \vee - p - q) \vee - J(p - q \vee - p - q)$

Prin aplicarea legii distributivității lui J:

4) $J - p - q \vee - (J - pq \vee J - p - q) \vee - (Jp - q \vee J - p - q)$

Prin recodificarea indicială a J-constituenților:

conform cu:

$J - p - q = Jc_0$

$J - pq = Jc_1$

$Jp - q = Jc_2$

$Jpq = Jc_3$

5) $Jc_0 \vee - (Jc_1 \vee Jc_0) \vee - (Jc_2 \vee Jc_0)$

Prin aplicarea unei formule de tipul 5.2.2 la 5) obținem:

6) $Jc_0 \vee Jc_2 \vee Jc_3 \vee Jc_1 \vee Jc_3$

Aplicînd idempotența și ordonînd J-constituenții obținem:

7) $Jc_0 \vee Jc_1 \vee Jc_2 \vee Jc_3$

Deoarece numărul J-constituenților este egal cu 2^n, $n = 2$, formula F_4 este o tautologie. Aceeași formulă a mai fost testată și prin metoda matricei J-constituenților.

Exemplul 2. $F_6 = (Sp \rightarrow Eq) \cdot (Sr \rightarrow Sq) \rightarrow (Sq \rightarrow - Sp \cdot Jr)$

1) $- ((- Sp \vee S - q) \cdot (- Sr \vee Sq)) \vee (-Sq \vee - Sp \cdot Jr)$

2) $(-(- Sp \vee S - q) \vee - (- Sr \vee Sq)) \vee (-Sq \vee - Sp \cdot Jr)$

3) $(Sp \cdot - S - q) \vee (Sr \cdot - Sq) \vee (-Sq \vee - Sp \cdot Jr)$

4) $(-J - p \cdot Jq) \vee (- J - r \cdot J - q) \vee (J - q \vee J - p \cdot Jr)$

5) $((- (J(-pqr \vee -pq - r \vee -p - qr \vee - p - q - r)) \cdot J(pqr \vee pq - r \vee - pqr \vee - pq - r)) \vee (-(J(pq - r \vee p - q - r \vee - pq - r \vee - p-q - r)) \cdot J(p - qr \vee p - q - r \vee - p - qr \vee- p - q - r))) \vee (J(p - qr \vee p - q - r \vee - p - qr \vee - p - q - r) \vee (J(-pqr \vee - pq - r \vee - p - qr \vee -p - q - r) \cdot (J(pqr \vee p - qr \vee -pqr \vee - p - qr))$

6) $((- (J - pqr \vee J - pq - r \vee J - p - qr \vee J - p - q - r) \cdot (Jpqr \vee Jpq - r \vee \vee J - pqr \vee J - pq - r)) \vee (-(Jpq - r \vee Jp - q - r \vee J - pq - r \vee J - p-q-r) \cdot (Jp - qr \vee Jp - q - r \vee J - p - qr \vee J - p - q - r)) \vee ((Jp - qr \vee Jp - q -r \vee J - p - qr \vee J - p- q - r) \vee ((J - pqr \vee J - pq - r \vee J - p -qr \vee J -p-q-r) \cdot (Jpqr \vee Jp - qr \vee J - pqr \vee J - p - qr))$

7) $((-(Jc_3 \vee Jc_2 \vee Jc_1 \vee Jc_0) \cdot (Jc_7 \vee Jc_6 \vee Jc_3 \vee Jc_2)) \vee (-(Jc_6 \vee Jc_4 \vee Jc_2 \vee Jc_0) \cdot (Jc_5 \vee Jc_4 \vee Jc_1 \vee Jc_0)) \vee ((Jc_5 \vee Jc_4 \vee Jc_1 \vee Jc_0) ((Jc_3 \vee Jc_2 \vee Jc_1 \vee Jc_0) \cdot (Jc_7 \vee Jc_5 \vee Jc_3 \vee Jc_1)))$

8) $((Jc_4 \vee Jc_5 \vee Jc_6 \vee Jc_7) \cdot (Jc_7 \vee Jc_6 \vee Jc_3 \vee Jc_2)) \vee ((Jc_1 \vee Jc_3 \vee Jc_5 \vee Jc_7) \cdot (Jc_5 \vee Jc_4 \vee Jc_1 \vee Jc_0)) \vee ((Jc_5 \vee Jc_4 \vee Jc_1 \vee Jc_0) \vee ((Jc_3 \vee Jc_2 \vee Jc_1 \vee Jc_0) \cdot (Jc_7 \vee Jc_5 \vee Jc_3 \vee Jc_1))$

9) $Jc_6 \vee Jc_7 \vee Jc_1 \vee Jc_5 \vee Jc_4 \vee Jc_1 \vee Jc_0 \vee Jc_1 \vee Jc_3$

10) $Jc_0\, Jc_1 \vee Jc_3 \vee Jc_4 \vee Jc_5 \vee Jc_6 \vee Jc_7$

F_6 este o formulă realizabilă, deoarece are un număr de J-constituenţi mai mic decît 2^n, n fiind egal cu 3.

În trecerea de la 7) la 8) s-a aplicat o formă generalizată a formulei 5.2.2. În trecerea de la 8) la 9) s-a ţinut seama de incompatibilitatea J-constituenţilor.

Formula 10) nu numai că ne îngăduie să stabilim că F_6 nu este teleotautologie ci doar formulă realizabilă, dar ne şi permite să determinăm J-constituenţii pentru care formula este realizabilă şi odată cu aceasta condiţiile de satisfacere a permisibilităţii teleologice pentru formula F_6.

6. DECIZIA PRIN METODA TABLOURILOR SEMANTICE (TS)

Orice formulă din teleologica elementară este decidabilă prin metoda tablourilor semantice. Putem concepe două modalităţi de aplicare a metodei tablourilor semantice la formulele teleologicii elementare: 1) o aplicare a tehnicii tablourilor semantice fără utilizarea conceptelor şi regulilor semantice ale teoriei lumilor posibile dar utilizînd, în schimb, o gamă largă de definiţii şi echivalenţe specifice sistemului, inclusiv cele privind reducerea formulelor sistemului, la J-expresii şi la J,-constituenţi şi 2) o aplicare a acestei tehnici în care facem apel la teoria lumilor posibile. Ambele variante permit decizia oricărei formule bine construite în limbajul teleologicii.

Prima dintre variante o vom numi *metoda semantico-definiţională* (*MSD*) iar cea de a doua *metoda tablourilor semantice şi a lumilor* posibile.

6.1. METODA SEMANTICO-DEFINIŢIONALĂ

Regulile tablourilor semantice se aplică neschimbat ca în logica propoziţiilor cu singura deosebire că se adaugă următoarea regulă:

Dacă o formulă este scrisă într-un tablou semantic în domeniul adevărului sau în domeniul falsului, putem scrie, în acelaşi domeniu, orice altă formulă echivalentă cu ea.

(RMSD)

sau (RD)

Toate celelalte reguli rămîn neschimbate, inclusiv cele privind închiderea tablourilor semantice şi criteriile de decizie.

Exemplul 1. $F_7 = -\, Sp \rightarrow Ep \vee Ip$

2. $-\, Sp$ 6. $Ep \vee Ip$ (RD, 2)		1. $-\, Sp \rightarrow Ep \vee Ip$ 3. $Ep \vee Ip$ 4. Ep 5. Ip	
I	II	I	II
7. Ep	8. Ip		
7—4	8—5	7—4	8—5

În trecerea de la 2. la 6. am aplicat RMSD care ne permite să scriem în același tablou cu $-Sp$ echivalenta ei $Ep \vee Ip$. Restul demersului este cel curent într-o astfel de metodă.

Exemplul 2. $F_8 = (S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr) \to - Jp$

2. $S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr$	1. $(S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr) \to - Jp$
4. Jp	3. $-Jp$
5. $S(- p \vee q \vee r)$	8. Jq
6. $-Jq$	9. Jr
7. $- Jr$	10. $Jpqr \vee Jpq-r \vee J-pqr \vee J-pq-r$ (RD, 8)
18. $Jpqr \vee Jpq - r \vee Jp - qr \vee 4\,Jp - q - r$ (RD, 4)	11. $Jpqr \vee Jp-qr \vee J-pqr \vee J-p - qr$ (RD,9)
19. $- Jp- q - r$ (RD, 5, 4.2.2)	12. $Jpqr$
	13. $Jpq-r$
	14. $J - pqr$
	15. $J - pq -r$
	16. $Jp - qr$
	17. $J - p - qr$
	20. $Jp - q - r$

I	II	III	IV
21. $Jpqr$	22. $Jpq-r$	23. $Jp-qr$	24. $Jp-q-r$
21—12	22—13	23—16	24—20

I	II	III	IV
21—12	22—13	23—16	24—20

Scrierea în tablou a primelor 9 formule nu necesită explicații speciale, deoarece decurge potrivit regulilor curente (s-au aplicat regulile implicației în domeniul falsului și a conjuncției în domeniul adevărului și s-au trecut formule dintr-o parte într-alta cu semnul schimbat).

Trecerile de la 8 la 10, de la 9 la 11 și de la 4 la 18 s-au efectuat pe baza regulii introducerii într-un tablou semantic a unor expresii echivalente cu o expresie deja scrisă în tablou (RD) propuse de noi și a tezei reductibilității oricărei teleoformule la o disjuncție de J-constituenții ei (vezi 5.2.1 și 4.2.5). Trecerea de la 5 la 19 s-a făcut pe baza aceleiași reguli (RD) și a echivalenței 4.2.2. Toate celelalte tranziții s-au făcut în conformitate cu regulile curente.

6.2. METODA TABLOURILOR SEMANTICE ȘI A LUMILOR POSIBILE

Explicarea temeiurilor acestei metode va deveni posibilă după ce vom trata, chiar și succint, semantica teoriei teleologice, sarcină pe care o vom întreprinde într-un articol ulterior, după prezentarea unei versiuni axiomatice a teleologicii elementare. Pentru necesitățile articolului de față admitem că în raport cu o lume de referință, de exemplu, lumea reală, există o lume teleodeontică perfectă în care sînt împlinite toate scopurile și aspirațiile agentului nostru. Potrivit acestei supoziții demersul semantico-analitic se va desfășura în două lumi posibile, mai întîi în lumea reală și apoi într-o ipotetică alternativă teleologică a ei, într-o lume a împlinirii tuturor scopurilor acțional posibie (un fel de țară a minunilor în care ni se împlinesc toate dorințele și obiectivele noastre uman realizabile). Acestor două etape le vor corespunde două tablouri semantice distincte, unul în care intervin functori teleolologici și altul sau altele în care scopurilor le corespund împlinirile corespunzătoare. Acestea vor fi descrise prin propoziții asertorice și nu prin propoziții prefixate de functori teleologici.

Ilustrăm o astfel de procedură reluînd formula F_8.

Exemplul 1. $F_8 = (S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr) \to - Jp$

V	F
2. $S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr$	1. $S(p \to (q \vee r) \cdot - Jq \cdot - Jr) \to - Jp$
4. $S(-p \vee q \vee r)$	3. Jp
5. $-Jq$ 5′ $S - q$	
6. $-Jr$ 6′ $S - r$	

Demersul în tabloul prezentat mai sus este analog celui din *Exemplul 2* din § 6.1. Singura deosebire rezidă în introducerea formulelor 5′ și 6′ echivalent cu 5 și 6.

Formulele 4, 5′ și 6′ sînt formule teleologice „elementare" în sensul că functorii S și J prefixează complexe moleculare propoziționale.

Emitem ipoteza că ne aflăm într-o lume în care exigențele acestor formule sînt satisfăcute. Situația imaginată va putea fi descrisă printr-un nou tablou semantic:

V			F		
* 4. $- p \vee q \vee r$ * 5′ $- q$ * 6′. $- r$ * 7. p			* 5″ q * 6″ r		
I	II	III	I	II	III
8. $- p$	10. q	11. r	9. p		
9—7	10 — 5″	11 — 6″	9—7	10—5″	11—6″

Ipoteza că ar exista o lume în care sînt realizate toate exisgențele teleologice preconizate de supoziția că F_8 ar fi falsă a condus în toate alternativele la contradicții. În consecință, F_8 este formulă teleologică validă.

7. CONCLUZII

Principalul rezultat, sub raport filozofic, al studiului de față constă în sesizarea conținutului obiectiv al ideii de scop. Privim scopul nu ca o stare sau atitudine psihică ci ca o caracteristică a unei stări viitoare a sistemului uman de acțiune, ca o „lume posibilă" marcată de anumite determinații axiologice. Am schițat, totodată, un program de „desubiectivizare" a ideii de scop, astfel încît aceasta să fie aproape, dacă nu chiar identică, cu noțiunea de obiectiv sau sarcină realizabilă de către un agent individual sau colectiv.

Nutrim convingerea că teoria logică a scopurilor, în faza deplinei sale maturități va avea o importanță hotărîtoare pentru întemeierea științifică a operațiilor de planificare a activităților umane complexe.

Teleologica elementară ne apare ca o componentă esențială a teoriei marxiste a conduitei umane raționale, ideea de raționalitate cuprinzînd în viziunea noastră, între altele, adecvarea mijloacelor la scop.

În acest prim articol atenția ne-a fost reținută de nevoia precizării conținutului conceptelor de scop pozitiv, scop negativ sau evitare, permisibilitate teleologică, indiferență și angajare teleologică precum și de necesitatea elaborării unor metode adecvate pentru decizia formulelor de logica scopului. Am propus în studiul nostru șase astfel de metode.

Este, poate, demn de semnalat că două dintre metodele elaborate de noi pentru decizia formulelor teleologicii elementare, metoda formelor canonice ale J- constituenților și metoda semantico-definițională, sînt, deopotrivă, utilizabile pentru decizia formulelor de logică deontică.

Într-un studiu viitor vom prezenta un sistem axiomatic pentru teleologica elementară, vom cerceta raporturile acestei teorii cu logica deontică wrightiană, semantica teleologicii precum și cîteva direcții mai importante de dezvoltare a teoriei propuse de noi. În sfîrșit, este important să menționăm că teleologica elementară este un moment sau o treaptă necesară în vederea construirii logicii teleodeontice, un calcul mai complex, care permite compararea scopurilor cu prescripțiile normative, sugerînd astfel noi modalități de optimizare a activităților umane reglementate prin sisteme de norme. Credem că astfel de cercetări sînt de o stringentă actualitate, acum cînd, în lumina directivelor Conferinței Naționale a P. C. R., se desfășoară un proces amplu de perfecționare a legislației noastre socialiste.

STRUCTURI LOGICO-SEMANTICE PENTRU ANALIZA OPȚIUNII MORALE

DE

DAN MIHAI BÂRLIBA

Aplicarea logicii în domeniul moralei a dobîndit, în ultimii ani, largi semnificații, concretizate atît în elaborarea unor tratări teoretico-logice a fenomenelor morale, cît, mai ales, în indentificarea unor soluții procedurale pentru aprofundarea analizei situațiilor morale, în întreaga lor complexitate.

Desigur, în aplicarea logicilor speciale la analiza și interpretarea fenomenului etic, trebuie, în permanență, avută în vedere necesitatea respectării (deci, a nealterării) specificului calitativ al acestui fenomen, logica intervenind numai ca o *etapă metodologică*, în direcția facilitării analizei și a finalizării sale prin rezultate superioare.

Ținînd cont de aceste premize de ordin general, poate fi elaborată o analiză a deciziei de tip moral, prin intermediul unor *structuri logico-semantice*.

Considerăm, de la început, că această analiză trebuie să conțină următoarele etape:

a) identificarea principalilor *parametri ai deciziei de tip moral*;

b) identificarea unui *„fond logico-semantic"* al acestor parametri;

c) modelarea deciziei de tip moral, prin elaborarea unor *corelativi logico-semantici*.

Expresia nemijlocită a deciziei în plan moral o constituie *opțiunea*; ca entitate complexă, aceasta înglobează mai multe aspecte, cum ar fi: desemnarea priorității dintr-un registru (relativ finit) de variante, renunțarea la acte sensibil apropiate de cel pentru care s-a făcut opțiunea; condamnarea (reprobarea) actelor ce contravin celui luat ca prioritate; justificarea, prin diferite modalități, a priorității ș.a.

Orice opțiune de tip moral presupune existența unui *„context opțional"*, ca ansamblu al condițiilor și parametrilor unei anumite opțiuni (decizii morale); în acest context, înscriem locul și rolul *subiectului* (individual sau generic), *norma* etică și fondul de norme, *preferința*, *relația de preferință* și *seria de preferințe*.

Subiectul opțiunii are o dublă calitate (care se poate manifesta simultan sau succesiv): subiectul ca *autor al opțiunii*; subiectul ca *interpret* (*factor de apreciere*) *al opțiunii*. Luarea în considerare a subiectului conduce la o serie de observații privind complexitatea și dinamica opțiunii morale; astfel, unele dintre stările posibile nu pot fi luate în considerare de către subiect, din diferite motive (fie că nu există date suficiente pentru identificarea acestor stări, fie că este insuficientă cunoașterea gradului de distincție sau a unor corelații între diferite stări etc.). De asemenea, preferințele subiectului sînt, de regulă, complexe și, în consecință, nu pot fi, de fiecare dată, încadrate într-o ordine unică, lineară; datorită unor elemente privind contextul concret în care se desfășoară actul opțional, este posibil ca subiectul în cauză să nu aibă suficient temei pentru a dispune de alternativa optimă". Prezența subiectului introduce cu sine o serie de condiții de ordin individual (pregătirea și experiența individului, fondul de opțiuni anterioare, relațiile complexe cu alți indivizi) sau de ordin social (existența unor mijloace practice de acțiune morală, fondul de norme într-o societate dată etc.).

Norma — de tip moral — este o modalitate prin care subiectul caută să influențeze nemijlocit propriul său statut existențial, configurația propriului său viitor (...) într-un anumit fel, norma este o *regulă* de urmat, un model, un criteriu de *comportare* [1].

Momentele constitutive ale normei se raportează la planul posibilității și al virtualității; raportarea trebuie să realizeze selectiv, ca rezultat al voinței, ceva care se înscrie în sfera posibilității [2].

Norma (morală), pe de o parte, și non-norma (opusul normei), pe de altă parte, constituie *limitele* principiale (superioară și, respectiv inferioară) ale seriei de preferințe la care se raportează subiectul, în vederea exercitării actului opțional. De fapt, opțiunea este o punere în ordine a preferințelor și alegerea, pe această bază, a variantei (alternativei), evaluate ca optimă, la momentul și în condițiile date.

Relația de preferință este un raport între două alternative (în termeni logici, o relație binară). Considerînd x și y ca alternative, decizia individului A va avea una din următoarele

---

[1] Al. Boboc. *Valoare și normă*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1977, p. 582.

[2] *Ibidem*.

forme (avem în vedere „decizia activă", neluînd în considerare situația în care, din diferite motive, individul nu preferă nici o alternativă):

(a) A preferă alternativa x alternativei y;

(b) A preferă alternativa y alternativei x.

În relația xPy, se redă situația în care alternativa x este preferată alternativei y. Proprietățile fundamentale ale relației de preferință sînt prezentate prin următoarele axiome:

(1) ireflexivitatea preferinței:

$$(x)\overline{xPx}$$

(2) nesimetria preferinței:

$$(x)\ (y)\ \overline{(xPy \cdot yPx)}$$

(3) tranzitivitatea preferinței:

$$(x)\ (y)\ (z)\ [(xPy \cdot yPz) \supset xPz]$$

Pentru situația în care individul nu preferă nici pe x nici pe y, dintre alternativele (x, y), se poate defini următoarea *relație de indiferență*:

$$xIy = (\overline{xPy} \cdot \overline{yPx})$$

Este întemeiată, în opinia noastră, distincția care se formulează, în literatura de specialitate, între relația *subiectivă* de preferință și relația *normativă* de preferință.

Relația normativă de preferință exprimă ceea ce este de preferat în sensul unui sistem inter-subiectiv de norme sau valori; relația subiectivă de preferință indică ce acțiuni ale unei persoane (sau ale unui grup de persoane — grup care, însă, nu se identifică cu subiectul generic) vor fi preferate altor acțiuni pe baza atitudinilor ei valorice subiective [3].

Preluînd această distincție, se poate, în opinia noastră, considera o relație de preferință *în sens larg*, ce conține atît ideea sistemului de norme (sau de valori), cît și aspectul acțiunilor concrete, susceptibile a fi preferate (a deveni obiect al opțiunii). Vom concepe, în acest sens, următoarea serie de preferințe (posibile):

$$N,\ m,\ n,\ p, \ldots,\ \overline{N}$$

în care: N = norma morală.

$\overline{N}$ = negația normei morale (interdicția)

$m, n, p, \ldots$ = variante de acțiune (acte)

În consecință, vom avea următoarele situații ale relației de preferință (în sens larg):

a) este preferată norma (sau, mai concret, actul care coincide cu norma):

$$NP\{m,\ n,\ p, \ldots, \overline{N}\}$$

b) este preferată negația normei (sau, mai concret, actul care contravine normei):

$$\overline{N}P\{N,\ m,\ n,\ p, \ldots\}$$

c) este preferat un act care nu coincide, dar care nici nu contravine normei (deci un act posibil — permis, în raport cu norma morală):

$$\{m \vee n \vee p, \ldots\}\ P\ \{N,\ \overline{N}\}$$

(în acest caz, actele permisibile se află în disjuncție, fiind preferat *unul dintre* ele)

După aceste cîteva observații privind parametrii de bază ai opțiunii morale ca tip de decizie, urmează *a identifica existența unui fond logico-semantic* în cadrul parametrilor respectivi (în măsura în care acesta există); menționăm că aici se află primul „risc metodologic": o supraestimare a acestui fond (din perspectiva cercetării logice poate altera substanțial specificul calitativ al fenomenelor și situațiilor opționale de ordin moral).

La o analiză mai atentă, poate fi sesizată existența unui *fond descriptiv* pe parcursul momentelor deciziei de tip moral: momentul prescripției (imperativului); momentul alegerii;

---

[3] Fr. von Kutschera, *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*. K. Alber, Freiburg, München, 1973, p. 116 (a se vedea Al. Boboc, *art. citat*).

momentul aprecierii. La nivelul enunțurilor de redare, atît prescripțiile cît și aprecierile — după cum arată unii cercetători în domeniul eticii — „nu se află în afara semnificației descriptivului"[4].

Existența fondului descriptiv în situația *enunțurilor* prescriptive și a *enunțurilor* apreciative indică, din punct de vedere gnoseologic, faptul că situațiile morale redate prin enunțurile respective nu se situează — cum interpretează neopozitivismul — în afara criteriilor obiective ale adevărului, favorizînd punerea în lumină a raportării enunț/fapt. Din punct de vedere logico-semantic, existența acestui fond, are o valoare metodologică, favorizînd — în anumite limite — elaborarea și aplicarea modelelor (a unor „corelativi" logico-semantici) la analiza opțiunii morale.

Prezintă, de asemenea, importanță pentru întemeierea metodologiei la care ne referim în articolul de față, aspectele logico-semantice ale relației de preferință, interpretată, după cum am arătat, ca *„relație normativă"* și ca *„relație subiectivă"*. În consecință, vom avea următoarele *enunțuri de redare* ale acestor relații :

a) propoziția care exprimă actul m va fi preferată oricăror altor propoziții (care exprimă alte acte) ;

b) propoziția care exprimă norma N_1 va fi preferată oricăror alte propoziții (care exprimă alte norme).

Facem observația suplimentară că, într-o variantă mai nouă, conceptul de *„preferință normativă"* este considerat o relație $A \leqslant B$ (relație condiționată de preferință, deosebită de relația de preferință pentru lumile posibile $\cdot \leqslant \cdot$), care spune că propoziția exprimată prin principiul A va fi apreciată cu aceeași măsură ca și propoziția exprimată prin B (Fr. von Kutschera)[5].

Similar seriei de preferințe, poate fi concepută *o serie a argumentelor preferențiale* (adică a argumentelor justificative pentru fiecare dintre situațiile care pot deveni obiecte ale opțiunii). Subliniem, în acest context, că argumentele de justificare a opțiunii realizate de către un subiect individual — în raport cu alți indivizi — sînt, adeseori, nu de ordin pragmatic, cît de ordin logic (de tipul *„silogismelor practice"* la von Wright), cu deosebire atunci cînd argumentele nemijlocit morale îi sînt nu numai insuficiente, dar chiar nefavorabile sau atunci cînd opțiunea contravine explicit normei (imperativului) morale. Considerăm, așadar, următoarea serie de argumente justificative :

$$„N", „m", „n", „p", \ldots, „\overline{N}"$$

Avem, în aceste condiții, următoarele situații de argumentare (logică) a unei opțiuni morale :

a) este folosit ca argument conținutul normei, întrucît actul pentru care s-a optat coincide cu norma :

$$„N" P \{„m", „n", „p", \ldots, „\overline{N}"\}$$

aici P desemnează o relație de preferință în planul argumentării opțiunii, nu al opțiunii propriu-zise ;

b) este folosit ca argument conținutul non-normei, întrucît actul pentru care s-a optat contravine normei ; este situația care, adaugă la *„strategia argumentelor"* utilizate de un anumit subiect etic, construcții logic incorecte, de genul sofismelor etc. ;

c) sînt folosite diferite argumente logico-lingvistice, care, fără a sprijini sau contrazice nemijlocit norma morală sub a cărei incidență ar cădea actul dat, justifică (logic) actul pentru care s-a optat ; este situația în care *intervenția logico-semantică a subiectului* (în termenii folosirii corecte a aparatului logic) are o importanță deosebită ; se încearcă, de regulă, identificarea și utilizarea acelor argumente de ordin logic care pot indica apropierea actului ales de norma morală a domeniului respectiv.

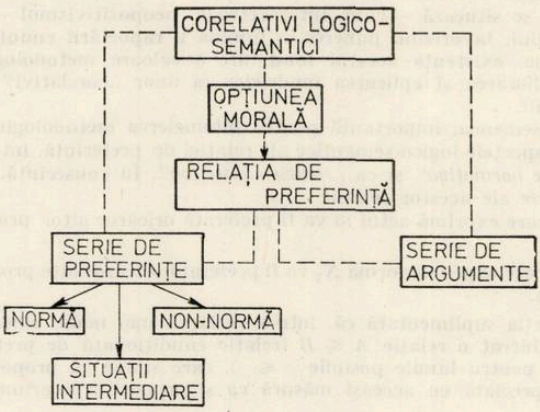
Fondul logico-semantic al opțiunii morale (ca entitate complexă) oferă posibilitatea analizei acesteia din perspectiva semanticii logice, a elaborării unor *structuri metodologice logico-semantice*. Diferiților parametri (fapte, preferințe, relație de preferință, norme) li se pot pune în corespondență, *corelativi logico-semantici* (la nivelul limbajului, în accepțiune logico-semantică) (vezi *schema*).

---

[4] R. M. Hare, *The language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952, p. 319 ; St. Stoica, *Semnificația cognitivă a judecăților morale*, în „Forum", nr. 1/1971, p. 157—163.

[5] a se vedea Al. Boboc, *lucr. citată*, p. 583.

Considerentele generale de natură metodologică enunțate anterior pot fi ilustrate, printr-o serie de aspecte concrete privind așanumita „logică a preferinței", domeniu dezvoltat în direcția semantică, cu precădere de către N. Rescher [6].



Astfel, în condițiile în care se ia în considerație un ansamblu de lumi posibile (descrieri de stare, la R. Carnap) :

$$W_1,\ W_2, \ldots\ldots\ldots,\ W_n$$

fiecărei lumi posibile W_1 i se atașează un indicator al gradului de dezirabilitate (index of merit measure), notat cu $\#(W_i)$, care aplică la fiecare lume posibilă o valoare de număr real.

Fiecărei propoziții α, ce poate fi obținută ca un compus — funcție de adevăr al lui W_i, i se atașează (mai exact, i se poate atașa) valoarea numărului real $\#(\alpha)$ ca fiind media (în sens aritmetic) a valorilor tuturor lumilor posibile W_i, în care α este adevărat. Desigur, această interpretare lasă pe $\#(\alpha)$ nedeterminat, atunci cînd propoziția α este o contradicție logică.

Există, desigur, mai multe grade de lumi posibile (descrieri de stare), care pot fi grupate în următoarele trei categorii : dezirabile (favorabile) ; nedezirabile (nefavorabile) și neutrale (indiferente). Condiția elementară în realizarea ordinei preferențiale este ca o anumită lume posibilă să fie inserată odată și numai o singură dată.

Progresele succesive în modelare sînt, așadar, următoarele : seria lumilor posibile, seria indicatorilor pentru gradul de dezirabilitate și, în fine, seria propozițiilor de preferință. Prin atașarea, la fiecare lume posibilă, a unui indicator al gradului de dezirabilitate, aceste lumi — și, respectiv, ordonarea lor devin variante opționale, preferințe. Ulterior, acestor opțiuni li se vor pune în corespondență propoziții, dar nu după criterii mecanice ; astfel în formula propusă de N. Rescher, fiecărei propoziții derivată din lumile posibile i se poate atașa o valoare de număr real și, prin aceasta, i se pune în corespondență o opțiune morală dată (avînd în vedere că gradul de dezirabilitate aplică la o lume posibilă dată o anumită valoare de număr real)[7]. Valoarea de număr real care se atașează propoziției va fi tocmai *media* (aritmetică) a valorilor pentru toate lumile posibile în care propoziția dată este adevărată. Reiese de aici cu claritate că propoziția (de tip „ ") nu este o simplă și mecanică transcriere a unei opțiuni morale(cu un anume grad de dezirabilitate), ci o veritabilă modelare.

Vom construi, în continuare, : $\alpha^{pW}\ \beta$

semnificînd : pentru orice (independent de α și β) vom avea situația cînd orice lume posibilă W_i în care α — adevărat

β — fals

γ — adevărat

---

[6] N. Rescher, *Semantic Foundations for the Logic of Preferance*, în *The Logic of Decision and Action*, Pittsburg, 1960, p. 37—79.

[7] N. Rescher, *lucr. cit.*, p. 44.

este preferabilă tuturor lumilor posibile corespunzătoare, în care

α — fals
β — adevărat
γ — adevărat

Pentru un caz concret cu opt lumi posibile se realizează următorul tablou analitic :

Lumea	p	q	r	$\#(W_i)$
W_1	+	+	+	x_1
W_2	+	+	−	x_2
W_3	+	−	+	x_3 ←
W_4	+	−	−	x_4 ←
W_5	−	+	+	x_5 ←
W_6	−	+	−	x_6 ←
W_7	−	−	+	x_7
W_8	−	−	−	x_8

Intuitiv, reiese că p va fi preferat lui q, dacă :

$$x_3 > x_5 \quad \text{și} \quad x_4 > x_6$$

$$[p^{PW}q] \equiv [(x_3 > x_5) \cdot (x_4 > x_6)]$$

Un concept care se degajă în cadrul semanticii logice a preferinței îl constituie *tautologia preferențială* (preference-tautology). Considerăm, în spiritul observațiilor lui Rescher, citeva *„principii preferențiale"*, după cum urmează :

(1) $(pPq) \rightarrow (\overline{qPp})$

„Dacă p e preferat față de q, atunci q nu este preferat față de p"

(2) $(pPq) \rightarrow (\bar{q}P\bar{p})$

„Dacă p este preferat față de q, atunci non q este preferat față de non p".

(3) $[(pPq) \cdot (qPr)] \rightarrow (pPr)$

„Dacă p este preferat față de q și q este preferat față de r, atunci, cu atît mai mult, p este preferat față de r".

Primul principiu indică faptul că preferința, în măsura în care se realizează, are un caracter univoc : acceptarea unei poziții posibile din seria de alternative — poziție apreciată ca optimă — înseamnă înlăturarea, din cîmpul preferențial, a tuturor celorlalte variante de acțiune. Al doilea principiu conține un aspect interesant, și anume posibilitatea — adesea întîlnită în practica morală — a existenței opțiunilor cu *structură negativă*, susceptibile, la rîndul lor, de a fi înseriate într-o ordine preferențială. În fine, cel de-al treilea principiu, prezentat anterior ca proprietate a tranzitivității preferinței, evidențiază o anumită *ierarhizare a opțiunilor*, în funcție de care subiectul (opțiunii) este pus în situația de a decide.

Oricare dintre principiile enunțate mai sus va fi tautologie P dacă, atunci cînd P este interpretat ca P#, principiul devine un adevăr — și anume un adevăr aritmetic — cu referire la fiecare posibilă aplicare a valorilor la lumile posibile determinate prin combinațiile de adevăr ale variabilelor implicate.

Bunăoară, pentru a verifica dacă principiul (2) este o tautologie preferențială vom întreprinde următoarele :

Lume posibilă	Valoare
$W_1 : p \cdot q$	a
$W_2 : p \cdot \bar{q}$	b
$W_3 : \bar{p} \cdot q$	c
$W_4 : \bar{p} \cdot \bar{q}$	d

$pPq \quad \bar{q}P\bar{p}$ conduce la :

$$\frac{a+b}{2} > \frac{a+c}{2} \rightarrow \frac{b+d}{2} > \frac{c+d}{2}$$

$b > c \rightarrow b > c$, ceea ce reprezintă un adevăr aritmetic.

Tot N. Rescher întreprinde eforturi de analiză a conceptului deontic de *„permisiune condiționată"* [8], prin intermediul *criteriului semantic de validitate*. Se presupune existența unei mulțimi (W) de termeni posibili (W_i), astfel încît $W = \{W_1, W_2, W_3, \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\}$. Unei asemenea mulțimi îi corespund variabilele propoziționale „p", „q", „r", ... În sensul că pentru fiecare propoziție exprimată de „p" există o mulțime p, ca mulțime a universurilor posibile în care „p" este adevărată. Dacă „p" indică propozițiile care exprimă acte, atunci există o mulțime p, ca mulțime a universurilor posibile pentru care p este *permis*.

În continuare, *„permisiunea condiționată"* se definește în modul următor :

1) p este permis *în toate cazurile* în care „q" este adevărat, adică :

$$\{q\} < [p]$$

2) p este permis *în unele cazuri*, în care „q" este adevărat, adică :

$$\{q\} < [p]$$

$\{q\}$ este numai parțial inclus în $[p]$; (aici semnul „$<$" este luat ca simbol al incluziunii parțiale)

3) p este permis *în toate cazurile virtuale*, în care „q" este adevărat, adică :

$$\{q\} << [p]$$

4) p este permis *în toate cazurile posibile* în care q este adevărat, adică :

$$\{q\} \alpha [p]$$

Criteriul semantic propus de Rescher — remarcă Giuliana Di Bernardo — deși este limitat la conceptele deontice condiționate, constituie prima tentativă importantă de interpretare a termenilor calculului deontic în mod riguros[9].

Elaborarea unor corelativi logico-semantici pentru analiza deciziei morale ține de metoda mai generală a elaborării și aplicării *modelelor*. Pe baza stabilirii unor *raporturi de corespondență* de la modelat la model, în privința structurii, se stabilesc relații de corespondență (univocă), în privința funcționalității iar acestea, la rîndul lor, reprezintă cadrul necesar pentru *transferul unor procedee de decizie* din sistemul model în sistemul modelat (transfer, prin definiție, relativ, limitat). „Modelarea logico-semantică" a principalilor parametri ai opțiunii (morale) oferă cadrul pentru utilizarea unor procedee decizionale din logică (aplicate asupra enunțurilor, la situații de decizie din domeniul moralei. Un alt aspect important este *posibilitatea* de analiză, prin intermediul modelării logico-semantice, a însăși deciziei de tip moral. În acest context, introducerea criteriilor logico-semantice de analiză este de natură să evidențieze mai clar unele *relații* între propoziții privind faptele morale și, pe această bază, *locul opțiunii* (*morale*) date în ansamblul seriei de preferințe, limitate de normă și, respectiv, de interdicția morală.

După cum am mai arătat, toate aceste criterii, indicate prin perspectiva logico-semantică, fixează numai *o etapă metodologică* în analiza deciziei de tip moral, impunîndu-se, ulterior, revenirea la complexitatea și dinamica obiectului de studiu și continuarea analizei prin modalitățile specifice științei moralei. Ocupă, în acest sens, un rol esențial, considerarea aprofundată a *ansamblului de condiții, care generează, însoțesc și explică* o anumită opțiune de ordin moral. Este momentul în care perspectiva logico-semantică *trebuie depășită*, preluîndu-se, firește, elementele metodologice și interpretative noi și utile, pe care aceasta le-a favorizat.

---

[8] N. Rescher, *Semantic Foundation for conditional permission*, în „Philosophical studies", 18, 1967, p. 56—61.

[9] G. Di Bernardo, *Logica, Norme, Azione. Un Introduzione metodologica*, Trento, 1969, p. 104.

DESTIN ȘI LIBERTATE LA TRAGICII GRECI

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Deși au o filozofie, tragicii greci, de regulă, sînt ocoliți de istoricii filozofiei. Motivul este lesne de găsit. Eschil, Sofocle și Euripide nefăcînd filozofie ca atare.

Dar dacă pînă și cel care zice că nu face filozofie „pentru a arăta că nu face filozofie, face totuși filozofie",[1] cu atît mai mult putem să-i reconsiderăm pe tragici și din perspectiva filozofiei cu cît nu-i sînt potrivnici sau fără interes. Nici unul nu este preocupat de o reconstrucție filozofică a realului, toți însă, aplecați asupra omului, ajung la universalul uman. Este adevărat că nu pe calea filozofiei, dar cu încheieri care sporesc esențial universul cunoașterii filozofice a omului. Astfel încît, deși nu fac filozofie ca Anaxagora ori ca Democrit, ca sofiștii ori ca Socrate, ei pot să fie regîndiți ca filozofi.

Calea poeziei, deși alta decît cea a filozofiei, duce la filozofie. Poetul descoperă filozofia, și cu unelte proprii. „Oricine simte că Parmenide și Sofocle nu aparțin aceleiași categorii" [2] deși eleatul s-a exprimat poetic. Dar el dă formă poetică filozofiei, sau mai degrabă filozofează cu mijloacele poeziei, în timp ce Sofocle ajunge la filozofie prin poezie. Apropiați dar și depărtați, ei impun analizei filozofice modalități distincte de desfășurare: la Parmenide nemijlocită, la Sofocle mijlocită.

Dacă la filozofii care au fost și poeți (Parmenide, Empedocle, Lucrețiu) ne putem raporta nemijlocit filozofic, tragicii admit, asupră-le, doar procedarea inductivă. Bunăoară, pentru că nu pun tema destinului sau pe cea a alegerii în situații conceptual-filozofice, acestea pot fi reconstituite (ori, mai degrabă, constituite) doar prin mijlocirea situațiilor epice. Nici Eschil, nici Sofocle, nici Euripide nu încheagă un tratat despre cutare sau cutare temă a problematicii omului. Toți însă, „experimentînd" comportamentul omului în „situații-limită", prin aceasta, desvăluie imaginea austeră, dar esențială a omului ca om. Și astfel, Prometeu, Oedip, Medeea sînt nu doar oameni în situație ci și capitole în *filozofia omului*.

Problema Destinului (*Moira*, parte, de la *moirâo* — a împărți, deci a destina) apare încă la Homer, semnificînd: o forță divină deasupra celorlalte divinități, superioară chiar lui Zeus; o putere identică voinței lui Zeus: „hotărîrile lui Zeus constituie însuși destinul, și Zeus și le respectă întrucît nu poate intra în contradicție și conflict cu propria sa vrere"; „hotăriri primordiale luate de Zeus, pe care acesta le-ar putea schimba. El le respectă însă, chiar cînd regretă că face acest lucru" [3].

Întrucîtva diferită este atitudinea lui Hesiod, care, în *Munci și zile*, identifică în Zeus spiritul atotputernic al dreptății: „Zeus pedepsește pe cel netrebnic și dă reușită omului harnic și muncitor care își vede de treabă"[4]. În același timp, poetul țăran din Beoția îndemna la o activitate propriu umană: munca, aceea care „belșugu-sporește" și aduce faima, virtutea și iubirea zeilor. Destinul prestabilit este mai degrabă al speței decît al insului. Acesta, spre a zice ca Esop, trebuie să invoce și zeii dar mai trebuie să dea și din mîini, pentru că destinul lui mai mult este făcut decît născut. Averea, faima, vir-

[1] Aristotel, *Protreptic*, fr. 2, p. 27—28, în *Aristotelis Fragmenta Selecta, recognovit...*, W. D. Ross, Oxford, 1955.

[2] Tudor Vianu, *Filosofie și poezie*, București, Edit. enciclopedică română, 1971, p. 43.

[3] Aram M. Frenkian, *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle, și Euripide*, București, E.L.U. 1969, p. 17.

[4] *Ibidem*, p. 18.

Rev. filoz., **XXV**, 5, p. 601—623, București, 1978.

tutea și iubirea zeilor fiecare le obține în întrecerea benefică, aceea care concordă cu ordinea universală.

„E norocos și ferice acel ce, știindu-le rostul, (zilelor)
Față de zei, fără greș, pe-ai căror auguri îi ascultă,
Fuge de orice păcat și-și vede cinstit de-a sa muncă" [5].

Totuși, o oarecare fatalitate impusă de Zeus și în genere de zei își face loc, fiindcă după ce a plăsmuit neamul de aur și neamul de argint și după ce rînd pe rînd glia i-a ascuns, Zeus, „în rîndul al treilea", ar fi făcut să apară pe pămînt „neamul de aramă", „cu oameni cumpliți și năvalnici", apoi semizeii, „vajnici eroi" și în fine, „neamul... de fier și oamenii de azi, stricăciunii / Dați..." [6].

Oamenii fiecărei vîrste sînt, în antropogonia hesiodică, așa cum au fost destinați să fie : cei ai vîrstei de aur ca și zeii trăiau cu sufletul „fără de grijă", cei ai vîrstei de argint dedați „nesocotinței" etc. Poetul chiar spune despre cei ai ultimului neam, de pildă :

„Neamul de acum e de fier și oamenii de azi stricăciunii
Dați, de durere și trudă și ziua și noaptea avea-vor
Parte, iar zeii le-ar da necurmat doar mîhnire și grijă,
Însă cu relele acestea ei amesteca-vor și bunuri.
Dar prăpădi-va și neamul acesta de oameni vremelnici".

La vicisitudinile lor au ajutat însă oamenii înșiși, căci nu s-au ferit „să-și facă — între dînșii / Nelegiuiri...." și să cinstească „pe răufăcători mai de grabă / Și pe haini".

Totuși, oamenii celei mai blestemate vîrste chiar, aveau în ei sădită și dreptatea ; trebuia doar s-o aleagă și s-o cultive : „De vrei să ajungi la dreptate, este un alt drum mai bun. Ci dreptul în cele din urmă / Biruie sila".

Deși i-a plăsmuit cum i-a plăsmuit, Zeus le-a lăsat putința opțiunii. Dacă i-a dat stricăciunii și dacă unii au ales calea nedreptății, nu Zeus „războaie cumplite" stîrnește, „nici nu bîntuie foamea în mijlocul dreptilor oameni" [7].

Amestecînd cu „relele" și „bunuri", își restrînge puterea, lăsînd oamenilor să-și hotărască soarta.

Interesant este că Hesiod, deși crede că Zeus „prăpădi-va și neamul acesta de oameni vremelnici" (ai vîrstei de fier), venind cu posibilitatea alegerii, fapt prezent numai la această dată, este optimist. Astfel încît, poetul beoțian, cu nostalgia vremii de aur, este încrezător în refacerea umanității contemporanilor lui, cu o singură condiție însă, și anume aceea de a urma calea dreptății și nu pe aceea a silniciei. Fatalismul este, prin aceasta, limitat.

Ca o altă „alegere a lui Heracles", istoricește prima, *tema hesiodică a alegerii deschide în spiritualitatea greacă, istoria conștiinței libertății.*

Sofiștii și tragicii vor aduce elemente noi, lucrînd mai nuanțat și într-un registru mai larg. Primii o vor face în plan teoretic, ceilalți în desfășurări epice, pornind de la tema destinului omenesc.

La Eschil, mai întîi, „momentul principal este interferența acțiunii umane cu planul divin", în care rolul de căpetenie revine *hybris*-ului : trufia nesăbuită care depășește măsura, fapta nedreaptă săvîrșită sub imperiul unei trufii nesăbuite, aroganța, pierderea echilibrului.

Mînați de *hybris*, oamenii acționează în mod exagerat, astfel încît, devin autorii propriilor nenorociri.

La nivelul determinismului actelor interumane însă divinitatea e scoasă din cauză, intervenind doar pentru a pedepsi pe acela care a devenit sclavul trufiei, acționînd mai degrabă irațional.

Prometeu, bunăoară, este un asemenea erou stăpînit de trufia nesăbuită care depășește măsura. El este „un revoltat al ordinii stabilite", dar nu trebuie „să ni-l închipuim ca pe un erou de tipul ibsenian, în genul lui *Brand* sau *Inamicul poporului*". Titanul, „deși un binefăcător al omenirii", este „obsedat de ideea sa de binefăcător" și, lipsit de vederi mai largi intervine „în planurile mari... ale stăpînului oamenilor și al zeilor, pe care nu le înțelege și le încurcă prin mărginirea sa".

De aceea, pedeapsa dată de Zeus „nu e chiar nemeritată", în drama eschiliană Prometeu ispășind pentru a se fi opus „ca reprezentat al guvernării arhaice decăzute", „cîrmuirii în spirit larg a noului stăpîn al Olimpului..." [8].

Așa să stea oare lucrurile ?

Liviu Rusu, dimpotrivă, identifică în Prometeul eschilian spiritul noii ordini : „Pentru întîia dată un erou se decide la faptă îndemnat numai de propria sa conștiință, pentru întîia dată libertatea devine problemă de conștiință individuală. Iar motorul acestei conștiințe este sentimentul dreptății. Prometeu vede nedreptatea vechii orînduiri, vede nedreptatea sorții hărăzite oamenilor și se hotărăște să intervină, deși este singur" [9].

---

[5] *Munci și zile*, p. 819—821.
[6] *Ibidem*, p. 139, 140, 154, 169—170.
[7] *Ibidem*, p. 108 ; 153 ; 169—173 ; 129—130 ; 184—185 ; 209—211 ; 222 ; 223.
[8] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 25, 26, 29, 30.
[9] Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, București, Edit. tineretului. 1961, p. 93.

Şi mai categoric este Gáll Ernö : „Eroul tragediei lui Eschil întruchipează aspiraţiile progresiste ale societăţii ateniene din epoca democraţiei sclavagiste, care se sprijinea pe un artizanat de nivel relativ înalt. În opera poetului tragedian din Atica, fapta plină de abnegaţie a lui Prometeu relevă primul pas hotărîtor făcut pe drumul progresului tehnic şi, totodată, revolta împotriva tiranilor olimpieni, respectiv pămînteni" [10].

Ce-i drept, Prometeu a fost asimilat în istoria umanismului cu simbolul îndrăznelii generoase şi al dăruirii dezinteresate, dovedindu-se, cum scria Marx în prefaţa tezei sale de doctorat, „cel mai nobil sfînt şi martir din calendarul filozofic" [11].

Este el însă în drama eschiliană, şi în genere, în gîndirea greacă premergătoare, un astfel de erou?

Hesiod, în *Teogonia*, fixează începutul conflictului între Zeus şi Prometeu în alegerea de la Mekona, cînd fiul titanului Iapet „a-nfruntat Cronidului dîrz a sa vrere".

„Căci la Mekona, cînd fost-a judeţ între
zei şi-ntre oameni,
Pus-a un bou uriaş în faţă, apoi împărţindu-l,
Mintea-i ţintea, cu plăcere, să-nşele gîndirea lui Zeus ;
El măruntaiele grase şi carnea le-nfăşură-n piele
Şi ascunzîndu-le-n burta de bou, le aşează-ntr-o parte.
Oasele albe apoi le ascunde-nvelite-n grăsimea
Strălucitoare şi-alături le pune, dibaci în urzeala-i"
Şi,... „cu greu ascunzîndu-şi un zîmbet :
— Zeus, cel mai vestit şi mai mare-ntre zeii puternici
Tu, dintre ele, alegeţi partea ce gîndu-ţi rîvneşte"
....,dar Zeus, cu mintea de vecge,
S-a prefăcut înşelat, deşi cunoscu amăgirea,
Fiindcă el însuşi în mintea-i urzise nenorocire
Pentru vremelnicii oameni şi gîndul urma să-şi plinească.
Smulse grăsimea cea albă cu două braţe deodată".

Deşi cunoştea amăgirea, Cronidul se lasă înşelat, parcă pentru a avea motiv temeinic să se răzbune pe oamenii vremelnici, puşi pe învrăjbire.

În urmare,

„Focul cu flăcări nestinse nu l-a mai dat spre folosul
Celor ce-ntreg pămîntul locuiesc".

Dar Prometeu, „înşelîndu-l din nou" pe Cronid, „Focul nestins ce se vede pînă departe îl fură..." [12].

Deşi redă focul oamenilor, Prometeu nu-i pare lui Hesiod un binefăcător sau nu în mai mare măsură ca Zeus. Acesta din urmă, dacă se răzbună, n-o face dintr-o pornire arbitrară, fără legături cu purtarea oamenilor.

Încă înainte de alegerea de la Mekona şi de luarea focului, „zeii orbiră pe oameni, de nu mai ştiu hrana să-şi afle" [13].

„Prin zeii din acest vers, observa cu dreptate Ioan Coman, trebuie să înţelegem generaţia cea nouă olimpică. Noii stăpîni ai universului creară dificultăţi enorme oamenilor; lucrul era natural dacă ne gîndim că aceştia erau oarecum reprezentanţii vechilor zei cu care ei trăiseră împreună în epoca de aur şi pe care îi continuau şi sub noua domnie a lui Zeus" [14].

Înlocuind ordinea veche a vîrstei de aur, cu alta, cea de argint, Zeus avea să asiste la întristătoare nelegiuiri pe care oamenii „nu se fereau să-şi facă-ntre dînşii" [15].

Mîniat şi de înşelăciunea de la Mekona, pusă la cale de Prometeu „cel cu gînduri viclene", Zeus „îndrăgitul", „de nori strîngător" se hotărăşte să le ia înapoi focul.

„Tradiţia veche cunoaşte o singură şi mare greşeală a titanului : aceea de a fi furat focul". Hesiod îi complică istoria „agravîndu-i greşelile". „De unde la început furtul focului în epoca de aur, cînd Zeus nu era stăpîn pe situaţie decît pe jumătate, trecea drept o abilitate de tehnică defensivă faţă de noul rege, care acumula privilegiile vechilor zei şi odată cu acestea şi focul, gestul acesta, e pentru Hesiod, un păcat" [16].

Desigur, parcă simţindu-şi vinovăţia faţă de oameni, Prometeul hesiodic readuce focul pe pămînt. Actul este temerar şi plin de generozitate, numai că, prin aceasta, nu mai putea fi nimic îndreptat, de vreme ce Zeus „în mintea-i urzise nenorocire pentru vremelnicii oameni.... datorită nimicniciei lor" [17]. De aceea, actul lui Prometeu urgentează hotărîrea Cronidului.

---

[10] Gáll Ernö, *Idealul prometeic*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 10.

[11] K. Marx, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 25.

[12] Hesiod, *Teogonia*, p. 535 şi urm.

[13] *Munci şi zile*, p. 41.

[14] Ioan Coman, *Titanul Prometeu. Cultul şi elementele pre-hesiodice şi hesiodice ale istoriei sale*, I. Bucureşti, Edit. Cartea Românească, 1935, p. 123.

[15] *Munci şi zile*, p. 129.

[16] Ioan Coman, *op. cit.*, p. 117, 131

[17] *Teogonia*, p. 13—14.

Reluînd motivul hesiodic, Eschil s-ar părea că reactualizează condamnarea morală a titanului. Aram M. Frenkian este convins de aceasta evocînd nu numai textul tragediei *Prometeu înlănțuit*, singurul păstrat, dar și prezumtivul subiect al ultimelor două (pierdute) din trilogia eschiliană: *Prometeu descătușat* și *Prometeu purtătorul de foc*.

Ce-i drept, recunoaște el, în *Prometeu înlănțuit* Zeus apare ca „un tiran parvenit și fără scrupule". Dar „s-a spus că dacă am fi cunoscut și celelalte două piese ale trilogiei, figura lui Zeus ar fi apărut mult mai simpatică și măgulitoare pentru el". Totodată, Prometeu însuși, după întreruperea penitenței, ar fi fost „reconciliat în noua orînduire a lumii", acceptînd să dezvăluie secretul cu privire la fiul zeiței Tetis care, mai puternic decît Zeus, amenințat să-l răstoarne [18].

O reconciliere suspectă, într-adevăr. Este ea însă născută din recunoașterea vinei? Robert Flacelière o vede generată de faptul că Zeus însuși „a învățat să fie drept cu prilejul neînțelegerii cu Prometeu" [19]. Opinia sa pare mai îndreptățită, fiind mai în acord cu intransigența morală a lui Prometeu din prima piesă a trilogiei.

Titanul, care, înlănțuit și sfîșiat în fiecare zi de vulturul trimis de Zeus, refuza să dezvăluie secretul și din suferință își înălța înfruntarea, n-ar fi admis reconcilierea dacă adversarul său n-ar fi învățat să fie mai drept. Chiar faptul că în *Prometeu înlănțuit* apare ca „un tiran parvenit", iar în celelalte două piese mai clement, poate să vină în sprijinul ideii după care Zeus, măcar în parte, renunțase la autoritarism în urma înfruntării sale de către titan. Devenind mai drept, își recunoaște nedreptatea.

Opoziția făcută de Prometeu lui Zeus nu era generată de opțiunea sa pentru ordinea arhaică decăzută, însă nici de antitradiționalism. Totuși, Prometeul eschilian dezvăluie pînă la urmă secretul cu privire la fiul zeiței Tetis, ceea ce poate să semnifice acceptarea ordinii existente, refăcută însă. Dealtfel, Eschil, descendent dintr-o familie de eupatrizi, nu avea să fie favorabil reformelor democratice — deci noii ordini — ale lui Efialte și Pericle. Nu este nici prea tradiționalist, el ca și Platon ceva mai tîrziu, optînd pentru ordinea veche, dar reformată, o ordine în care *aristoi*-i ar fi ajuns, prin înfruntarea cu *demos*-ul la o oarecare înfrîngere a despotismului, așa cum Zeus, nedreptățindu-l pe Prometeu, a învățat să fie mai drept.

Totodată, dintr-o perspectivă filozofică, Prometeul eschilian propune o regîndire a omului în raporturile sale cu zeii.

Firește că trilogia eschiliană nu poate „să treacă o operă de afirmare a raționalismului ateu" [20], dar ca o împotrivire față de fatalismul acțiunii divine, da.

Ridicîndu-l pe Prometeu în fața lui Zeus, Eschil îl asimilează cu forța benefică în stare să obțină pentru om mai multă îngăduință și dreptate. Titanul se luptă, deci, pentru om și din încleștarea conflictului, odată cu readucerea focului pe pămînt, face ca oamenii să-și poată vedea destinul semănîndu-le în suflet speranța.

„Sprijinitor nefericit al omului", cum îl invocă Io, Prometeu n-a vrut să admită ca Zeus lege să-și facă din „toanele sale".

Pentru că oamenii: „priveau cu ochii,
însă nu vedeau cu ei,
Aveau auz, dar n-auzeau nimic cu el;
Mult timp în volburi de năluci le-nvălmășeau
Pe toate; nu știau nici dulgheria ce-i,
Nici casele-nsorite cum se făuresc.
Asemenea măruntelor furnici trăiau
Retrași în ascunzișurile grotelor;
Nu cunoșteau prin semne sigure cînd vin
Temuta iarnă, primăvara veselă
Sau vara pururi darnică, ci bîjbîiau
Nepricepuți...", iubindu-i, i-a învățat:
„Ce-i răsăritul
Ce-i apusul stelelor", le-a dat „știința
foarte-naltă a cifrelor", „folosirea literelor" și, în sfîrșit, „memoria, ce-i mama muzelor" [21].

Stăpînit de *hybris*, Prometeu convertește trufia care depășește măsura într-o acțiune de un umanism exemplar și astfel a și putut să devină totuna cu „marele prieten al oamenilor" [22].

Dacă la Hesiod actul prometeic grăbește căderea oamenilor, la Eschil el este salvator, avînd semnificație civilizatoare. În conflict cu Zeus, titanul are curajul înfruntării și speranța izbînzii, încredințat că deasupra oamenilor și deasupra zeilor stă „*tainicul* Destin".

Adevărat este că „deșteptăciunea sa e cu mult mai slabă" decît Destinul, dar Prometeu este încrezător în sine ca în Dreptatea însăși. De aceea, fatalismul este într-o oarecare măsură înfrînt.

S-a discutat mult despre Eschil — poet al Destinului sau poet al individualităților în luptă cu zeii și soarta?

---

[18] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 29, 28.

[19] Robert Flacelière, *Istoria literară a Greciei antice*, București, Edit. Univers, 1970, p. 194.

[20] Jean Defradas, *Literatura elină*, București, Edit. tineretului 1968, p. 66.

[21] *Prometeu înlănțuit*, p. 438—449; 459—452 în *Tragicii greci*, București, ESPLA, 1958.

[22] Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în *De la Apollo la Faust*, București, Edit. Meridiane, 1978, p. 189.

Mai de grabă s-ar putea admite complementaritatea, Eschil admiţînd şi Destinul şi libertatea individualităţilor, pentru că oamenii, deşi supuşi „marelui orb" îşi pregătesc şi ei soarta tragică prin aroganţă şi prin violenţă. În urmare, zeii se instituie în executarea unei pedepse pe care oamenii înşişi şi-o dau.

„Zeus este răzbunătorul gîndurilor prea trufaşe
Şi socoteala pe care o cere e cumplită" [23].

Pentru a-l fi ucis pe Agamemnon, Clitemnestra şi Egist trebuie să ispăşească :

... „o, Doamne, tu răzbună
Pe tatăl meu, cu mine luptă împreună",

îl invocă Oreste, pe Zeus [24].

Încredinţat că prin sine zeii înşişi lucrează, Oreste ia viaţa ucigaşilor. Urmărit de Erinii, el este purificat de Apollo şi apărat de Atena, dar absolvit numai de un tribunal al oamenilor.

Deplorînd, la început, noile vremuri, Erinniile conciliate de Atena, fac apoi apoteoza armoniei în cetate. Ordinea veche, în care divinităţile aveau putere absolută asupra oamenilor, este înfrîntă. Locul ei îl ia o alta în care zeii „din vremea nouă" încurajează hotărîrea omenească liberă.

La Sofocle, cel de-al doilea, în timp, mare tragic, tendinţa eschiliană de a valorifica iniţiativa liberă, devine aproape o realitate.

Ca şi Eschil, Sofocle este un spirit religios. Dar în timp ce la Eschil oamenii ispăşeau, din vina lor, pedeapsa dată de zei, eroii lui Sofocle sînt loviţi de nenorociri care „nu sînt cauzate de vreo vină a lor". Ei poartă greutatea pedepsei, dar trăiesc ca şi cum nimic predeterminat nu i-ar apăsa. „Degajat de acea veşnică interferenţă dintre lumea divină şi cea umană, prima dînd acesteia din urmă sensul ei la Eschil, Sofocle va fi preocupat în primul rînd de acţiunea umană în sine : stabilirea caracterului personajelor sale şi punerea de acord a acţiunilor cu caracterul odată hotărît" [25].

Altfel spus, deşi cu o natură predestinată, eroul lui Sofocle poate să fie într-o măsură încă limitată, este adevărat, măsura tuturor lucrurilor, deci şi a sa.

Întrucîtva, dezbaterea *physis-nomos* are ecou şi în gîndirea sofocleană. Încă natura eroului este, în ordinea tragicului, determinată, dar, în spaţiul său de existenţă, omul se desfăşoară *omeneşte*.

Aiax, pentru a nu fi obţinut armele lui Achile vrea să masacreze pe şefii aheieni. Zeiţa Atena îi ia însă minţile şi eroul se va năpusti asupra turmelor oştirii.

„Zeiţa care putea să-i astîmpere mînia
i-a trimis pe deasupra şi nebunia. Aceasta dovedeşte, zice Atena, *cît de mare e puterea zeilor*. În faţa acestei puteri se închină Sofocle. Nici prin gînd nu-i trece că zeii i-au făcut o nedreptate lui Aiax, dar nici nu poate să justifice acţiunea divină din punctul de vedere al unei teodicei. El se supune pur şi simplu în faţa hotărîrilor divine şi a puterii sublime de la care ele emană. Nimic mai mult. Este un fel de *credo quia absurdum*, pronunţat înainte de vreme" [26].

Revenit la luciditate, Aiax trăieşte însă din plin drama ridicolului şi hotărăşte să piară, pentru că :

„E ruşinos să vrei ca viaţa să-ţi lungeşti
Cînd suferinţelor nu le găseşti vreun leac !
De ce-ai trăit tot înnodînd zi după zi ?" [27]

Tragicul, deşi are la origine un act zeiesc se împlineşte în confruntarea eroului cu semenii săi. La fel este pus în situaţie tragică şi Oedip, nefericitul fiul al lui Laios.

Descoperind că este ucigaşul tatălui său şi soţul mamei sale Iocasta, aşa cum zeii hotărîseră, Oedip trebuie să ispăşească şi ispăşeşte, deşi este nevinovat. El nu plăteşte, aşadar, pentru vina de a-şi fi ucis tatăl şi de a se fi însoţit cu mama sa. „Vrăjmaşi îmi sînt zeii", admite el resemnat. Nu se revoltă împotriva lor, îşi plînge doar soarta :

„... De o fi vreo năpastă
Mai grea decît însăşi năpasta, ea ţie,
Oedip, îţi a fost ursită !"

Înfrînt, nu urăşte pe aceia care l-au dat nefericirii ; îşi sfătuieşte copilele, cu durere, dar şi încredere, parcă :

„Rugaţi pe zei mai fericite voi să fiţi
Oriunde-aţi fi, decît al vostru tată"

Drama oedipiană este una a sacrificiului absolut. Cel care dezlegase enigma Sfinxului — gest prometeic — părăseşte cetatea Thebei lovită de-o cumplită epidemie pentru a o salva. Căci zeii, aceiaşi zei care hotărîseră ca Oedip să-şi ucidă tatăl şi să ia ca soaţă pe mama sa, pedepsesc crima şi incestul.

Nevinovat,
(„Nu-i om mai urgisit decît eşti tu !
Mai grele-amaruri şi urgii
Nicicînd schimbat-au viaţa vreunui om
Ca ţie azi. O, drag, slăvit
Oedip ..." Corul), eroul, „... pleoapele
Îşi deschidea, ţipînd şi-n bulbul ochilor
Izbea, izbea că sîngele i se scurgea
Pe obraji", pipăindu-şi orbeşte drumul, ia calea pribegiei ispăşitoare [28].

Ştie că zeii sînt făptaşii durerilor sale, dar se revoltă împotrivă-şi şi acceptă sacrificiul. Dar singurătatea în cele din urmă şi durerea

---

[23] Eschil, *Perşii*, p. 827—828, în *op. cit.*
[24] Eschil, *Hoeforele*, p. 20—21, în *op. cit.*
[25] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 53, 54.
[26] *Ibidem*, p. 57.
[27] Sofocle, *Aiax*, 473—415 în Sofocle, *Teatru I*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1965.
[28] *Oedip rege*, 1522, 1564—1566 ; 1513—1515 ; 1204—1208, în *op. cit.*

îl fac să-și vadă nevinovăția. Și cu revoltă îi spune lui Creon „Cu ea (Iocasta)

nuntit-am făr' să vreau, cum făr' să vreau
Vorbesc de-aceste fapte-acum. Dar vinovat
Nu sînt de-această nuntă ; nici că l-am ucis
Pe tatăl meu — cum tot mă-nvinuiești
Și cu ocări mă tot împroști. Atît te-ntreb :
Spre tine de-ai vedea venind un om ce-ar vrea
Să te ucidă, tu — om drept, neprihănit —
Ce-ai face atunci ?"
„ ... Așa
A fost omorul ce l-am săvîrșit, împins
De zei".

Înfrînt de soartă rămîne „întreg și demn" (Teseu) și, chiar după moarte, avea să fie binefăcător ; de această dată nu pentru Theba, ci pentru Atena. Sporind ticăloșia în cetatea sa, „într-o bună zi porni-vor lănci

și pentru un nimica tot se va alege praf
Din ea, iar hoitu-mi rece-n somnul cel de sub
Pămînt, al Thebei sînge cald îl voi sorbi"[29].

Devenind, după moarte, spirit benefic al unei noi cetăți, Oedip este absolvit de către zei. Ca și la Eschil, zeii învață să fie drepți în nedreptate.

În cele din urmă victoria este a omului, chiar dacă impune sacrificiul învingătorului. Izbînda însă se perpetuează, de înălțarea deasupra stihiei a Sfinxului, forța elementară distrugătoare atîta vreme cît taina sa era încă sub pecete, avînd a profita semenii eroului civilizator. Căci Oedip este unul din aceștia, într-un fel din generația imediat următoare lui Prometeu. Titanul aducea focul și învăța pe oameni artele și meseriile ; Oedip, pe acest fond le dădea îndemnul cunoașterii în vederea „făptuirii raționale în lucruri", spre a zice ca Aristotel. Înfrînt ca individ, închipuit ca învingător pentru a fi desfăcut taina Sfinxului și, apoi, după petrecerea din viață, pentru a fi intrat în temelia Atenei, Oedip este apoteozat. Și astfel nedreptatea divină începe să fie înfrîntă de dreptatea omenească.

Euripide avea să apropie de desăvîrșire procesul.

Poet în primul rînd, ca și Eschil și Sofocle, spre deosebire de aceștia „nu s-a închis în turnul de fildeș al credințelor religioase tradiționale ale poporului atenian, ci a înțeles să-și țină spiritul larg deschis și să lase să intre în el toate curentele din afară care revoluționau concepția despre viață și despre zei a vechilor greci" [30]. El ar fi fost, după Aulus Gellus (*Nopțile attice*, XV, 20, 4) „elev al filozofului naturii Anaxagora și al oratorului Prodicos" și, se pare, prieten al lui Protagoras. Acesta dealtfel, și-ar fi citit cartea *Despre zei* în casa lui Euripide. Scriitorul nu este un revoluționar ireductibil, un răsturnător absolut al credințelor religioase tradiționale, el oscilînd între mitologie și negarea ei.

Nehotărîre ? Abstract vorbind, da, într-o analiză concretă însă, nu ! Procesul emancipării de religie nu este simplu, de aceea trebuie urmărit în toate momentele sale, prin urmare și în acelea de cumpănă, contradictorii în sine, dar revelatorii pentru nașterea unei noi viziuni asupra lumii în genere și asupra omului, cu precădere.

Totodată se impune luarea în seamă a specificului fiecărei religii în parte, pentru că mai înainte de emanciparea de orice religie stă desprinderea de o anume religie.

„Astfel ateul provenit dintr-un creștin și ateul provenit dintr-un musulman sau un brahman vor avea fiecare ceva specific din religiile care reprezintă credințele copilăriei lor și care nu se va șterge niciodată" [31].

Frenkian are, incontestabil, dreptate, observația lui valorificînd o stare de lucruri reală, din păcate nu prea considerată de toți cei care se apleacă asupra istoriei ateismului sau asupra mecanismului cultural și sufletesc al emancipării de religie.

Or, ateul în Grecia și ateul provenit dintr-un creștin, bunăoară, deși, principial stau sub semnul aceluiași concept, comportă disociații fără de care analiza rămîne abstractă și aproximativă. Între unul și altul sînt deosebiri determinate nu numai de nivelul social-cultural, ci și de modalitatea de a fi a religiei la care se raportează. Cumva, există o condiționare a formei și fondului ateismului de fondul și forma religiei. Fără să absolutizăm, am putea spune că, așa cum este religia este și ipostaza ateismului.

În Grecia nu s-a putut constitui un ateism prea radical pentru că religia însăși era, ca religie, limitată. Dealtfel, predominant este *antiteismul* și nu *ateismul*, adică acceptarea, totuși, a zeilor însă ca simple existențe lipsite chiar de atributul demiurgiei (creație artizanală), esențial pentru zeii greci.

Există ce-i drept și un ateism ; sofistul Prodicos, bunăoară, credea că „zeii nu există", oamenii instituind „ca zei soarele, luna, fluviile, izvoarele și în genere toate lucrurile care sînt utile vieții " [32].

Dar fie în formă antiteistă, fie în formă ateistă, gîndirea greacă are în vedere zeii doar în funcția lor re-creatoare și ordonatoare, pentru că religia însăși nu le atribuie capacitatea de creație absolută.

---

[29] *Oedip la Colonos*, 987—994 ; 997—919 ; 618—621, în *op. cit.*

[30] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 96—97.

[31] *Ibidem*, p. 97.

[32] Sextus Empiricus, *Contra fizicienilor*, I, 51, I, 18.

Revenind la Euripide, cu siguranţă că nu i se poate contesta ateismul sau, mai degrabă, antiteismul, dar în mod necesar se impune o descriere concret-istorică.

Fragmentul 286 din tragedia pierdută *Belerofon*, bunăoară, pare expresia unei gîndiri ateiste avansate : „Cine spune că ar exista zei în cer ? Zeii nu există, nu există afară dacă vreunul, fiind un prost, vrea să se folosească de o vorbă învechită" [33].

Dar, glosează Frenkian, „nu sîntem îndreptăţiţi a crede că am avea aci părerea autentică a lui Euripide, ci avem mai curînd o exteriorizare a convingerilor ateului Belerofon, eroul tragediei" [34].

Lucrurile par să stea într-adevăr aşa, pentru că, în alte fragmente şi în tragediile păstrate, Euripide, deşi tot critic, este mai rezervat : „O soartă ! De ce nu e scăpare pentru muritori de relele înnăscute şi de cele trimise de zei !" (fr. 444 din *Hippolytos*) ; „Vai ce repede schimbă zeul starea celor ce sînt fericiţi" (fr. 536 din *Meleager*) ; „Zeii realizează totul, chiar dacă ei întîrzie timpul realizării" (fr. 800 din *Philoctetes*) ; „Cel ce a intrat în şansă bună nu trebuie să-şi închipuie că trebuie să reţină veşnic acest noroc. Căci întrucîtva zeul, dacă trebuie să-l numim aşa, oboseşte de a da veşnic aceleaşi lucruri la aceleaşi persoane" (fr. 1073 din *Philoctetes*) ş.a. [35].

În tragediile transmise, deşi planul uman nu participă eschilian la cel divin, nici nu este dependent în modalitate sofocleană de zei, totuşi intervenţia divinităţii nu este exclusă, fie şi la periferia situaţiilor. S-ar părea că zeii slujesc doar naraţiunea, de vreme ce Euripide ar fi săvîrşit demitizarea mitului pentru care Nietzsche îl scotea din sufletul său. Dar zeii nu sînt existenţe de carton. Chiar dacă Euripide nu mai avea credinţă în existenţa şi în puterea lor, îi învia sau îi inventa pentru ca, prin opoziţie cu ceea ce transcende omului — fie şi stihia indiferentă —, să apară măreţia omului, care, după poet, stă în fapta omenească liberă.

În *Medeea*, de pildă, acţiunea nu desfăşoară un proiect divin. Eroii îşi urmează firea lor omenească şi trăiesc intens omeneşte. Medeea îşi ucide copiii pentru că este înşelată şi părăsită de Iason :

„O, Zeus puternic şi Themis, o, tu
Slăvită stăpînă, priviţi cît îndur,
Legată prin sfînt jurămînt
De soţul acesta nelegiuit !"

Zeii, prin Helios, intervin la sfîrşit, cînd drama omenească este consumată. Un car miraculos trimis de Helios o îndepărtează pe nefericita soaţă şi mamă de locul tragediei.

Destinul, aşadar, nu mai are înţelesul tradiţional, nici zeii vechiul rost. Pentru Euripide, în viaţa umană primează omul care îşi este măsură a tuturor întreprinderilor sale.

Prin această eliberare de zei a acţiunii umane, mai cu seamă, Euripide ţine de o viziune antiteistă. *Antiteistă* şi nu ateistă, pentru că zeii, deşi limitaţi în puterea lor de intervenţie, aproape anulaţi, sînt în continuare admişi.

El nu este, orice s-ar spune, de acord cu negarea lor absolută : „Cine, privind acestea (fenomenele cereşti ?), nu se gîndeşte la divinitate, acela s-a aruncat departe de cercetătorii cereşti prin rătăciri întortocheate, a căror limbă funestă face presupuneri despre lucrurile invizibile, neavînd nici-o înţelegere pentru ele" (fr. 913 din Ino [36]). Iar în *Rugătoarele* chiar este invocat Zeus pentru că de el „ţinem noi/Poruncă ne e vrerea ta şi faptă ni-i a ta dorinţă" [37].

Adevărat este că, Euripide, cel puţin aşa cum mărturisesc unele fragmente, părea ispitit să identifice divinitatea cu eterul. Astfel în cîteva fragmente din *Chrysippos*, el spune : „Gaea, marea zeiţă (a pămîntului) şi Eter al lui Zeus ! Acesta din urmă e procreatorul oamenilor şi al zeilor, iar prima, primind în sine picăturile purtătoare ale umezelii de miazăzi, naşte pe muritori, naşte hrana şi neamul sălbăticiunilor" (839) ; „Eu voi cînta Eterul şi pe Gaea (pămîntul) născătoarea tuturor lucrurilor" (1023) ; „Dar pe tine te-a născut Eterul, copilo, Eterul care e numit Zeus de către oameni" (877) ; „Vezi sus de tot acel Eter nemărginit care cuprinde cu braţele umezi de jur împrejur pămîntul ? Pe acesta consideră-l că e Zeus, pe acesta acceptă-l ca fiind divinitatea" (941) [38].

Procedeul ni-l evocă pe Empedocle care „prin Zeus, înţelege focul, prin Hera pămîntul, prin Aidôneus aerul şi prin Nestis apa" [39].

Un asemenea mod de a înţelege zeii tinde, fără îndoială, să depăşească antiteismul, dar numai atît. Identificarea euripidiană (ca şi cea empedocleană) deşi doar formală ţine de un moment de cumpănă în evoluţia emancipării filozofice de religie, zeii nemaifiind accep-

---

[33] Euripide, *Belerofon*, fr. 286, după Aram M. Frenkian, *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, p. 221.

[34] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 221.

[35] *Ibid.*, p. 223.

[36] *Ibid.*, p. 231.

[37] *Rugătoarele*, 736—737.

[38] Aram Frenkian, *op. cit.*, p. 232.

[39] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, VIII*, XII, 76. După Aetius I, 3, 20, (Dox. 286) însă Hera semnifică aerul, iar Aidôneus(Hades)pămîntul. „El (Empedocle) numeşte fierberea Zeus, aerul dătător de viaţă Hera, pămîntul Aidôneus..."

tați, cel puțin în fragmentele citate, ca ființe antropomorfe, înzestrate cu conștiință și intenționalitate, însă admiși, fie și formal, deși nu numai.

Euripide nu este în atitudinea față de zei necontradictoriu. Dacă unele fragmente mărturisesc mai multă hotărîre, altele și textul cîtorva tragedii păstrate relevă o anume ezitare.

Iată, de pildă, ce spune Hecuba : „Zeii sînt plini de putere, tot astfel legămîntul (*nomos*) care îi stăpînește pe ei. Căci noi credem în zei prin legămînt (*nomos*) și trăim deosebind faptele nedrepte de cele drepte" [40].

Textul euripidian ne trimite la distincția, de invenție sofistă, dintre *nomos* (convenția umană) și *physis* (natura). O preia marele tragic ?

Influența sofiștilor asupră-i este incontestabilă, numai că nu „pozitivă", opinează Frenkian : „Dacă influența există, aceasta se traduce printr-o reacție a poetului nostru tragic față de doctrinele relativiste și nihiliste ale sofiștilor" [41].

Cît îi privește pe zei, ce-i drept, *nomos* nu are exact sensul de *convenție* așa cum sofistica nouă l-a consacrat ; este un legămînt dar, orice s-ar spune, este un legămînt care-i stăpînește, un legămînt al lor și nu impus. Aduce, poate, cu o natură a lor, însă una de care au știință și tocmai de aceea i se supun. Situația este într-o oarecare măsură alta în planul uman. Oamenii cred în zei printr-un legămînt care presupune o anume convenționalitate. Frenkian însuși admite că „Credința în zei e un fenomen interindividual, cu caracter social, opus lucrurilor cu caracter natural" dar nu mai este de acord că în gîndirea tragicului legămîntul poate să fie „ca o simplă convenție între oameni" [42]. Firește că o afirmație prea categorică nu e posibilă ca adevăr, Euripide însuși ezitînd , în vremea lui opoziția *nomos-physis* nefiind prea bine fixată.

Chiar cînd admite zeii, Euripide lasă oamenilor libertatea de opțiune și, în genere, închipuie viața omenească ca desfășurîndu-se după propriile norme. Astfel încît, cu toate că la vechii sofiști, cu care Euripide era contemporan, *nomos* semnifica doar „legămîntul pe plan social cu caracter spiritual, rațional, cu implicări tot așa de necesare ca acelea ale naturii" [43], credința în zei, act cu determinare numai umană, poate să fie luată ca o convenție, nu însă implacabilă ca natura, de vreme ce, Belerofon, bunăoară, avea libertatea de a fi ateu.

Departe de a fi identificată cu arbitrariul cel puțin nu de către Prótagoras, Prodicos sau Anonimul lui Iamblichos, convenția are implicări necesare, dar de tip interuman.

În fragmente, mai cu seamă, Frenkian găsește că , la Euripide, „natura are rol precumpănitor" [44], cînd mai verosimilă pare inversa.

Dacă în fr. 597 și 920 (*Perithous*) caracterul (*tropos*) e considerat mai statornic decît obiceiul (*nomou*), iar despre natură se spune că „prea puțin se sinchisește de legăminte" (*nomou*) [45], nu rezultă o punere în inferioritate a convenției. Euripide pare să fi urmărit doar sublinierea opoziției *nomos-physis* și nu punerea în superioritate a naturii asupra legămîntului.

Dealtfel, cîteva fragmente sînt convingătoare în acest sens : „Copiii din flori (*nothous*) nu-s cu nimic mai prejos decît cei legitimi. Numai prin convenție sau obicei (*nomôi*) li se creează o stare de inferioritate"(fr.14, *Andromeda*) ; „Copiii din flori sînt inferiori prin denumirea (*onomati*) care li se dă. Natura (*physis*) lor este asemenea (cu a celor legitimi)" (fr. 168 *Antigona*) [46].

Cu atît mai mult, încă o dată, stau ca probă, tragediile conservate în întregime, expresie a unei gîndiri umaniste decise, prin valorificarea ființei umane autonome.

Desigur, de umanisme se poate vorbi și la Eschil și Sofocle, numai că la aceștia explicația omului era limitată de o viziune încă heteronomă. Dependentă de zei, cum este la primii doi tragici, ființa omenească nu este, ontologic vorbind, măsură a sa. Natura (destinul) e mai puternică.

Euripide însă deschide o altă perspectivă. Dincolo de multele sale ezitări, stă tema solidară cu cea a sofiștilor, a lui Democrit a omului subiect al istoriei sale. Astfel încît omului euripidian, în ordinea omenească, i s-ar putea aplica definirea aristoteliciană a substanței, realitate „care nu se spune despre nici un subiect și nici nu este într-un subiect" [47]. Altfel decît prin trecerea convenției deasupra naturii, o viziune umanistă hotărîtă nu avea cum să-și facă loc.

★

Lăsați adesea de o parte de către istoricii filozofiei, tragicii greci se răzbună însă făcînd imposibilă completitudinea întreprinderii lor.

---

[40] Euripide, *Hecuba*, 799—801.
[41] Aram M. Frenkian, *op. cit.*, p. 238.
[42] *Ibidem*, p. 131, 132.
[43] *Ibidem*, p. 132.
[44] *Ibidem*, p. 243.
[45] În *op. cit.*, p. 243.
[46] *Ibidem*, p. 242.
[47] Aristotel, *Categorii*, 5, 2a.

Deși n-au fost filozofi, ca atare, ei propun o filozofie a omului nu mai puțin constructivă ca aceea a sofiștilor, a lui Democrit sau a lui Socrate. De aceea, imaginea omului în antichitatea greacă, fără luarea lor în seamă, ar rămîne săracă.

Pentru că este mai ușor să scrii despre zei decît despre oameni, zicea Platon, nimic din ceea ce ajută omul să se contemple și să se reconstruiască nu poate și nu trebuie să fie uitat de istoria iubirii de înțelepciune.

„LUMEA VIEȚII" (LA HUSSERL) CA ÎNTOARCERE LA PRAXIS

DE

C. I. GULIAN

În concepția filozofică marxistă, în însăși evoluția filozofică a lui Marx (Tezele asupra lui Feuerbach) convingerea că practica (praxis) este izvorul, temeiul și justificarea axiologică a teoriei — premerge oricărei abordări teoretice. La Husserl, această convingere se formează în plină perioadă de maturitate și se manifestă cu cea mai eclatantă evidență prin conceptul „lumii vieții" *(Lebenswelt)* în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*[1]. O astfel de cotitură în evoluția unui mare filozof contemporan nemarxist se cere analizată și valorificată cu grijă : nu este vorba de un fapt spectacular de autobiografie spirituală, fapt sau experiență tipică pentru mulți intelectuali progresiști în perioada luptei antifasciste. La un filozof ca Husserl, la care căutarea pasionată a fundamentelor filozofiei ca știință riguroasă a dăinuit pînă la sfîrșitul vieții, „întîlnirea cu praxis-ul" nu este doar un eveniment de biografie spirituală. În nici un caz, nu este vorba de o transformare radicală a convingerilor, transformare care ar implica negarea totală a concepției filozofice manifestată pînă prin 1920—1921. Premisele unei atitudini obiective, antisubiectiviste față de lume se află încă în prima perioadă a evoluției lui Husserl. Deși recunoașterea tăriei și primatului „lumii vieții" — a istoriei, acțiunii, sensului etc. — este altceva decît recunoașterea caracterului obiectiv al idealităților matematice și logice, totuși ambele recunoașteri se întîlnesc undeva : într-o profundă „dăruire față de obiect", așa cum înțelegea Hegel, într-o mare capacitate de submitere a conștiinței față de ceea ce îi „stă în față" : natură, „lumea vieții" ca istorie, valori, imperative.

„Întoarcere la lucrurile înseși", care concretiza în studiul din „Logos" deviza fenomenologiei, era de fapt *deviza obiectivării* — ca atitudine filozofică — împotriva diferitelor forme ale subiectivității : idealism logic și metodologic, idealism normativist, psihologism, iraționalism, solipsism etc.

Mulți interpreți ai lui Husserl văd azi în *intenționalitate* trăsătura de bază a concepției — aș spune ; a poziției lui filozofice. Lucrul acesta n-a reieșit decît cu încetul. După cum arăta Alwin Diemer, încă în 1956 (data primei ediții a monografiei sale despre Husserl) dăinuia o imagine falsă despre fenomenologie : sau era considerată ca fiind numai o metodă sau se credea că fenomenologia este o simplă reeditare a platonismului și intuiționismului (din pricina ideilor de „esență" și „intuiția esenței" — Wesensschau). Pentru că Husserl combătuse energic în *Cercetări logice* subiectivismul și psihologismul în domeniul logicii, J. Geyser îl socotea „un luptă-

[1] După cum se știe, „Lebenswelt" este una din temele de bază ale interpretării fenomenologiei lui Husserl în ultimele două decenii. Ludwing Landgrebe, unul din cei mai apropiați discipoli ai lui Husserl, a deschis curentul interpretării „lumii vieții" ca expresie a impactului social-istoric suferit de Husserl în ultima perioadă a vieții (1924—1938) și ca „despărțire de cartezianism". Am încercat să arătăm, cu alt prilej, că această interpretare, la care se adaugă cercetările asupra eticii, ideilor sociale, istoriei, culturii etc. la Husserl pregătesc calea pentru un efort de sinteză asupra a ceea ce se poate numi problematica rațiunii practice la Husserl. (Vezi C. I. Gulian, *Etica lui Husserl*, în vol. *Studii de istorie a filozofiei universale*, V. Edit. Academiei R. S. România, 1977).

tor al cauzei obiectivismului". Strădaniile lui Husserl de a extinde continuu sesizarea lumii reale, a „lumii vieții" — erau neînțelese. Chiar un gînditor de talia lui Max Scheler, îl socotea pe Husserl, într-un studiu din 1922 despre filozofia germană contemporană, drept un adept al lui Berkeley și Natorp. Și alți interpreți, arată Diemer, vedeau în lucrările dintre 1913—1939 o „cădere în psihologism și subiectivism" [2]. Trecerea unui mare număr de elevi ai lui Husserl la existențialismul lui Heidegger n-a făcut decît să contribuie și mai mult la neînțelegerea trăsăturilor constante și fundamentale ale gîndirii lui Husserl : *obiectivarea* (sau intenționalitatea) pe dublul plan al filozofiei practice și teoretice.

Husserl s-a plîns de faptul că fenomenologia devenise, pentru unii, „ein Modewort" — un „cuvînt la modă" pe care îl foloseau cu dezinvoltură autori care pretindeau „să reformeze filozofia" [3].

Pentru Husserl, problema metodei nu era o problemă „în sine", ci în inextricabilă conexiune cu *obiectul* asupra căruia se îndreaptă sau se aplică metoda. De aceea interpretarea care pune pe prim plan intenționalitatea este cea îndreptățită, indiferent de obiecțiile pe care, din punct de vedere marxist, le poate ridica „drumul" sau „drumurile" (Pažanin) lui Husserl. Este adevărat că acest drum a fost indirect, ocolit, prin „subiectivitatea transcendentală", prin „reducție" etc. dar esențială rămîne întrebarea : *unde* a ajuns Husserl ? Înăuntrul subiectului, la „simțirile" lui (Stimmungen) la *opoziție rigidă* sau la *deschidere plenară* față de realitatea obiectivă, *trăită* cu problemele și alternativele ei ?

Dacă ne ținem ferm de firul călăuzitor al intenționalității, dublat de „Lebenswelt", atunci multe din tezele lui Husserl își capătă un sens pozitiv, în ciuda terminologiei derutante, adesea de proveniență idealistă. Spunem „adesea" și nu „totdeauna", pentru că în sfera filozofiei practice, realitățile vieții au fost sesizate de Husserl și chiar formulate într-o terminologie adecvată.

Din punctul de vedere al filozofiei practice, fascinația întoarcerii „la lucruri înseși" l-a dus pe Husserl la descoperirea „lumii vieții". Deși Husserl nu s-a explicat în problema pe care o vom expune, această problemă era și este latentă în orice filozofie care acordă realității — fie ca natură, fie ca praxis social istoric — primatul față de gîndire. Husserl a fost și a rămas tot timpul un raționalist — de aici și ostilitatea lui, nu totdeauna justificată, împotriva „concepțiilor despre lume" (Weltanschauungen). Dar Husserl, ca și Hegel, deși nu într-un chip atît de categoric și explicit, a înțeles „rațiunea" ca o instanță spirituală care depășește orizontul și limitele a ceea ce Hegel numea „intelect abstract". Critica pe care a adus-o Husserl cartezianismului trebuie înțeleasă în lumina evoluției lui filozofice, în transformarea concepției sale despre filozofie, după ce s-a convins de primatul „lumii vieții", al praxisului. Această evoluție a făcut ca Husserl să ajungă la o distincție necesară între misiunea filozofiei și misiunea științei, între orizontul „universal" al filozofiei și cel „particular" al uneia sau alteia din științe, fie ele ale naturii, societății sau spiritului.

În ce privește evoluția concepției despre filozofie la Husserl, Diemer arată că, convingerea despre identitatea dintre filozofie și știință „... a dispărut încetul cu încetul, fenomenologia căpătînd un caracter mai mult dinamic-metafizic ; ea devine „Gesinnung" (convingere) și „Selbstbesinnung" (autoconcentrare) a filozofului însuși" [4]. Prin 1932, Husserl notează : „ filozofia nu-i totuna cu știința. Radicalismul fenomenologiei cuprinde și începutul ei ca autoconcentrare a celui care filozofează" [5].

De ce această deosebire între filozofie și știință ? Pentru simplul motiv că filozofia își pune alte — sau și alte — probleme decît știința : problemele pe care le-am cuprinde sub denumirea globală de „problematica sensului". Filozofia — spre deosebire de matematică, fizică sau științe naturale — pune sau trebuie să-și pună *problema libertății*, a autonomiei raționale. Husserl îl admiră pe Socrate pentru că a fost „practicianul etic", acela pentru care viața nu s-a justificat decît ca „viața izvorîtă din rațiune", ca o viață în care „omul, printr-o neobosită concentrare asupra sa însuși și printr-o radicală autojustificare, exercită o critică... asupra scopurilor vieții sale..." [6]. Platon, arată Husserl, a dus mai departe și a împlinit dezideratul socratic al autoconcentrării. „Autocunoașterea" a semnificat justificarea rațională a etosului. Această problematică a sensului a fost desfășurată de către Platon paralel cu problematica logicii ființei. (În *Logica formală și transcendentală* Husserl își exprimă regretul pentru faptul că „numai prin neuitatele ei începuturi, prin dialectica platonică, a avut logica, /înțeleasă/ ca teorie a științei, tema principală a științei ca atare și a ființei ca atare" [7]).

Reiese limpede, cred, că după Husserl, ca și la Socrate-Platon rațiunea sau logosul cuprinde simultan în aria sa filozofia practică

[2] A. Diemer, *Edmund Husserl*, Haidenhaia, 1956, p. 10.

[3] E. Husserl, *Ideen III*, Haag, 1952, p. 57.

[4] A. Diemer, *op. cit.*, p. 355.

[5] B I 10/XIII, p. 1.

[6] I K, p. 47.

[7] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 198.

și teoretică, etosul și cunoașterea. Cînd Husserl va face elogiul raționalismului nu trebuie să uităm ce *sens global* dă el acestui cuvînt : nu sensul raționalismului lui Descartes sau Hobbes, ci cel socratic-platonic sau acea poziție, la orice filozof,care s-a străduit să continue idealul socratic-platonic. „În acest sens poate fi numită raționalism trăsătura fundamentală a culturii europene..." [8]. În mod consecvent, Husserl sărbătorește Renașterea ca redescoperire a libertății : luînd ca model antichitatea, Renașterea reia poziția raționalistă, care constă în faptul că omul „... sieși și întregii sale vieți își dă norme /scoase/ din propria sa rațiune, din filozofie..." [9].

Acest ideal al automodelării raționale este considerat de către Husserl drept trăsătură specifică și majoră a întregii istorii a filozofiei moderne. Dar nu este numai un ideal pur teoretic, gnoseologic, ci simultan practic și teoretic : „Istoria filozofiei moderne ca luptă pentru *sensul omului*" (subl. mea — *C.I.G.*) — sună un titlu din *Krisis* (§ 6).

Vom discuta în altă parte în ce măsură a fost Husserl nedrept față de filozofii moderni care n-au uitat cîtuși de puțin de problema sensului (Spinoza, Kant etc.). Mai urgent este delimitarea „raționalismului" lui Husserl de acel raționalism intelectualist, pe care el l-a condamnat, pentru că a inaugurat „uitarea lumii" (Weltvergessenheit) și, simultan, uitarea sensului pe care îl trezește lumea în noi sau atitudinea originară, general umană, preștiințifică, față de lume.

Nu numai în *Krisis* desfășura Husserl această importantă temă a „lumii vieții", care este o denunțare a naivității (și falsității) scientismului („obiectivismului") și totodată o redobîndire a atitudinii filozofice, înțeleasă ca înrădăcinată în atitudinea *naturală* sau *originară* sau *practică*. Husserl a condamnat, sub denumirea de „naturalism" sau „obiectivism" acea atitudine teoretică scientistă, pentru care lumea se reduce la natură ca schelet de ecuații matematice.

Savantul sau filozoful care se instalează pe această poziție comite două erori fundamentale : 1) teoretică — pentru că *reduce* bogăția formelor ființei la elementul lor matematizabil, consideră că adevărata ființă este de natură matematică ; 2) reduce subiectul, care este om aflat în raporturi multiple cu ființa sau „om — care există-în-ființă" (ceea ce înseamnă raporturi afective — etice, estetice și practice — deci axiologice) la „subiect cunoscător", care se află față de lume doar într-un raport gnoseologic.

Husserl a denumit această ultimă atitudine „naturalism", pentru că exprimă punctul de vedere după care privim și ne privim doar ca „trupuri însuflețite-obiecte ale naturii (Naturobjekte) teme ale științelor naturale" [10]. (Este deosebit de semnificativ că Husserl îl apropie pe filozof de omul simplu, ambii aflîndu-se în opoziție cu viziunea scientistă).

Desigur că Husserl știe prea bine că atitudinea naturalistă este științifică, este aplicarea rațiunii în descifrarea tainelor naturii [11]. Dar, după cum am subliniat, pentru Husserl rațiunea înseamnă *mai mult* decît înțelegerea lumii ca o „carte scrisă în limbaj matematic" (Galilei). Filozoful, ca și omul simplu, simt și știu că lumea îi solicită și în alte chipuri decît ispitindu-le curiozitatea. „Lumea vieții" este primară, originară, nemediată, față de natura-cifru-ecuații sau raporturi cauzale. Rațiunea plenară nu se reduce la curiozitatea naturalistului sau matematicianului. Pe filozoful care uită de „lumea vieții", care se refugiază în turnul de fildeș epistemologic am adăuga, în limbaj marxist, care ignoră, voluntar sau involuntar, praxisul și ideologia, Husserl îl caracterizează cu un cuvînt pătrunzător „weltfremd" (străin de lume). Dar criza societății și a filozofiei nu îngăduie această înstrăinare sau evaziune. Ea cere restabilirea „unității dintre știință, filozofie și viață"... [12]. Soluția crizei nu este nicidecum situarea pe o poziție unilaterală izvorîtă dintr-o falsă alternativă : sau știință sau filozofie sau viață. Husserl înlătură tocmai aceste poziții unilaterale — scientismul, filozofarea abstractă sau pragmatismul.

Ca reprezentant de seamă al raționalismului, Husserl critică și disprețuiește filozofiile organiciste, biologiste, iraționaliste, care înfloresc din „simțiri" și sentimente confuze. Fenomenlogia este o filozofie a rațiunii, dar a unei rațiuni care trebuie să fie înțelegerea *tuturor* problemelor care stau în fața omului contemporan. În veacul XX, rațiunea trebuie să înglobeze toate victoriile istorice ale rațiunii în toate problemele, trebuie să fie cu adevărat un rezultat bogat, în sens hegelian, care *cuprinde* totul și nu uită nimic. „Astfel începe o filozofie a celei mai adînci și universale înțelegeri de sine a lui ego care filozofează, ca purtător al rațiunii absolute care se regăsește..." [13].

Filozofia (sau rațiunea) nu se pot reduce nici la gîndire tehnică, nici la explicație matematică a naturii, dar nici la efuziuni verbale asupra omului. Rațiunea își păstrează „caracterul de totalitate". Ea rămîne efort teoretic, mîndrie a cunoașterii, dar nu-și poate

[8] I K, p. 31.

[9] E. Husserl, *Krisis.*, p. 5.

[10] Husserl, *Ideen II*, p. 182.

[11] Asupra raporturilor complexe dintre filozofie și știință la Husserl, vezi mai jos, p. 613 — 614.

[12] Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Haag, 1970, p. 11.

[13] Husserl, *Krisis*, p. 275.

îngădui să uite scopul tot atît de însemnat pe care i l-au atribuit filozofii greci din epoca clasică: dobîndirea fericirii. De aceea, raţiunea trebuie să caute „... spre ce tinde omul în nucleul său cel mai intim, ce-l poate mulţumi sau „ferici"[14]. De aceea Raţiunea nu permite să fie tăiată şi împărţită în „raţiune teoretică", „practică", „estetică" ...[15].

Cerinţa lui Husserl de a se reveni la „atitudinea naturală", pe care o opune obiectivismului scientist, este cerinţa restabilirii problematicii totale a filozofiei, care corespunde totodată omului ca atare, *înainte* de a se preocupa de ştiinţă sau filozofie.

CRITICA OBIECTIVISMULUI SCIENTIST ŞI A „NATURALISMULUI"

Această critică este foarte apropiată, la rădăcinile, nu în expresia ei, de critica marxistă. Este critica, la nivel filozofic, a unei iluzionări şi a unei mistificări, voluntare sau involuntare, conştiente sau inconştiente, după care gînditorii ar putea interpreta lumea în mod obiectiv, neutral, printr-o gîndire „pură"—purificată de interese şi valorizări, de conflicte, tensiuni şi opţiuni. Dar o astfel de situare pe o poziţie pur intelectuală, desprinsă de praxis — este o iluzie. Au spus-o Marx, Nietzsche, Freud şi întreaga sociologie modernă a cunoaşterii.

Nietzsche şi Freud au dezvăluit caracterul subiectiv, „omenesc, prea omenesc" al intereselor umane, care pecetluiesc şi limitează „adevărurile" despre noi şi ceilalţi, despre bine, frumos şi adevăr. Marx, şi după el sociologia cunoaşterii, s-au concentrat asupra intereselor şi valorilor sociale, care modelează tematica, modul de abordare şi soluţiile ideologice. Habermas a sintetizat într-o manieră originală implicaţia dintre „interes şi cunoaştere" (*Erkentniss und Interesse*, 1968, Frankfurt).

Cînd Husserl exercită o critică susţinută a „dogmatismului obiectivist"[16], a scientismului şi raţionalismului unilateral, el o face pentru a curăţi terenul, pentru a restabili complexitatea raporturilor practic-gnoseologice, pentru a da cuvîntul „afectivităţii şi simţului valoric". Husserl nu şovăie să caracterizeze această tentativă drept regăsirea raportului subiectiv faţă de lume. Dar termenul „subiectiv" nu este peiorativ, nu trebuie să induce în eroare : el nu face decît să exprime faptul că lumea nu este pentru noi natură sau număr, căci „... *o lume îşi capătă din şi prin subiectivitate* mereu alte noi transformări de sens..."[17].

„Subiectivitate" nu înseamnă incapacitate de observaţie, gîndire, demonstraţie, obiecvare, ci doar faptul că *fiind în lume*, reacţionăm faţă de lume conform atitudinilor noastre originare, practice : lumea ne apare ca utilă sau inutilă, vrem să o „avem" (Welthabe), să o stăpînim. Pentru că trezeşte în noi reacţii valorice, pentru că ne „nemulţumeşte" (Lenin) pentru că ne jigneşte şi ne revoltă alienările care desfigurează „lumea vieţii", avem reacţii valorice faţă de ea : vrem să transformăm, să înlăturăm ceea ce-i nedrept şi urît, vrem să o ameliorăm şi să o înfrumuseţăm.

Trăind în lumea „lor", botanistul trăieşte în universul plantelor, geologul în lumea rocilor şi matematicianul în lumea abstracţiilor matematice. Dar tocmai aceste lumi sînt „subiective", adică parţiale şi secunde faţă de lumea vieţii, care este obiectiv originară sau primordială pentru toţi oamenii, inclusiv pentru savant sau filozof. Făcînd procesul „obiectivismului" tradiţiei filozofice apusene în *Krisis*, Husserl arată că de la un moment dat, filozofia modernă s-a închis în iluzia obiectivismului. Husserl consideră că Galilei a fost acel mare om de ştiinţă a cărui operă a inaugurat cercetarea matematică a naturii, dar de la care se trage viziunea matematic-fizicalistă asupra lumii. De la Galilei lumea este văzută prin grila cantitativă, iar filozofia, influenţată de succesele ştiinţelor naturii, îşi uită propria sa misiune şi crede că esenţa fiinţei constă în raporturi cantitative, măsurabile. Raţionalismul matematic-fizicalist devine nondialectic : adevărurile pe care le descoperă sînt veşnice, identice, atemporale, încremenite[18]. Fără a folosi termenii dialectic şi nondialectic, Husserl dezvăluie caracterul nondialectic, „metafizic", al raţionalismului veacurilor XVII—XVIII.

În al doilea rînd, după cum se va vedea, luptînd pentru restabilirea drepturilor „subiectivităţii", Husserl nu o face *în dauna* obiectivităţii necesare savantului, ci pentru a regăsi totalitatea pe care o cere praxisul : „lumea vieţii", „atitudinea naturală", atitudinea practică şi valorică trebuie să-şi găsească recunoaşterea, după o lungă „uitare a lumii".

Punctul de vedere sau poziţia de pe care atacă Husserl obiectivismul dogmatic — este inexpugnabil : *experienţa*. Faţă de experienţa globală, totală sau concretă, scientismul reprezintă o *abstractizare*, o viziune unilaterală, reducţionistă, care are drept pivot ficţiunea subiectului cunoscător pur. Viaţa cotidiană sau „lumea vieţii" — respinge această fic-

[14] Janssen, *op. cit.*, p. 10.
[15] Husserl, *Krisis*, p. 275.
[16] *Op. cit.*, p. 271.
[17] *Ibidem*.
[18] Husserl, *Krisis*, p. 78 şi urm., p. 279 şi urm.

țiune. „Părerile" *(doxa)* omului simplu sînt mai puternice decît ficțiunea epistemologică: ele au tăria experienței nesofisticate. Între raționalismul abstract, care propune modelul lumii ca „unitate rațională sistematică, în care toate amănuntele, pînă la ultimul, trebuie să fie determinate rațional ..." [19] — și experiența originară a atitudinii „naturale" — Husserl alege experiența.

Descartes și Galilei au fost genii incontestabile, dar prin matematizare și raționalizarea deductivă a naturii au proclamat teza că: „... sensibilul, adică lumea prestiințifică a experienței n-ar exista cu adevărat ..." [20]. Poziția raționalismului abstract, continuă Husserl, nu-i îngăduie „... să ajungă ... să ia drept problemă lumea vieții și obiectivele de cercetare posibile pe care le include, să le considere /pe acestea/ ca probleme ..." (ibid.).

Este remarcabilă formularea punctului de vedere din care Husserl face critica acestui raționalism abstract, orb față de lumea vieții: este poziția „... omului cercetător care se află în lumea istorică, a omului prezentului istoric și a lumii vieții istorice ...". Este de prisos, cred, să subliniem faptul că Husserl condamnă limitele raționalismului abstract din *punctul de vedere al trăirii prezentului istoric* — ceea ce constituie și miezul criticii filozofiei europene din veacul XX.

Husserl nu contestă, ci el însuși subliniază că știința pleacă de la experiență. Numai că, această experiență este, în cele din urmă, sacrificată, schematizată, în vederea împlinirii idealului raționalist-abstract. În fapt are loc o transcendere a lumii vieții, întrucît țelul dorit și urmărit este o „altă" lume, lumea adevărurilor „în sine" sau „obiectiv valabile". Descoperind lumea raporturilor cantitative, Galilei a renunțat de bună voie la calitățile „subiective", declarîndu-le inutile, irelevante. Galilei și-a spus că „numai astfel dobîndim *un adevăr identic, nonrelativ*, de care se poate convinge oricine înțelege și aplică această metodă" [21]. Dar aceasta nu-i o metodă filozofică, pentru că suprimă alte laturi ale existenței, pentru că nu redă totalitatea experienței primare. Metoda cantitativizantă își are justificarea ei pentru atingerea unui anume obiectiv, dar nu-i filozofică, pentru că nu-i *totală*.

Vrînd să realizeze „obiectivitatea", raționalismul-abstract și scientismul se leapădă de tot ceea ce-i sensibil, subiectiv și relativ. Sensibilul este devalorizat în favoarea idealităților matematice, geometrice: lumea sensibilă n-ar fi cea „adevărată" [22]. Raționalismul pretinde că atinge esența lumii, dar de fapt exclude din regnul ființei ceea ce nu-i este adecvat, ceea ce nu este „conform rațiunii".

Totodată, Husserl denunță al doilea procedeu sau a doua eroare scientistă: „naturalismul", reducerea lumii la natură, convingerea că tot ce există are numai „Natursinn" — sensul de natură. Husserl va arăta că întoarcerea la „atitudinea naturală" înseamnă, paradoxal vorbind, cîștigarea acelui orizont imens, care premerge cunoașterii naturii: lumea vieții, praxisul cu *toate* valențele lui. „Atitudinea naturală" este opusă „naturalismului" adică *include cunoașterea naturii* ca natură în cercetarea științifică, dar respinge „naturalismul" ca latură componentă a scientismului. „Naturalismul" se lipsește bucuros de tot ceea ce-i scapă: subiectivitatea, spiritualul, semnificația sau sensul. Filozofia nu poate tolera „să facă abstracție" de subiect, de spiritualitate, de valori. „Științele moderne ale naturii ... își au izvorul în abstractizarea consecventă, datorită căreia vede în lumea vieții doar corporalitate" [23]. După modelul lui Galilei, scientismul vrea să explice întreaga existență *more geometrico* și *more mathematico*.

Descartes credea că îndoindu-se de totul, rămîne cu *cogito*. Husserl arată că chiar dacă „punem în paranteze" lumea, nu ne rămîne eul ca gîndire, ci subiectivitatea cu relațiile ei complexe față de lume, „fiind în lume". De fapt și de știință „știe" că deși identifică lumea cu natura sau cu eșafodajul de ecuații, mai rămîn în afară, neprinse în obiectiv, fenomenele organice, psihice, politice, spirituale. Dar acest „știe" al omului de știință este doar un „orizont" neconștientizat.

O problemă deosebită o ridică critica adusă de Husserl naturalismului psihologilor. El le reproșează reificarea sufletului, absorbirea psihicului în natură, neînțelegerea subiectivității ca atare, anexarea ei la trup, ceea ce duce la ignorarea deosebirilor dintre psihic și fizic. Dacă intenția lui Husserl de a releva specificul fenomenului psihic este în spiritul „ontologiei regionale" și reprezintă, pe plan filozofic, însoțirea strădaniilor psihologilor care luptau pentru salvarea eului, a personalității, a motivației psihice, a „reacției" psihicului asupra corpului (psihiatria) — antinaturalismul lui merge însă prea departe, putînd duce la concluzia idealistă a „autonomiei" psihicului.

O bună parte din criticile husserliene adresate „naturalismului" psihologic repre-

[19] *Op. cit.*, p. 66.
[20] *Op. cit.*, p. 397 sq.
[21] *Op. cit.*, p. 27.
[22] *Op. cit.*, p. 453.
[23] *Op. cit.*, p. 230.

zintă o pătrunzătoare sesizare a erorilor psihologiei mecaniciste de tip behaviorist. Dar, neinformat asupra deosebitelor orientări noi în psihologia veacului XX, Husserl ignoră criticile pe care le aduceau mecanicismului psihologi de seamă ca Janet, Freud, Jung, Adler, Allport etc.

Husserl reproșa psihologiei că a devenit o știință a naturii, că ea sesizează psihicul pornind de la natură [24], că vede psihicul dependent numai de baza lui fizică. Interpreți lipsiți de o poziție critică, îl însoțesc pe Husserl și apreciază cerința lui ca psihicul să nu fie fundat, ci independent. Dar această pretenție fusese de mult răsturnată de constituirea și progresele psihofiziologiei. Studierea dependenței psihicului de organic nu numai că nu era o eroare, ci a alcătuit însăși baza psihologiei ca știință. Husserl îngloba în chip nediferențiat orientarea materialistă, necesară psihofiziologiei experimentale și exagerările mecaniciste. El scria de pildă că psihologii se lasă ademeniți de modelul fizical, că ,,psihologul, uneori în mod conștient, alteori în mod inconștient, imită procedeul fizical ... integrează omul și viața lui psihică în complexul naturii, așa cum face fizicianul cu lucrurile materiale" [25].

Studierea fenomenelor psihice ca fiind originar dependente de natură și în cadrul raportului dintre psihic și mediul înconjurător — n-a fost deloc o ,,naivitate", cum afirma Husserl, ci rezultatul unei lupte stăruitoare atît împotriva psihologiei spiritualiste, cît și împotriva ,,paralelismului psihofizic", ultima ediție a dualismului cartezian [26].

Însă intuițiile pătrunzătoare despre ,,specificul" psihicului (Eigenheit), despre ,,o continuitate specific psihică, o cauzalitate specific psihică, care ar lega direct psihicul de psihic și care ar fi eficientă în sensul unei motivații ..." [27] — le-a dezvoltat Husserl în importanta teorie a intersubiectivității, aport remarcabil la psihologia socială. Dar psihologia a continuat și continuă să se dezvolte în zilele noastre și ca știință a naturii. Echilibrul care rezultă din ansamblul ramurilor ei o feresc de acuzația de naturalism.

Desigur că din punct de vedere ontologic și metodologic, critica obiectivismului scientist semnifica reliefarea specificului și importanței fenomenului spiritual și al subiectivității în general. Criza științei și a filozofiei nu provenea, firește, din ,,naturalismul" psihologilor, — cum formulează uneori Husserl în focul polemicii. Deplin convingătoare este însă pledoaria pentru înlăturarea scientismului, perspectivă îngustă, unilaterală, nedemnă și inadecvată pentru complexitatea ființei și a raporturilor dintre subiect și lume.

Husserl făcea o distincție importantă: nu științele poartă vreo vină în ,,uitarea lumii" și a omului, ci scientismul. Adevărurile pe care-le-a cucerit știința sînt pe deplin valabile și prețioase. Rezultatele științelor ,,... nu cuprind niciun motiv pentru a reforma științele naturii. Dacă există motive, ele privesc raportul dintre aceste adevăruri și omenirea, fie ea științifică sau preștiințifică — și viața ei spirituală" [28]. Cînd Husserl cere o ,,nouă psihologie", el cere de fapt o *antropologie*, pentru că, scrie el, situația de criză cere o psihologie adevărată, ,,reală, care să facă în sfîrșit inteligibilă existența umană, personală, viața personală, realizările personale și îmbogățirea spirituală, realizările și îmbogățirile comunității persoanelor și, pornind de la aceasta, *făurirea inteligentă a unei noi omeniri*" (ibid.).

ATITUDINEA „PERSONALISTĂ" SAU „NATURALĂ"

În filozofia contemporană, curentul personalist (Bridgeman, Mounier) are anumite caracteristici. Husserl a folosit termenul ,,atitudine personalistă" pentru a revendica punctul de vedere antropologic ca implicit în fenomenologie, în ,,noua filozofie". Scientismul neglijează, desconsideră sau pur și simplu ignoră reacția ,,personalistă" a oricărui om (atitudinea naturală). ,,Atitudinea personalistă" nu este, după Husserl, o atitudine filozofică deosebită de cea a omului simplu, ci dimpotrivă, este *comună* tuturor oamenilor. Nu rațiunea este ,,bunul cel mai comun al oamenilor" (le mieux partagé) cum credea Descartes, ci *atitudinea practic-spirituală*. Această atitudine este dictată de faptul originar al raportului dintre om (orice om) și ,,lumea vieții". ,,Orice practică, orice știință presupune lumea vieții ..." [29].

Husserl a accentuat puternic caracterul ,,natural-personalist" al fenomenologiei: aceas-

---

[24] Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (1925), Haag, 1962, p. 217.

[25] Husserl, *Ideen III*, Haag, 1952, p. 59.

[26] Trebuie semnalat că în opera lui Husserl se află totodată și o definiție net materialistă a psihicului: ,,Realitatea psihică este fundată pe materia trupească, iar nu invers" (Husserl, *Ideen II*, p. 117). Pe de altă parte, psihicul se află integrat în comunitatea socială, în ,,intersubiectivitate".

[27] Husserl, *Krisis*, p. 352.

[28] *Op. cit.*, p. 356.

[29] *Op. cit.*, p. 462.

ta nu este o filozofie aristocratică, ci își are rădăcinile într-o experiență general umană: „Realizăm *epoché* noi cei care inaugurăm o nouă filozofie, ca o reconstrucție (Umstellung) /clădită/ pe atitudinea primară, care nu-i întîmplătoare, ci esențială — aceea a existenței umane naturale, așadar pe acea atitudine care în întreaga ei istorie, în viață și în știință, n-a fost niciodată întreruptă" [30].

Cînd Husserl afirmă că atitudinea naturală dăinue dintotdeauna în știință, el nu intră cîtuși de puțin în contradicție cu criticile aduse obiectivismului și naturalismului, pentru că, atît atitudinea „personalistă", cît și știința, au drept postulat *existența lumii obiective*. „Atitudinea naturală se caracterizează prin faptul că se află pe solul lumii. Ea presupune că lumea există: este acea lume pe care știința obiectivă o tematizează ... Știința obiectivă este de aceea o știință pe solul lumii ..." [31]. Obiectivismul criticat de Husserl constă în faptul că, deși se întemeiază pe solul lumii reale, practice, începe să caute „lumea adevărată", pe care o găsește în adevăruri abstracte.

Fenomenologia dezvăluie caracterul artificial, anormal sau „nenatural", al acestui procedeu: „atitudinea naturală" *nu* înlocuiește lumea dată, „lumea vieții", printr-o lume a entităților, abstracțiilor sau „convențiilor" (Poincaré, Vaihinger), ci trage toate concluziile care se impun, din faptul că lumea vieții este un dat primar, care premerge (vorgegeben) oricărei cercetări și teoretizări.

Conceptul „atitudinii naturale" a atras pe bună dreptate atenția interpreților din ultimele două decenii (Aguirre, Theunissen, Janssen, Brand), — *mult mai multă atenție* decît se acorda acestei probleme în prima ediție a monografiei lui Diemer (1956). Dar și acest autor, și cei care i-au urmat, au scos în evidență faptul că „atitudinea naturală" implică convingerea în realitatea obiectivă. Oricît ar fi de discutabil drumul ocolit pe care îl propune Husserl pentru a regăsi raporturile originare dintre eu și lume („drumul transcendental") acest drum este într-adevăr o „întoarcere" de la gîndire la praxis și sens, de la atitudinea „specială" sau profesională a savantului la cea „normală" (termenul lui Husserl), adică la atitudinea implicată în praxis a oricărui om.

Husserl a pus un deosebit accent pe teza primatului lumii față de conștiință, atît în *Krisis*, cît și în alte lucrări. „Această lume care este prezentă pentru sine și pentru noi oamenii tot timpul este de la sine înțeles ca un mediu (Umwelt) general care ne este tuturor comun" [32] Ea este nemijlocit prezentă pentru noi, indiferent dacă noi o sesizăm și o cunoaștem. *Lumea nu depinde de cunoașterea noastră* — această teză gnoseologică materialistă este comună lui Husserl și Nicolai Hartmann, la care joacă rolul de pivot în a sa „metafizică a cunoașterii" [33]. Husserl formulează energic primatul realității obiective nu numai față de conștiință („subiectul" neokantian) ci și într-o tacită opoziție față de idealismul subiectiv, față de existențialism, etc.: „... lumea este ceea ce este, în sine și pentru sine, indiferent dacă noi trăim sau murim ..." [34]. În timp ce existențialismul pornește de la propria sa existență și pune pe prim plan reacțiile existenței *lui* față de lume, Husserl și Hartmann reliefează primatul necondiționat al lumii date.

Postulatul anteriorității sau primatul lumii obiective față de conștiință este considerat de către fenomenologi ca indiscutabil. „În modul ei de existență, lumea este independentă de eu, ea transcende conștiința, ea este autonomă" [35]. Dar o astfel de atitudine este plină de consecințe pentru o concepție filozofică; așa a fost și la Husserl, manifestîndu-se în toate laturile *obiectivării:* accentuînd „datul" lumii, primatul experienței, tăria intersubiectivității, receptivitatea pentru valorile obiective etc. Încă din *Ideen* Husserl insista asupra experimentării lumii (Welterfahren): „Dacă n-aș avea o experiență a lumii, prin care lumea îmi este dată ca prezent viu și „continuu", atunci lumea n-ar fi pentru mine un cuvînt cu sens ..." [36]. Chiar „părerea" subiectivă despre lume implică faptul că avem o experiență despre lume ca realitate obiectivă. „Ceea ce-i primar este de a adresa întrebări lumii experienței pure ca atare" [37]. În trăirea intențională lumea — ca dat primar, indiscutabil (fraglos) și conștiința sînt unite. Conștiința nu se poate deslipi sau depărta de lumea dată. Prezența ineluctabilă a lumii este un dat primar — acesta-i rezultatul ontologic-gnoseologic al atitudinii naturale, situată „dincoace" sau înainte de orice întrebare sofisticată. Husserl a scos în lumină caracterul sofisticat al acelor teorii ale cunoașterii care creează ele însele un „nonsens": care mai întîi afirmă după modelul scepticilor antici sau al lui Descartes-Locke, că subiectul are numai „reprezentările sale" și apoi se întreabă cum se face că ele sînt transcendente. În filo-

---

[30] *Op. cit.*, p. 154.

[31] Paul Janssen, *op. cit.*, p. 28.

[32] Husserl, *Erste Philosophie*, I, p. 243.

[33] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkentniss*, Berlin, 1921.

[34] Husserl, *op. cit.*, p. 245.

[35] Paul Janssen, *op. cit.*, p. 30.

[36] Husserl, *Ideen I*, Haag, 1950, p. 359.

[37] Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, p. 214.

zofia modernă, arată Husserl, s-a instaurat ideea că ,,*ego cogito* reprezintă universul a ceea ce îmi este dat nemijlocit" [38]. Astfel în loc să se analizeze ceea ce ne dă *percepția*, se inventează mai întîi un subiect cu reprezentările lui în subiect, ,,singur pe lume", apoi se pune întrebarea absurdă: cum ,,corespund" reprezentările ,,mele" lumii obiective sau cum arată ,,lumea în sine"!

★

Valențele, sensurile și perspectivele pe care le cuprinde noțiunea de ,,Lebenswelt" continuă să preocupe pe mulți fenomenologi contemporani[39]. Paul Ricoeur și alți filozofi au parcurs drumul de la fenomenologie la hermeneutică, dezvoltînd premise pe care le aflăm bine marcate în opera lui Husserl. Prin această latură a ei pe care am numi-o ,,problematica vieții" sau a ,,rațiunii practice" fenomenologia lui Husserl, independent de idealismul obiectiv și elementele de platonism (esențialism) se întîlnește cu toate acele concepții progresiste care, în convergență cu marxismul, au sesizat necesitatea dezbaterii acelor probleme vitale pe care le ridică trăirea epocii noastre.

Profitînd de naivitatea filozofică a oamenilor de știință, de dezinteresul sau de lipsa meditației lor asupra complexității ,,subiectului", de fapt a omului real, filozofiile de tip pozitivist i-au îmbiat și sedus cu ,,idealul obiectivității". La prima vedere, nimic nu pare mai firesc și mai ,,just" decît ca omul de știință și filozoful să se străduiască să redea ,,obiectiv", prin gîndirea ,,pură", realitatea ,,așa cum este ea", realitatea în sine. Și într-adevăr, atunci cînd este vorba de a descrie plante, de a observa structura atomului, de a experimenta reacțiile chimice sau conformația organismului — nimic nu stă în calea gîndirii obiective. Cu o singură rezervă, dar fundamentală: nu cunoaștem natura fără intenție, mai mult sau mai puțin clar formulată, de a o stăpîni. Bacon a surprins într-o formulă fericită *motivul* obiectivității noastre față de natură: dorința de a o supune.

[38] Întreaga argumentare care respinge ,,nonsensul transcendenței" se află în *Erste Philosophie I*, p. 342 și urm.

[39] Vezi de pildă studiul lui Ulrich Claesges, *Ambiguitățile conceptului husserlian de ,,Lebenswelt"* (în *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Haag, 1972).

DISCUȚII ACTUALE ÎN JURUL EXISTENȚIALISMULUI*

DE

N. I. MARIȘ

Nu-i ușor să definești existențialismul [1] De la această premisă pleacă autorul care a redactat acest termen în Enciclopedia americană de filozofie. La concluzii similare ajung și D. Ghișe [2] și F. Mora [3] și alți autori [4].

Dincolo de o anumită precauție, această observație implică semnificații mai profunde. Ea ar putea fi considerată un fel de ,,motto",

* Nu ne-am propus să prezentăm, aici, exhaustiv, literatura de specialitate consacrată acestei probleme. Am urmărit, doar, să oferim cititorului cîteva puncte de reper în vederea studierii existențialismului. În continuarea celor înfățișate aici, o serie de dezvoltări ulterioare pe care le avem în vedere sînt nu numai utile, dar și necesare, în vederea realizării unei imagini mai cuprinzătoare asupra existențialismului contemporan.

[1] Alasdair MacIntyre, în *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards ed., The MacMillan Company and The Free Press, New York, Collier MacMillan Limited, London, vol. III, 1967, p. 147—154.

[2] D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, ed. a II-a, Cluj. Edit. Dacia, 1970, p. 13, 14, 17 ; *idem*, *Contrapunct*, București, Edit. Minerva, 1972, p. 187—188.

[3] J. F. Mora, *Diccionario de filosofia*, Editorial Sudamericana, Quinta edicion, Tomo I, Buenos Aires, 1965, p. 614.

[4] În efortul de a defini existențialismul prin intermediul categoriei de *existență* J. Wahl este nevoit să parcurgă întreaga istorie a

mai mult sau mai puțin recunoscut, al majorității investigațiilor întreprinse în direcția studierii acestui curent filozofic.

Însuși N. Berdeaev, unul dintre protagoniștii acestui curent, atunci cînd a fost solicitat să precizeze raporturile sale cu existențialismul, mirat probabil de o asemenea întrebare, ar fi ripostat :[4] „dar ... existențialismul sînt eu" [5]. Sau, cum notează un exeget american, singurul lucru care apare evident la filozofii existențialiști este „o aversiune comună a fiecăruia față de ceilalți" [6]. Dispersarea lor este subliniată și cînd același exeget constată că : „Heidegger și Jaspers protestează că nu sînt existențialiști, din cauza dezgustului lor pentru Sartre". Iar concluzia la care ajunge nu este deloc în măsură să stimuleze interesul pentru investigarea acestui curent filozofic : „existențialismul, ca și misticismul, este în pericol de a deveni o simplă poezie, sugestiv de arbitrară, iar cînd renunță la veșmintele sale poetice, o simplă predică" [7]. Asemenea atitudini vin și din partea reprezentanților pozitivismului, care contestă existențialiștilor calitatea de filozofi „tratîndu-i ca pe niște zăpăciți" [8].

Expresia maximă a acestui negativism este redată însă de situația cînd, pur și simplu, se neagă, într-o formă sau alta, însăși existența acestui curent de gîndire [9].

Dificultățile consemnate mai sus sînt legate și de anumite disfuncționalități reale din cadrul curentului, de animozitățile dintre unii gînditori existențialiști sau de refuzul declarat sau tacit al acestora de a accepta apartenența la acest curent.

Istoriografia de specialitate consemnează divergențe între filozofii existențialiști chiar și atunci cînd este vorba de a preciza cine a introdus în circulație termenul de existențialism [10]. Tot atît de neunitară este și opinia

---

filozofiei. Vezi, J. Wahl, *Philosophie existentielle*, în *Philosophy in the Mid-Century, A Survey*, Ed. R. K. Libansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1958, p. 71—84. Același sentiment de descumpănire îl întîlnim și în studiul R. A. Sarabia, G. Zorrilla, *La filosofia de los „ismos" (existencialismo)*, în *Atti del XII Congreso Internazionale di filosofia* (Venezia, 12—18 settembre 1958). Vezi, de asemenea, N. Abbagnano, *Esistenzialmo positivo. Due saggi*, Taylor, Torino, 1948, și eseul *Che cos'é l'esistenzialismo ?*, p. 5—17 ; W. Barrett, *What is Existentialism?* în *Philosophy in the twentienth Century*, New York, vol. II, 1962 ; P. H. Hare, *On Defining Existentialism*, în *Studies on Existentialist Themes*, State University of New York at Buffalo, 1968 : Gr. Popa, *O definiție a existențialismului*, în „Cronica", nr. 40/1967, p. 9.

[4] Vezi R. Troisfontaine, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris, 1946, p. 9.

[5] W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books, Cleveland and New York, ed. a 26-a, 1968, p. 11.

[6] W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, London, 1958, p. 14 ; vezi și R. von Rinteleh, *Beyond Existentialism*, London, 1961, p. 73.

[7] *Ibidem*, p. 16. După cum se știe, etichete de acest gen și altele mai dure au fost într-o anumită perioadă la „modă" și printre comentatorii marxiști.

[8] Și unele dicționare păstrează „tăcerea" asupra termenului de *existențialism*, ca atare. Cînd se vorbește despre Sartre, de pildă, ni se dau informații fugare despre activitatea sa de scriitor. (Vezi, *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes, ed. 15-a, revised, Littlefield, Adams & Comp., New Jersey, p. 102, 127, 224, 152 etc.).

[9] Referindu-se la lucrarea sa *Von der Wahrheit*, scrisă înaintea și în timpul ultimului război mondial, Jaspers declară textual : „Cred că am inventat cuvîntul existențialism" (Vezi K. Jaspers, *Epilogue 1955 to the Third german Edition*, în *Philosophy*, vol. I. traducerea E. B. Ashton, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969, p. 11). La rîndul său N. Berdeaev scrie : „... în cartea mea intitulată *Filozofia libertății*, scrisă acum circa douăzeci de ani, am definit deja filozofia existențialistă, deși nu am folosit acest termen" (Vezi, N. Berdeaev, *Solitude and Society*, The Century Press, London, 1947, p. 37). F. Heinemann revendică și el paternitatea denumirii de existențialism în anul 1928 (Vezi F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Geist. Leben. Existenz*, Heidelberg, 1938 ; *Idem*, *Existentialism and Modern Predicatement*, London, 1958, p. I).

Nu mai puțin frecvente sînt și disputele provocate de acceptarea sau repudierea „epitetului" de existențialist de către diverși autori aparținînd acestui curent. Este mai cunoscută poziția lui Heidegger, care a refuzat — la foarte scurt timp după apariția lucrării *Sein und Zeit* — , să fie considerat filozof existențialist (vezi, scrisoarea sa din 4 decembrie 1937 adresată Societății franceze de filozofie, prin care precizează raporturile sale cu existențialismul, publicată în „Bulletin de la Société française de philosophie", vol. 37, oct.—dec. 1937, p. 193. Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, septième ed., Paris, 1971, p. 3, 297, 305). Același refuz este consemnat și în cazul lui K. Jaspers (vezi, J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris, 1951, 6), A. Camus (vezi, A. Camus,

exegeților atunci cînd propun o enumerare a acelor gînditori care să fie unanim acceptați drept ,,existențialiști'' [11].

Situația se complică și mai mult atunci cînd se încearcă schițarea așa-numitului ,,arbore'' existențialist, un tablou mai general menit să-i includă și pe precursorii curentului. Poziția lui Mounier este clasică în această privință: ,,La rigoare — scrie el — nu există filozofie care să nu fie existențialistă'' [12]. Pe bună dreptate, D. Ghișe, sesizînd acest existențialism *sans rivage* consemnează inoperabilitatea unei astfel de imagini asupra curentului, care devine în cele din urmă nu numai o ,,imposibilitate, ci și o inutilitate'' [13]. În acest sens, J. Wahl operează unele ,,eliminări'' din ,,arborele'' existențialist [14]. În schimb, P. Edwards, autorul articolului *Existențialism* în Enciclopedia americană de filozofie, lărgește mult ,,familia'' gînditorilor existențialiști [15]. Pe poziții similare, ca concepție, îi găsim și pe St. Elmo Jr. [16] și chiar pe N. Abbag-

---

Essais, Gallimard, Paris, 1965, p. 1424 ; Cf. C. I. Gulian, *Antropologie filozofică*, București, Edit. politică, 1972, p. 235). Se pare că Sartre a fost singurul care a acceptat fără rezerve ,,epitetul'', ca atare (vezi, W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 21 ; J. Wahl, *La pensée de l'existence*, p. 6).

[11] Dacă admitem, așa cum e firesc, în ciuda refuzului consemnat mai sus, o listă minimă de trei filozofi existențialiști reprezentativi (,,Cei trei care apar cel mai frecvent în listele cu existențialiști sînt: Jaspers, Heidegger și Sartre'', W. Kaufman,, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 11) trebuie să ținem seama și de neînțelegerile personale care au existat, de pildă, între Heidegger și Jaspers (cei doi se ignoră reciproc în lucrările lor, — vezi, W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 28). Dar dificultatea analizei unitare a existențialismului a fost argumentată de unii exegeți și istoriografi, nu numai prin dezacordurile care au existat între unii filozofi existențialiști cît, mai ales, prin non-identitatea de esență dintre concepțiile lor. D. Ghișe evidențiază cîteva din aceste deosebiri care vizează atitudinea celor trei gînditori față de problemele ateismului, față în metodă etc. Într-o listă mai largă a ,,filozofilor existențialiști'' se cere consemnat că deosebirile ,,depășesc nuanțele'' (Vezi, D. Ghișe. *Existențialismul francez și problemele eticii (privire critică)*, p. 17—19 ; *idem*, *Contrapunct*, p. 196—197). Constatări similare face și J. Wahl (vezi, J. Wahl, *La pensée de l'existence*, p. 6).

O altă problemă care se circumscrie acestor discuții privește așa-numita ,,originalitate'' a unor filozofi existențialiști. Se avansează ideea că elementul unificator al filozofiilor existențialiste ar consta în faptul că Heidegger (Vezi, de pildă, A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 330—352 ; J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, 1938, p. 457 și urm.) sau Heidegger și Jaspers (Vezi, F. Heinemann, *Was ist lebending und was ist tot in Existenzphilosophie?*, în ,,Zeitschrift für philosophische Forschung'', 1950, p. 3—24) nu au făcut altceva decît să-l preia pe gînditorul danez Kierkegaard.

Aceeași problemă a ,,originalității' se pune și referitor la Sartre. Faptul că gînditorul francez a fost influențat de Heidegger (vezi, B. E. Bîhovski, *Franțuzskii egzistențializm*, în ,,Sovremennaia burjuaznaia filosofia'', Izd. Moskovskogo Universiteta, 1972, p. 555) este contestat, însă, de alți autori (vezi, D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, p. 16—17, 27).

După opinia lui W. Kaufmann (*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, 43) în aprecierea lui Sartre trebuie să ținem seama și de succesul pe care, datorită lui, l-a avut existențialismul pe plan mondial; Sartre este cel care a dat existențialismului o ,,audiență internațională'', Heidegger însuși datorînd mult din popularitatea sa, ecoului gîndirii lui Sartre în Franța (*Ibidem*, p. 40).

[12] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 8.

[13] D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, p. 20 ; *idem*, *Contrapunct*, p. 188—189.

[14] Preferînd termenul de ,,filozofi ai existenței'', J. Wahl pune sub semnul întrebării apartenența la curentul existențialist a unor gînditori ca Șestov, Berdeaev, Buber, Unamuno, K. Barth, Layelle, Le Senne (*La pensée de l'existence*, p. 6).

[15] P. Edwards, *Existentialism*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III, p. 150. Aici sînt înseriați: Pascal, Socrate, Augustin, Unamuno, scriitorul american Norman Mailer ș.a. Familia scriitorilor existențialiști este mult lărgită de S. Finkelstein care îi consemnează pe: J. Baldwin, S. Below, J. Updike, J. Purdy, Salinger, Saroyan, Albee Eduard, Dos Pasos, Faulkner, T. S. Eliot, F. S. Fitzgerald (vezi, S. Finkelstein, *Existentialism and Alienation in American Literature*, în trad. rusă, Izd.,-stvo Progress, Moskva, 1967).

[16] ,,Elemente'' ale curentului existențialist sînt regăsite de St. Elmo Jr. și la Socrate, precum și în *Psalmi* și în *Cartea lui Iov*, din Vechiul Testament, iar în Noul Testament în epistolele lui Pavel, iar mai tîrziu la Augustin (vezi, St. Elmo Jr., *The New Dictionary of Existentialism*, Philosophical Library, New York, 1971, p. 46—47).

nano, ctitorul existențialismului pozitiv italian [17].

Dificultăți similare apar și atunci cînd se ia ca punct de plecare nu gînditorul, ci *opera* sa. Care lucrare a zămislit, din punct de vedere teoretic, filozofia existențialistă? Răspunsurile, deși diferite, sugerează, totuși, o opțiune mai omogenă. Enciclopedia italiană de filozofie propune ca documente programatice ale existențialismului lucrări ale lui K. Barth și K. Jaspers [18]. Există și exegeți care caută să reducă începuturile existențialismului la o singură scriere [19]. Asemenea oscilații reflectă de fapt imposibilitatea acceptării unei singure lucrări ca document prim, de bază, al existențialismului. Cei mai mulți cercetători optează pentru un set de lucrări care ar explica geneza curentului. Pozițiile lui N. Abbagnano și D. Ghișe pot fi considerate, ca atare, mult mai funcționale, în acest sens [20].

În privința condițiilor social-istorice ale apariției existențialismului, comentatorii și exegeții fac trimiteri, fie la situația precară instalată în Franța, ca urmare a crizei economice din anii 1929—1930 (ascensiunea fascismului, impasul spiritualismului universitar, deteriorarea vieții sociale etc.) [21], fie la condițiile similare de criză din Germania de după primul război mondial [22]. Vizînd un plan mai general, N. Abbagnano insistă asupra caracterului incert, precar, al existenței omului, datorită lumii în care trăiește, ca punct de plecare al tuturor existențialismelor [23]. Existențialismul ar fi o filozofie a problematicului, o filozofie care problematizează pentru că are în vedere lumea în totalitatea aspectelor ei problematice [24].

Revolta existențialistă „împotriva tuturor", — așa cum sugerează unii exegeți —, cuprinde dimensiuni culturale ample. Este ceea ce constată și C. I. Gulian, referitor la „nemulțumirea" existențialistă concepută ca un „antidot împotriva optimismului naiv sau beat, propriu umanismului și raționalismului antic și modern, în epocile de ascensiune a unei clase dominante și de înflorire culturală" [25]. Dar meritele existențialismului ca atitudine critică față de aceste imagini idealizante se estompează datorită limitelor sale în înțelegerea propriei geneze și a sensului său etic și filozofic [26].

N. Abbagnano consideră revolta existențialistă ca orientată cu precădere împotriva romantismului și iluminismului, curente filozofice și literare aparținînd unor epoci istorice trecute, dar cu reziduuri în gîndirea contemporană. Subliniind cîteva din trăsăturile romantismului (principiul autoconștiinței, optimismul, providențialismul și titanismul) el îndreaptă „revolta existențialistă" împotriva acelor viziuni care-l făceau pe om să se considere abandonat unui determinism perfect acordat exigențelor raționalității și perfecțiunii. Optimismul romantic, arată N. Abbagnano, era marcat și de convingerea că istoria

---

[17] N. Abbagnano optează pentru Platon, Toma d'Aquino, Descartes, Vico, Le Senne, J. Dewey, Lavelle (Vezi, N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, vol. II, partea II. Unione tipografice-Editrice Torinese, Torino, 1958, p. 716; *idem*, *Esistenzialismo positivo. Due saggi*, p. 15; idem, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino, 1956, p. 19; *Idem*, *Dizionario di filosofia*, Ristampa riveduta, Unione tipografice-Editrice torinese, Torino, 1960, p. 314.

[18] G. Sentinello, *Esistenzialismo*, în *Enciclopedia filosofica*, Centro di studia filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione culturale, Venezia-Roma, vol. II, 1957, col. 61.

[19] T. A. Saharov, *Ot filosofia suscestvovania k structuralizm*, Moskva, Nauka, 1974, p. 17, consideră ca „patriarh" al existențialismului pe G. Marcel cu lucrarea sa *Jurnalul metafizic*; A. S. Bogomolov adaugă și un studiu al lui K. Jaspers, *Existență și obiectivitate*, publicat în 1919 (vezi, A. S. Bogomolov, *Egzistențializm v Ghermanii. Voznikovenie, ideino-teoreticeskie istoki i filosofkaia sucinost egzistențializma*, în *Sovremennaia burjuaznaia filosofia*, p. 512. D. Ghișe consideră *Jurnalul metafizic* ca fiind neconcludent pentru configurarea curentului (vezi *Existențialismul francez și problemele eticii*, p. 24).

[20] N. Abbagnano consideră ca reprezentative pentru începuturile existențialismului lucrările lui Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, și *Philosophie*, lucrarea lui Heidegger *Sein und Zeit*, propria sa lucrare *La struttura dell'esistenza* și lucrarea lui Sartre *L'être et le néant*. „Nici una din aceste lucrări — scrie el — nu avea vreo legătură cronologică cu războiul sau cu situația de după război" (vezi, N. Abbagnano, *Critical Existentialism*, Anchor Books, Garden City, New York, 1969, p. 225).

D. Ghișe are în vedere, în esență, aceeași listă; în locul lucrării lui Abbagnano el introduce *Jurnalul metafizic* al lui G. Marcel (vezi, D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, p. 24).

[21] D. Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, p. 28—29.

[22] A. S. Bogomolov, *op. cit.*, p. 511.

[23] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, p. 671.

[24] N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, p. 200.

[25] C. I. Gulian, *Antropologie filozofică*, p. 245.

[26] *Ibidem*.

se derulează ca un proces supus imperativelor necesității și „rațiunii infinite"; iraționalul, inutilul erau cu totul străine acestor viziuni; în această perspectivă, romantismul făcea ca întreaga filozofie a secolului trecut să se miște în planul providenței, eroii nefiind altceva decît instrumente docile în mîna providenței [27]. În perspectiva titanismului romantic se repudia tot ceea ce este finit, limitele existenței și cunoașterii umane, aspectele ei negative. Dar protestul existențialist se stinge într-o nemulțumire generală, nefiind capabil să realizeze o atitudine protestatară concretă [28].

Pozitivismul (ilustrat prin Saint-Simon, A. Comte, St. Mill) este considerat de N. Abbagnano ca expresia cea mai fidelă a romantismului în știință, avînd drept ideal „exaltarea" științei, „singura manifestare legitimă a infinității" [29], ca o urmare directă a optimismului generat de dezvoltarea științei și tehnicii din anii respectivi, optimism transformat într-un fel de religie infailibilă.

La ora actuală, notează N. Abbagnano, filozofia secolului al XX-lea nu-și mai poate revendica apartenența la un asemenea optimism iluminist. Știința contemporană este comparată de el cu un pescar care adună în plasa sa tot felul de pești și care, ulterior, pe baza acestor „informații" încearcă să prevadă ce va putea pescui în viitor [30].

Dacă referirile la climatul istoric general în care a apărut existențialismul sînt necesare și edificatoare pentru înțelegerea acestui fenomen ideologic, nu mai puțin indispensabilă devine problema surprinderii *evoluției* sale. Avem în vedere nu numai etapele care caracterizează afirmarea lui Heidegger, Jaspers sau Sartre, sau ale altor gînditori existențialiști, ci, mai ales, proliferarea existențialismului în diverse culturi. A rămîne la o imagine dominată de operele celor trei „clasici" implică acceptarea tacită a unei viziuni simpliste asupra existențialismului contemporan ca un curent filozofic. El nu mai poate fi analizat făcîndu-se abstracție de meridianele filozofice și culturale în care a evoluat și nici considerînd impactul existențialist în diverse filozofii și domenii ale culturii doar simple „ecouri" sau „preluări" ale unor idei și concepte de bază ale existențialismului german sau francez. Se impun a fi remarcate poziția critică, inovațiile și reformularea unor idei de fond ale existențialismului [31].

Fără a ne propune aici realizarea unui tablou de ansamblu care să epuizeze toate „existențialismele", credem că o „hartă" a existențialismului ar trebui să surprindă, în egală măsură:

---

[27] N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, p. 742.

[28] *Ibidem*, p. 743.

[29] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, partea a II-a, *op. cit.*, p. 240.

[30] N. Abbagnano, *Per o contro l'uomo*, Rizzoli Editore, Milano, 1968, p. 110.

[31] Pentru mai multe „vîrste" ale existențialismului pledează și P. Prini, un istoric al existențialismului italian. Sînt consemnate astfel: cea autobiografică, definită prin atitudinea protestatară a precursorului existențialismului, filozoful danez S. Kierkegaard, împotriva lui Hegel și activitatea lui Nietzsche, Unamuno, Dostoevski și Kafka; „vîrsta" a doua este marcată prin activitatea lui Heidegger, K. Jaspers, N. Berdeaev și G. Marcel, ca exprimînd crizele structurale ale omului modern; ultima etapă în evoluția existențialismului ar fi cea „umanistă", definită prin lucrările lui Sartre și N.Abbagnano (*Esistenzialismo*, Roma, 1959, p. 7 și urm.).

Pentru O. F. Bolnow *două* ar fi etapele care încheagă o istorie a filozofiei existenței: prima, legată de anii 1930, cînd existențialismul pătrunde în Franța; aici are loc închegarea concepției ca atare; a doua, după cel de-al doilea război mondial, cînd existențialismul se „repatriează" în Germania, unde va cunoaște o a doua renaștere (*Deutsche Existenzphilosophie. Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie*, Berna, 1953).

N. Abbagnano propune, pe temeiul prezenței sau absenței categoriei de posibilitate în concepțiile existențialiste, *trei etape* distincte: *una* dintre ele, nu neapărat prima sub raport istoric, relevă o concepție asupra posibilității înțeleasă ca *imposibilitate a posibilului* (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers); o a doua etapă insistă asupra *necesității posibilului*; iar momentul final al evoluției acestui curent filozofic este definit de *înțelegerea posibilului ca simplă posibilitate* (*Dizionario di filosofia*, p. 312).

În lucrările sale N. Abbagnano a urmărit nu numai critica, dar și „transfigurarea" existențialismului „negativ". Existențialismul său „pozitiv" trebuie înțeles ca o selectare critică a unor probleme și idei de fond ale existențialismului european. (Vezi, N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo. Due saggi; Possibilità e libertà*, cap. *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*).

Au fost evidențiate și alte modalități de „optimizare" a existențialismului legate de unele încercări de substituire a unor categorii ca frica, teama de moarte etc., cu altele care exprimă stările fericite din viața omului (vezi, S. F. Oduev, *Optimisceskaia reformația egzistențializma*, în „Voprosî filosofii", 5/1972, p. 87—98).

a) *Existențialismul pozitiv italian* ai cărui reprezentanți, N. Abbagnano și E. Paci, și-au propus o evaluare critică a unor teze și concepte ale existențialismului „negativ", reconsiderarea valorilor științei în gîndirea contemporană [32].

b) În gîndirea Americii de Nord, unde ecoul existențialismului s-a resimțit mai ales după cel de al doilea război mondial, el este legat cu precădere de încercările de a realiza o simbioză între filozofia existențialistă și teologia protestantă, prin activitatea lui P. Tillich [33].

c) În America Latină existențialismul a fost receptat prin filonul existențialist implantat culturii spaniole de către M. de Unamuno, dar există și încercări de a fundamenta o filozofie existențialistă pornind de la exegeza textului heideggerian [34].

d) Există de asemenea receptări ale filozofiei existențialiste, de o coloratură aparte, în unele culturi orientale. Asimilarea filozofiei existențialiste este pusă aici, uneori, în termenii unei paralele între Heidegger și Zen, o sectă a budismului [35], asimilare destul de caracteristică pentru receptarea existențialismului pe solul culturii nipone [36].

e) În cultura arabă au fost semnalate exegeze asupra existențialismului ale unor gînditori ca René Habachi [37], Abdurrahman Badawi [38]. Numitorul comun care apropie aceste „existențialisme" este raportarea lui la valorile religioase tradiționale, ale religiei musulmane în cazul de față.

f) Modalități identice, desigur pe alte planuri, au fost semnalate și în cultura indiană [39].

g) Acest tablou, deși sumar, trebuie să rețină și contribuția pe care a adus-o M. Buber nu numai la sensibilizarea culturii

---

[32] N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo. Due saggi; Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, 1942; *La struttura dell'esistenzialismo*, Paravia, Torino, 1939; *Possibilità e libertà*. E. Paci, *Principi di una filosofia dell'essere*, Modena, 1938; *Pensiero, esistenza e valore*, Mesina-Milano, 1940; *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1964.

[33] P. Tillich, *Power and Justice*, New York, 1960; *Theology of Culture*, New York, 1959, *The Courage to Be*, London și New York, 1952; J. Wild, *The Challenge of Existentialism*, Bloomington, 1955; K. F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt*, Milwaukee, 1952; W. Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosphy*, New York, 1958.

[34] Sanchez Villasenor, *Pensamiento y trayecloria de José Ortega y Gasset; ensayo de critica filosofica*, Mexico, 1943 (vezi, trad. engleză: *Ortega y Gasset, Existentialist; a Critical Study of His Thought and its Sources*, Chicago, 1949); E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Mexico, 1950; Carlos Astrada, *Ser, humanismo, „existencialismo". Una aproximacióna Heidegger*, Buenos Aires, 1949; Ernesto Mayz Vallenilla, *Ontologia del conocimiento*, Universidad central de Venezuela, Facultad de humanidades y education, Caracas, 1960.

[35] Vezi N. C. Nielsen Jr., *Zen Budhism and the Philosophy of Martin Heidegger*, în *Atti del XII Congresso Internazionale di filosofia* (Venezia, 12—18 Settembre 1958) volume decimo, *Filosofie orientali e pensiero occidentale*, G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1960.

[36] Gino K. Piovensana Sj., *Pensamiento japones contemporaneo*, Ed. Razon y Fe, S. A., Madrid, 1967; I. B. Kozlovski, *Filosofia egzistențializma v sovremennoi Japonii*, Isd-stvo Nauka, Moskva, 1975; N. P. Soloviev, A. A. Mihalev, *Filosofskie vzgliadî Miki Kiĕsi i obșciestvennaia misli v Japonii v konțe 20-h-naciale 30-h godov*, Isd-stvo Nauka, Moskva, 1975; I. B. Kozlovski, *Rasprostranenie egzistențializma v Japonii*, în *Sovremennîi egzistențializm, kriticeskie ocerki*, Izd-stvo Misli, Moskva, 1966; Watsuji Tetsuro, *Climate*, Tokio, 1961 (trad. engleză, G. Bownas).

[37] René Habachi, *Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et Existentialisme*, Beyrouth, 1959.

[38] Abdurrahman Badawi, *Timpul existențialist*, Cairo, 1945 (în arabă). *Umanism și existențialism în gîndirea arabă*, Cairo, 1947 (în arabă); *Este posibilă o etică existențialistă?* Cairo, 1956, (în arabă); *Studii de filozofie existențialistă*, Cairo, 1961 (în arabă). Vezi, de asemenea, A. V. Sagadaev, *Abdurahman Badawi i egzistențializm v arabskih stranah*, și L. I. Filippov, *R. Habachi i egzistențializm*, în *Sovremennaia filosofskaia i sotiologhiceskaia misli stran Vostoka*, Izd-stvo Nauka, Moskva, 1965, p. 87—109 și 140—155.

[39] G. Dutt, *Existentialism and Indian Thought*, New York, 1960; W. Libenthal, *Existentialism and Budhism*, în „The Visvbharati Quarterly", 4/1957; A. Mukerji, *Existentialism and Indian Philosophy*, în „The Philosophical Quarterly" (Amalner), 4/1963; H. Chaudhuri, *Existentialism and Vedanta*, în „Philosophy East and West", 1/1962; B. K. Lal, *Existentialism and the Philosophy of Sri Krishna Chandra Bhattacharyya*, în „The Philosophical Quarterly" (Amalner), 1/1959; F. Spielgerberg, *Sri Aurobindo and Existentialism. The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. A Comemorative Symposium*, George Allen and Unvin Ltd. London, 1960.

iudaice la ideile existenţialismului, dar şi la evoluţia, mai generală, a curentului [40].

Pentru o imagine mai adecvată a sensului şi locului pe care îl ocupă existenţialismul în gîndirea contemporană se cer observate şi acele *spaţii culturale* care au resimţit evident impactul ideilor filozofiei existenţialiste. Amintim pentru început *psihologia* şi *psihanaliza* deoarece însuşi Jaspers a inspirat prin lucrarea sa *Allgemeine Psychopathologie* (1913) acest impact [41]. *Estetica* s-a aflat şi ea, nu de puţine ori, la confluenţă cu ideile existenţialismului, atît prin operele lui Sartre, Heidegger şi Camus, cît şi prin unele dezbateri sau exegeze sugerate de problematica existenţialistă [42]. *Epistemologia* contemporană a sesizat de mult unele aspecte şi tendinţe cu care se confruntă problematica cunoaşterii în existenţialism. De o deosebită actualitate ne apar azi unele probleme ale ştiinţei şi progresului tehnic, aşa cum au fost sesizate ele de unii autori existenţialişti [43]. La rîndul lor şi *pedagogia* şi teoria *dreptului contemporan* au fost receptive la problematica existenţialistă, constatîndu-se, adesea, orientări de factură existenţialistă în aceste ştiinţe [44].

Mult mai complexă şi nuanţată rămîne, însă, *simbioza existenţialism-religie*. Rezultatele au fost din cele mai diverse. Alături de disjuncţia existenţialişti atei (Sartre) — existenţialişti teişti (G. Marcel, Jaspers, Berdeaev, Sestov, Buber, Tillich şi toate nuanţele religioase din cultura orientală; Heidegger ocupă o poziţie diferenţiată), *teologia dialectică*, cu toate ramificaţiile ei, sugerează, credem, cel mai concludent problematica existenţialistă în teologia contemporană [45].

---

[40] A. Cohen, *Martin Buber*, New York, 1957; M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, London, 1958; M. Diamond, *Martin Buber a jewish existentialist*, New York, 1960.

[41] Cîteva din direcţiile în care a evoluat impactul existenţialismului asupra psihanalizei, a psihologiei în general: J. Hoenig, *Karl Jaspers and Psychopathology*, în „Philosophy and phenomenological Research", 2/1965, p. 216—228; L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschliche Dasein*, Zürich, Niehaus, 1953; M. Boss, *Psychoanalyse and Daseinsanalytik*, Bern-Stuttgart; Huber, 1957. Weigert E., *Existentialism and its Relations to Psychoterapy*, în „Psychiatry" 12/1949, p. 399—412; Helm Stierlin, *Existentialism meets Psychotherapy, în* „Philosophy and phenomenological Research", 2/1963, p. 215—236.

[42] J. Sadzik, *Esthétique de Martin Heidegger*, Paris, 1963; P. Cerezo Galan, *Arte, verdad y ser en Martin Heidegger*, Madrid, 1963; W. Gruber, *Vom Wesen des Kunstwerkes nach Martin Heidegger*, Graz, 1956; O.Borrello, *L'estetica dell'esistenzialismo*, Milano-Firenze, 1956; L. Van de Water, *The Work of Art, Man and Being: A Heideggerian Theme*, în „International Philosophical Quarterly", 2/1969, p. 215—235; C. Nwodo, *The Role of Art in Heidegger's Philosophy*, în „Philosophy Today", Vol. XXI, nr. 3—4, toamna, 1977, p. 294—304.

[43] Bibliografia cumulată este vastă. Amintim aici acele tendinţe care sesizează problematica epistemologică existenţialistă ca fiind de o deosebită actualitate în dezbaterile contemporane: P. Chiodi, *Heidegger e la fine della ragione astuta*, în „Rivista di filosofia", 4/1960, p. 399—426; H. J. Silverman, *Thinking and Being: the Essential Relation*, în „Philosophy Today", vol. XXI, nr. 3—4/1977, p. 241—249; S. L. Bartky, *Originative thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, în „Philosophy and phenomenological Research", 3/1970, p. 368—381. Jaspers, Sartre, G. Marcel au acordat spaţii ample în lucrările lor impactului dezvoltării ştiinţei şi tehnicii asupra civilizaţii occidentale.

[44] S. Cernichevici, *Existenţialismul şi problematica educativă contemporană*, Bucureşti, 1970; A. Naschitz, *La philosophie existentiale du droit — philosophie du pseudo-droit et la liquidation de la légalité*, în „Revue Roumaine de Sciences Sociales", 7, nr. 2/1963, p. 247—267; G. Kelsen, *Existenzialismus in Rechtwissenschaft*, A.R.S.P., 1957; G. Cohen, *Existenzialismus und Rechtwissenschaft*, Basel, 1955; A. Brimo, *L'existentialisme et le fondement du Droit*, Mélanges, Gidel, 1953.

[45] Sugestivă pentru dimensiunea problematicii impactului existenţialismului asupra religiei sau teologiei este, credem, bibliografia acumulată în jurul discuţiei „ateismului" lui Heidegger. O aproximare a acesteia este redată şi de faptul că exegeţi ca J. Hommes (*Krise der Freiheit. Hegel, Marx Heidegger*. Resenburg 1958), A. Colombo (*Martin Heidegger. Il ritorno dell'Essere*, Bologna, 1964) îl asociază dialecticii şi ateismului lui Marx, sau îl alniază consecinţelor care decurg din gîndirea lui Camus, Sartre sau Dostoevski, care au consemnat „moartea lui Dumnezeu" în cultura contemporană. J. Brechtken (*Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger*, Meisenheim am Glan, 1972) îl revendică pe Heidegger mai deschis interpretărilor teologice, chiar după cunoscuta *Kehre*. Pe poziţii care nuanţează evoluţia gînditorului german, fără a se decide exclusiv pentru un Heidegger ateu sau teist, se pronunţă de asemenea mulţi exegeţi ai filozofului german. (Vezi, printre alte contribuţii la problema aflată în discuţie: H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, 1959; H. Danner, *Das Gottliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim am Glan, 1971; F. M. Sladeczek,

Nu trebuie neglijate nici tangențele care au fost stabilite între problemele filozofice ale existențialismului și unele aspecte ale problematicii limbajului, eticii sau sociologiei.

O analiză atentă și nuanțată a filozofiei existențialiste reclamă discutarea și tratarea istorică a fenomenului, atît în ansamblul său, cît și la nivelul evoluției gîndirii unor filozofi existențialiști reprezentativi. Un asemenea mod de tratare oferă cu precădere posibilitatea unui dialog marxist mai fertil cu problematica existențialistă. Menționăm în acest sens o seamă de contribuții ale cercetătorilor marxiști din țara noastră[46]. În acest sens, studii mai recente, pledează pentru o înțelegere nuanțată a gîndirii lui Heidegger, de pildă, plecîndu-se de la mult discutata „conversiune" *(Kehre)*. Opera lui Heidegger, posterioară lui *Sein und Zeit*, trebuie asociată, prin meditația asupra omului, a umanului, înțeles ca o realizare în forma creației istorice și culturale, dezbaterilor actuale asupra umanismului. Regîndirea ontologiei metafizice din *Sein und Zeit* cu implicațiile ei nihiliste, sublinierea momentelor care trimit la „sfera umanului" din opera filozofului german, sînt cîteva din exigențele metodologice ale acestui act de valorificare a existențialismului lui M. Heidegger[47].

Problematica implicată în analiza existențialismului, din care am surprins unele aspecte mai importante ne sugerează dimensiunea întrebării : *Cum poate fi definit existențialismul ?* Cele mai multe încercări caută să supună atenției funcționalitatea unei singure categorii, care ar arunca reflexe suficient de clare, în stare să surprindă dimensiunile mai generale ale existențialismului[48].

Aceste oscilații nu sînt întîmplătoare. Ele reflectă dificultatea definirii existențialismului cu ajutorul unei categorii „cheie". O astfel de categorie, după opinia noastră, nu există, sau, în orice caz, este foarte greu de pus în evidență.

Fără a avea pretenția de a clarifica definitiv situația, ci, mai degrabă de a facilita investigații ulterioare, concluzia care se degajă din tabloul schițat mai sus optează pentru o mai adecvată surprindere a fenomenului, pornind de la faptul că *existențialismul* trebuie considerat *un curent filozofic idealist, de orientare subiectivist-iraționalistă, apărut ca urmare directă a situației complexe create înaintea celui de al doilea război mondial*, prin lucrările lui Heidegger, Jaspers, Sartre, G. Marcel, N. Abbagnano. *Ulterior el a cunoscut o largă audiență și evoluție în gîndirea contemporană. Existențialismul urmărește o problematică variată, dezbătută într-o manieră specifică : contingența existenței umane, „aruncarea" și abandonarea acesteia, „alegerea", libertatea, neputința rațiunii, transcendența, absurdul, singurătatea, fragilitatea destinului uman, neantul* etc.

Ist das Dasein Gottes bewesibar? Wie steht die existentialphilosophie Martin Heidegger zu dieser Frage?, Würzburg, 1973. Semnalăm și contribuția adusă de Al. Boboc la o interpretare mai nuanțată a problemei (vezi *Heidegger și ontologia umanului*, în „Revista de filozofie" nr. 2/1978). O sinteză a discuțiilor actuale în această problemă ne prezintă P. de Vitiis, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, în „Rivista di filosofia neo-scolastica", LXVII, ian.-martie, fascicolo I/1975, p. 24—43. Evoluțiile *teologiei dialectice* au acumulat și ele o exegeză foarte bogată, la ora actuală. Vezi H. Bouillard, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, 1957.

[46] Remarcăm, printre altele, mențiunea lui C. I. Gulian asupra necesității unei noi reflecții ocazionate de scurgerea unui sfert de veac asupra operei lui Sartre, de pildă. În opinia autorului citat, „trebuie subliniată contribuția lui Sartre la ideea necesității de a se reliefa importanța omului concret în psihologie, etică, estetică, istoria literaturii, artei și gîndirii în sociologie și istorie". În această perspectivă, „dacă existențialismul poate însoți rezultatele psihologiei lucide a vremurilor noastre în dezbaterea structurii, parte constitutivă a *antropologiei teoretice*, el rămîne, *inacceptabil ca etică sau ca antropologie practică*" (Vezi, *Antropologie filozofică*, p. 245, 252).

[47] Vezi Al. Boboc, *Heidegger și ontologia umanului*, în *op. cit.*

[48] Conceptul de *existență* apare dominant în multe din definițiile date existențialismului. Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 65 ; *Enciclopedia filosofica*, col. 61 ; *Filosofskaia ențiklopedia*, p. 538 ; J. Wahl, *La pensée de l'existence*, p. 5 ; *idem*, *Philosophie existentielle*, p. 71—85 ; A. G. Mîslivcenko, *Egzistența i bîtie-țentralinie kategorii nemețkogo egzistențializma* în *Sovremennoi egzistențializm Kriticeskie ocerki*, Isd-stvo, Mîsli, Moskova, 1966, p. 57).

Alte opțiuni pentru o categorie unică : *Libertatea* (A. G. Mîslivcenko, *Problema svobodî v egzistențialisme*, în *Filosofia marxizma i egzistențializma. Ocerki kritiki egzistențializma*, Izd-stvo Moskovskogo Universiteta, 1971, p. 45) ; *posibilitatea* (N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, p. 727 ; *idem*, *Dizionario di filosofia*, p. 312—313) ; *înstrăinarea* (I. S. Narski, *Marksistkaia konțepția i egzistențializm*, în *Filosofia marksizma i egzistențializma*, p. 20). Trăsătura caracteristică a existențialismului lui J. P. Sartre este explicată prin predominanța problemelor *dialecticii* de către G. I. Strelțova, *K kritike egzistențialnoi dialektiki Jan-Polia-Sartra*, în *ibid.*, p. 164.

Studia filozofice

(R. P. Polonă)

Nr. 2/1978

Din sumar: KAZIMIERZ ŠLECZKA, Realitate şi legendă „Geschichte und Klassenbewusstein"; BOGUSŁAW WOLNIEWICZ, Situaţiile — corelate semantice ale propoziţiilor: HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ, Semnificaţie şi emoţie; OLGIERD A. WOJTASIEWICZ, Descrierea formală a unei noţiuni juridice; TADEUSZ PAWŁOWSKI, Familiile de sensuri şi definirea lor; RYSZARD WAWRZYŃCZAK, Observaţii asupra unei metode ştiinţifice de cunoaştere; DANUTA TYRAWSKA-SPYCHALOWA, Problema verificării empirice a genezei materiale a vieţii; MIECZYSŁAW GORDON, Prin ce se deosebeşte marxismul de pozitivism (Răspuns lui Jerzy Kmito); JAN W. SARNA, Poate fi Berkeley reabilitat?

Nr. 3/1778

Din sumar: KAZIMIERZ OCHOCKI, Filozofia sovietică şi sovietologia; ANDRZEJ M. KANIOWSKI, Materialismul istoric şi ontologia existenţei sociale; ANNA CZAJKA, Omul în concepţia lui Ernst Bloch; WŁODZIMIERZ KACZOCHA, Teoria culturii de masă la Ludowik Krzywicki; ALBINA SŁOMSKA, Leśniewski despre esenţa adevărului şi despre rolul ştiinţei; IRENA SOCHATUROŃSKA, Proudhon, Bakunin şi Kropotkin — anarhismul laic socialist al sec. al XIX-lea; LIDIA WINNICZUK, Luchian şi frumosul; MARIAN WESOŁY, Aristotel despre explicaţia ştiinţifică; WIOLETTA MAŚKIEWICZ, Moarte şi nemurire la grecii antici.

Nr. 4/1978

Din sumar: JANUSZ KUCZYŃSKI, Practica filozofiei; ZDZISŁAW CACKOWSKI, Viaţa umană ca bun şi ca măsurră a valorii; JÓSEF BORGOSZ, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi interpretarea ei; STEFAN SARNOWSKI, Este transcendentalismul o filozofie? IRENA SZUMILEWICZ, Oare noutatea faptului ştiinţific este o condiţie necesară a confirmării empirice a teoriei?; STEFAN SNIHUR, Bazele ontologice ale limbajului empiric; JERZY KRAKOWSKI, Filozofia ca metaştiinţă; CZESŁAW GŁOMBIK, Problema tradiţiei în controversele pozitiviştilor de la Varşovia; HALINA MORTIMER, Logica descoperirii ştiinţifice la Karl Popper.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ȘI FILOZOFIA

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Cu prilejul aniversării bicentenarului nașterii lui Rousseau (1912), traducerea în limba franceză a cărții danezului Höffding a produs, chiar prin titlul ei, un șoc intelectual. A vorbi despre *Jean-Jacques Rousseau și filozofia sa*[1] constituia un act temerar într-o vreme cînd Rousseau-scriitorul era venerat, dar Rousseau-filozoful era contestat. Era vremea cînd, în Franța, programele de bacalaureat sau de agregație în filozofie nu menționau măcar numele lui Rousseau, suspectat pentru filipicele sale la adresa „filozofilor", pentru preferința față de limbajul metaforic și neutilizarea unui jargon filozofic specializat, pentru contradicțiile dintre atitudinea iconoclastă din *Dialoguri* și cea constructivă din *Contractul social*.

A relua, aici și acum, cu prilejul comemorării bicentenarului morții lui Rousseau (1978), discuția despre existența și caracteristicile filozofiei lui Rousseau, înseamnă a te raporta la o situație substanțial modificată. Cîndva contestată, filozofia lui Rousseau este, în ultimele decenii, cvasi-unanim invocată. Cîndva considerată de necăutat, ea este acum interpretată în atîtea feluri încît a devenit de negăsit. De aceea, întrebarea formulată de Höffding („există o filozofie a lui Jean-Jacques Rousseau?") își păstrează actualitatea. Ea se pune, însă, din cu totul alte considerente : nu datorită faptului că Rousseau n-ar fi revendicat în mod expres de *nici o filozofie*, ci întrucît a devenit termen de referință pentru *orice filozofie*.

Jean Starobinski, de pildă, menționa faptul surprinzător că „această operă, care începe ca o filozofie a istoriei, se încheie în « experiență » existențială. Ea îl anunță, în același timp, pe Hegel și pe opusul său, Kierkegaard "[2]. Pentru Jacques Derrida, lectura *Confesiunilor* lui Rousseau ar fi deschis traseul spiritual al existențialismului, după cum lectura lui Heidegger „ar putea ... să reconducă pe pămînt rousseauist" [3]. Pierre Abraham consideră, în schimb, că „din *Confesiuni* provine, în mod nemijlocit, psihanaliza", astfel încît „nu este un mister pentru nimeni ... dependența lui Freud de Rousseau" [4]. Profesiunea de credință a vicarului din Savoia, cea mai controversată secțiune din *Émile*, este invocată în sprijin atît de spiritualismul personalist cît și de pragmatism. „Acolo — scrie Albert Schinz — adevărul unei idei este judecat după utilitatea sa morală ; de aceea profesiunea vicarului din Savoia va rămîne profesiunea de credință a pragmatistului din orice timp" [5]. Erijînd *Eseul asupra originii limbilor* la rangul de operă-cheie a lui Rousseau, unii exponenți ai filozofiei analitice reținu din profesiunea de credință a vicarului savoyard următorul pasaj : „ideile generale și abstracte sînt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor ; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr

---

[1] Harald Höffding, *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1912 ; cartea a fost tradusă la 18 ani de la apariție ; teza fundamentală este formulată astfel : „filozofia lui Rousseau aparține, cu siguranță, filozofiilor simptomatice" (p. 107).

[2] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1971, p. 50.

[3] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 265.

[4] Pierre Abraham, *Rousseau a 250 ans*, în revista „Europe", nr. 391—392 ; nov.-dec. 1961, p. 4 ; ideea poate fi regăsită la Joseph Wilder, *Psychoanalysis and Values*, în *Human Values and the Mind of Man*, edited by E. Laszló and J. M. Wilbur ; N. Y., Gordon and Breach Science Publishers, 1971, p. 55—58.

[5] Albert Schinz, *Anti-pragmatisme*, Paris, Félix Alcan, 1959, p. 162. Ronald Grimsley, referindu-se la această interpretare, remarcă, pe drept cuvînt, că niciodată „Rousseau nu pare să fi utilizat termenii de « interes » și « importanță » într-un sens utilitarist sau pragmatist" (R. Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford U.P., 1973, p. 13).

Rev. filoz., **XXV**, 5, p. 625—635, București, 1978.

și el a umplut filozofia cu absurdități de care ți-e rușine de îndată ce le dezbraci de cuvintele lor mari"[6]. Rousseau devine, însă, din exponent al reacției anti-metafizice, un ctitor al unei noi metafizici, de factură spiritualistă, prin aducerea în prim-plan a unui alt pasaj din aceeași lucrare : „Conștiință, conștiință ! Instinct divin, nemuritoare și cerească voce, călăuză sigură a unei ființe ignorante și mărginite, dar inteligente și libere, judecător infailibil al binelui și al răului !" [7]. În timp ce Galvano della Volpe sesizează „o înrudire directă și profundă ... între rousseauism și socialismul științific" [8], subliniind că *Discursul asupra originii inegalității* dialecticizează noțiunea de progres. surprinzîndu-i caracterul contradictoriu, Bernard-Henri Lévy îl consideră pe Rousseau drept precursorul „noilor filozofi", invocîndu-l frecvent în campania lor anti-marxistă și considerînd același *Discurs asupra originii inegalității* ca „o implacabilă mașină de război contra « Progresului »[9]. Pentru Cl. Lévi-Strauss, „lucrarea *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* este, fără îndoială, cel dintîi tratat de antropologie generală pe care-l cunoaște literatura franceză", marcînd începutul abordării structuraliste moderne „asupra trecerii de la natură la cultură, întemeiată ... pe apariția unei logici care operează cu opoziții binare și coincide cu primele manifestări ale simbolului" [10].

Problema „care este concepția filozofică a lui Rousseau ?" continuă, astfel, să rămînă deschisă. Contradicțiile operei sale, invocate odinioară pentru a-i contesta o *anumită* poziție filozofică, par a permite astăzi să fie ratașat *oricărei* filozofii. În ambele cazuri, punctul de plecare rămîne același : opera lui Rousseau este contradictorie, lipsită de unitate și de idei directoare. Dificultatea nu poate fi depășită decît printr-o interpretare globală a operei sale. Este, dealtfel, sugestia metodologică a lui Cl. Lévi-Strauss, care afirmă că Rousseau nu poate fi înțeles „decît refăcînd pe cont propriu calea care l-a dus de la ruinele lăsate de *Discursul asupra originii inegalității* la ampla construcție a *Contractului social*, al cărui secret îl dezvăluie *Émile*. Lui îi datorăm faptul că știm, după ce am distrus orice fel de orînduire, cum să mai descoperim principiile care ne vor îngădui să creăm o ordine nouă" [11].

Dar, prin aceasta, ne întoarcem la Kant. Precedînd interpretarea lui Cassirer, Kant a fost primul care a afirmat că opera lui Rousseau reprezintă un tot coerent și „urmează un plan rațional : cei care îl acuză că se contrazice nu îl înțeleg" [12]. Rousseau, spune Kant, nu s-a rezumat la dezvăluirea conflictului dintre cultură și natură, ci i-a căutat soluția. Demersul lui Rousseau s-a străduit, consecvent, să gîndească prin concepte suple condițiile unui progres al culturii „care să permită umanității să-și dezvolte dispozițiile sale (*Anlagen*) ca specie morală (*sittliche Gattung*), fără a se sustrage determinației sale, astfel încît să surmonteze conflictul cu sine însăși ca specie naturală (*natürliche Gattung*)" [13].

Remarca lui Kant ne readuce însă, cum este firesc, la Rousseau. Interpretarea propusă este consonantă cu cea reclamată în dialogurile *Rousseau juge de Jean-Jacques*, unde — parcă anticipînd posibilele controverse în jurul moștenirii sale spirituale — Rousseau, în ultimii ani ai vieții, cere ca opera sa să fie receptată ca „un tot unitar". Dealtfel, în repetate rînduri, Rousseau a insistat asupra faptului că scrierile sale reprezintă „un sistem unitar, care ar putea să nu fie adevărat, să fie chiar fals, dar în nici un caz nu este contradictoriu" [14].

Unitatea prezentă în diversitatea problematică a scrierilor sale este explicată de Rousseau prin scopul constant care a inspirat-o. Acest scop a fost exprimat sugestiv în motto-ul lucrării *Émile* : „relele de care suferim sînt remediabile" (*sanabilibus aegrotamus malis*). Pentru Rousseau, constatarea și explicarea relelor sociale avea nevoie de distincția între ceea ce este natural și ceea ce este artificial în om tocmai pentru a deveni un preludiu

---

[6] J.-J. Rousseau, *Émil sau despre educație*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1973, p. 260 ; Max Black se referă la textul citat în *Some Troubles with Whorfianism*, inclus în vol. *Language and Philosophy*, edited by Sidney Hook, N. Y. University Press, 1969, p. 30—35.

[7] J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 277 ; pentru Jacques Maritain textul ar exprima metaforic aspirația spre o nouă metafizică, tributară unei „mitologii pseudo-creștine".

[8] Galvano della Volpe, *Du „Discours sur l'Inégalité" à „l'État et la Révolution"*, în revista „*Europe*" nr. 391—392, nov. — dec. 1961, p. 188.

[9] B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, ed. B. Grasset, Paris, 1977, p. 37.

[10] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi*, București, Edit. științifică, 1970, p. 123 ; 125.

[11] Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste*, București, Edit. științifică 1968, p. 407.

[12] Cf. J. Starobinski, *op. cit.*, p. 47.

[13] Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer, 1912, vol. VIII, p. 108.

[14] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la diréction de B.Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959—1970, vol. I (*Confessions et autres textes autobiographiques*), p. 930. În același context, Rousseau menționează : „nu cred să mă contrazic în ideile mele, deși pot constata că mă contrazic adesea în expresii" (vol. I, p. 345).

al marelui său proiect de recucerire a „transparenței" pierdute. Începînd cu celebrul *Discurs asupra științelor și artelor*, cînd introduce pentru prima oară în filozofie conceptul de *alienare*[15], Rousseau critică societatea în care, datorită *obstacolului* intereselor particulare rivale, raporturile sociale își pierd *transparența*, ajungînd să funcționeze ca o forță ostilă împlinirii potențialităților umane, să genereze creșterea artificială a civilizației și inegalității dintre oameni, corupția, „măștile", instituții opresive, cultul falselor valori, dramaticul clivaj între „a fi" (*être*) și „a părea" (*paraître*). Noul concept implică și o schimbare de strategie metodologică : întrucît alienarea este produs social și nu dat originar, întrucît ea devine caracteristică doar pentru „omul în relație" (*l'homme de relation*) și nu pentru „omul esențial" (*l'homme essentiel*), „răul apare produs de o istorie în care sînt mai întîi instituite, apoi agravate raporturile de dominație și exploatare"[16]. De aceea, critica stării de criză (din primul discurs) se convertește în căutarea surselor istorice ale racilelor semnalate (din al doilea discurs) și dobîndește, firesc (în *Émile* și *Contractul social*), un sens pozitiv, sugerînd căi pentru ... regăsirea transparenței pierdute. Subtil exeget al lui Rousseau, J. Starobinski remarcă faptul că în critica rousseauistă a civilizației „esența omului nu este compromisă, ci numai *situația* sa istorică. Pentru că apariția răului a fost un fapt istoric, lupta împotriva răului aparține de asemenea omului în istorie"[17]. Chiar dacă în privința mijloacelor pentru regăsirea transparenței raporturilor sociale dezalienate opera lui Rousseau conține, succesiv sau simultan, un apel la reformă morală personală (*vitam impendere vero*), la o nouă educație a individului (*Émile*) sau la o transformare politică a colectivității (*Contractul social*), „trebuie să reținem singurul lucru pe care îl au în comun : *unitatea lor de intenție*, care vizează salvgardarea sau restituirea transparenței compromise"[18]. Este, exact ceea ce avea în vedere Rousseau atunci cînd menționa : „Am scris asupra unor subiecte, variate, dar întotdeauna cu aceleași principii, cu aceeași moralitate, cu aceeași credință, cu aceleași maxime și, dacă vreți, cu aceleași intenții"[19].

În pofida unei construcții filozofice de anvergură, coerente și armonioase, în care reverberațiile supozițiilor ontologice asupra condiției umane antrenează reabilitarea virtuților sensibilității și promovarea perspectivei antropocentrice într-o primă împotrivire a conștiinței moderne față de alienare, Rousseau a ezitat — și, uneori chiar a refuzat cu încăpățînare — să se considere filozof. În profesiunea de credință a vicarului din Savoia, întîlnim expresia cea mai concludentă a unui asemenea refuz : „Nu sînt un mare filozof și nu mă sinchisesc să fiu. Însă am uneori bun simț și iubesc întotdeauna adevărul"[22]. Considerarea vicarului savoyard ca un *port-parole* al crezului lui Rousseau este deasupra oricărei îndoieli. Dealtfel, aceeași idee revine, obsedant, în scrisorile sale. Domnului de Beaumont, arhiepiscop al Parisului, care îl acuza că nu este filozof, îi răspunde : „De acord. N-am aspirat niciodată la acest titlu, la care recunosc că nu am dreptul și renunț la el cu modestie"[21]. Într-o altă scrisoare, Rousseau este tot atît de net : „N-am susținut niciodată că aș fi un filozof ; n-am fost, nu sînt și nu vreau să devin"[22]. În același spirit, Rousseau îi mărturisește lui Voltaire că a elaborat un sistem de idei doar ca simplu om care caută adevărul și nu ca un gînditor profesionist, prezentîndu-se, cu fină ironie, drept un „prieten al adevărului" care vorbește unui filozof.

Refuzul lui Rousseau de a se clasa în rîndul filozofilor este, neîndoielnic, derutant. El își clarifică sensul doar în măsura în care este angajat în contextul socio-cultural al epocii, apărînd ca o reacție împotriva unei anumite practici filozofice, în numele unei noi conștiințe filozofice, exprimată în actele de reflectare ale gîndirii filozofice asupra ei însăși. Rousseau inițiază un nou mod de filozofare și evită să se autointituleze „filozof" deoarece cuvîntul incriminat era asociat de conștiința

---

[15] Prioritatea lui Rousseau în elaborarea conceptului de alienare, remarcată de B. Baczkó în *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft*, Vienne, 1970, este subliniată de J.L. Lecercle în mod expres : „Opera lui Rousseau este, fără îndoială, prima care a descris și analizat, înaintea tînărului Marx, fenomenul căruia i-a dat numele de alienare" (J.-L. Lecercle, *Jean-Jacques Rousseau*, Libr. Larousse, Paris, 1973, p. 73).

[16] J. Starobinski, *J. J. Rousseau*, în *Histoire de la philosophie*, vol. 2, sous la direction d'Yvon Bélaval, Encyclopédie de la Pléiade, N.R.F., 1973, p. 701.

[17] J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, ed. cit., p. 24.

[18] *Ibidem*, p. 25.

[19] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, p. 928.

[20] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, ed. cit., p. 565.

[21] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 1 004.

[22] *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, commentée par T. Dufour et éditée par P.-P. Plon, Paris, 20 vol., 1924—1934, vol. IX, p. 140.

comună vechii practici filozofice, ajungînd să se identifice cu aceasta. El se află într-o situaţie similară aceleia în care se va găsi mai tîrziu Feuerbach, în refuzul de a se prezenta drept „materialist" (pentru a se delimita de forma vulgarizată sub care materialismul era propovăduit de Büchner şi Vogt prin anii 1850—1860) sau Marx, în refuzul de a utiliza termenul de „sociologie" (pentru a se delimita de încărcătura pozitivistă a conceptului proliferat prin lucrările lui Auguste Comte). Dar, tot aşa cum există un materialism la Feuerbach şi o sociologie la Marx, există o filozofie la Rousseau, dincolo de obstinaţia autorului lui *Émile* în utilizarea depreciativ-pejorativă a termenului „filozofie".

Dealtfel, întreaga operă a lui Rousseau constituie o pledoarie pentru filozofie, în măsura în care acesteia i se asociază un nou mod de filozofare. Rousseau se pronunţă pentru o concepţie totalizatoare despre lume şi om, întrevăzînd chiar în scrierile sale coordonatele unui „mare sistem", dar el subliniază, pe de o parte, conexiunea între demersul raţional îndreptat spre cunoaşterea adevărului şi sinceritatea personală, pe de altă parte, incompatibilitatea cu speculativismul sistemelor închise ale metafizicii tradiţionale. Ceea ce reproşează „filozofilor" este nu disciplina gîndirii ci schematismul ei, nu raţionalitatea metodei ci tipul de raţionalitate reducţionistă care contrapune artificial cunoaşterea lumii real-obiective „cunoaşterii de sine", depreciind ilegitim virtuţile sensibilităţii şi afectivităţii umane. Cînd Rousseau condamnă aparenta „profunzime a metafizicii care nu are nici temelie, nici formă" [23], el utilizează termenul „metafizică" într-un sens peiorativ pentru a-i descrie pe constructorii de sisteme închise, ale căror idei se situează deasupra rangului experienţei umane şi ale căror principii, departe de a generaliza varietatea pestriţă a experienţelor umane, nu mai pot fi puse în corespondenţă cu ele. „Am consultat filozofii — mărturiseşte Rousseau —, am răsfoit cărţile lor, am cercetat diferitele lor păreri ; i-am aflat pe toţi mîndri, afirmativi, dogmatici chiar în pretinsul lor scepticism, neignorînd nimic, neputînd dovedi nimic ... A-i asculta nu era mijlocul de a ieşi din incertitudinea mea" [24].

Ceea ce Rousseau reproşează metafizicii, este faptul că se pierde în abstracţii vane, că nu dă expresie teoretică sentimentului acut al inadecvării dintre conştiinţa valorică a omului şi caracterul alienant al civilizaţiei. „Ideile generale şi abstracte — scrie Rousseau — sînt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor ; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr şi el a umplut filozofia cu absurdităţi de care ţi-e ruşine de îndată ce le dezbraci de cuvintele lor mari" [25]. Reacţia sa împotriva metafizicii tradiţionale nu este însă îndreptată — aşa cum susţin cei ce-l transformă pe Rousseau în precursor al empirismului logic — împotriva *oricăror* construcţii ontologice, nici împotriva gradului de generalitate al abstracţiilor filozofice. Chiar în *Confesiuni*, deci în cartea care accentuează cu precădere sinceritatea, încărcătura emoţională şi nota personală a concepţiei sale, Rousseau afirmă că „adevărul general şi abstract este cel mai preţios din toate bunurile ; fără acesta omul este orb ; el este ochiul raţiunii" [26]. Critica rousseauistă a aşanumitelor „subtilităţi" [27] ale filozofilor are, în permanenţă, o dublă viză, evitînd atît Scylla speculativismului steril ultraraţionalist cît şi Charibda empirismului plat. În romanul care a pus piatra de temelie a romantismului, Saint-Preux deplînge faptul că „fiecare obiect care îl impresionează pe filozof este considerat de el în mod separat şi, nefiind în stare să discearnă nici conexiunile din interiorul său nici relaţiile cu celelalte obiecte ..., el niciodată nu îl vede la locul său, nu-i înţelege nici cauza şi nici adevăratele sale efecte" [28]. Reluînd ideea din *Noua Héloïse*, Rousseau afirmă în *Émile* — prin intermediul vicarului savoyard — că filozofii care au vrut să evite „subtilitatea" speculativismului metafizic au căzut în capcana empirismului superficial, neînţelegînd că faptele — de ordin fizic, social sau psihologic — nu spun nimic prin ele însele, atîta timp cît nu sînt interpretate în lumina unor principii raţionale, descoperite însă şi validate prin sinceritatea efortului personal.

---

[23] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 699.

[24] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 253.

[25] J.-J. Rousseau, *Ibidem*, p. 260.

[26] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. I, ed. cit., p. 1 026.

[27] J.-J. Rousseau utilizează, invariabil, cuvîntul „subtilitate", într-un sens nefavorabil, pentru a caracteriza nesinceritatea deliberată a argumentelor sofisticate ale filozofului, pentru care esenţialul nu este căutarea adevărului, ci „să gîndească altfel decît ceilalţi". „Iubirea de adevăr fiindu-mi... mai presus de orice filozofie şi însuşindu-mi drept metodă o regulă uşoară şi simplă, care mă scuteşte de zadarnica *subtilitate* a argumentelor — scrie Rousseau — reiau, după această regulă, cercetarea cunoştinţelor care mă interesează, hotărît să admit ca evidente pe cele care, în *sinceritatea* inimii mele, n-aş putea spune că nu sînt de acord şi ca adevărate pe cele care au o legătură necesară cu cele dintîi" (în *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 254).

[28] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 245—246.

În concepţia lui Rousseau apare deci o distincţie implicită între filozofia *filozofilor* şi filozofia *sa*. Prima izvorăşte din orgoliu, a doua din căutarea adevărului. Prima se caracterizează prin măştile subtilităţii, a doua prin transparenţa sincerităţii. Prima, desconsiderînd sentimentul, lipseşte raţiunea de forţa ei propulsoare şi o deturnează de la ţintă ; a doua conferă raţiunii capacitatea de a cuceri marile adevăruri pentru că extrage seva demersului filozofic din cel mai autentic zbucium emoţional al omului. Desigur, Rousseau deplasează, în acest fel, centrul de greutate al filozofiei spre manifestarea unei atitudini, dar aceasta este o atitudine emoţională care nu diminuează, ci intensifică virtuţile cognitive ale raţiunii. „Regula de a mă încredinţa sentimentului mai mult decît raţiunii — scrie Rousseau — este confirmată de raţiunea însăşi" [29].

Opera lui Rousseau deschide astfel orizontul unui nou mod de a practica filozofia. Odată cu abandonarea *spiritului de sistem* („l'esprit de système"), ea nu renunţă cîtuşi de puţin la *spiritul sistematic* („l'esprit systématique"), căruia vrea, dimpotrivă, să-i confere o sporită valoare şi eficacitate, prin deplasarea accentului de la raţionalismul teoretic spre raţionalismul *etic*, străbătut de o perspectivă axiocentrică şi acţionalistă. Rousseau marchează, odată cu „trezirea" conştiinţei filozofice moderne în faţa alienării sociale şi umane, prima „ruptură" cu acea practică filozofică reflexiv-contemplativă, de care se va delimita, ulterior, Marx, în celebra teză a 11-a asupra lui Feuerbach. Prin Rousseau, rostul filozofiei — cum remarca Ernst Cassirer — „nu se limitează la a acompania viaţa şi a o contempla în oglinda reflexiei", ci, pentru prima oară în epoca modernă „i se recunoaşte puterea şi rolul de a organiza viaţa » [30].

Tocmai de aceea apare îndreptăţit faptul că Bertrand Russell consideră opera lui Rousseau drept o piatră de hotar în istoria filozofiei moderne, apelînd la periodizarea : a) de la Renaştere la Hume ; b) de la Rousseau pînă la zilele noastre [31]. „Oricare ar fi opinia noastră asupra meritelor sale ca gînditor — remarcă B. Russell — trebuie să recunoaştem imensa sa importanţă ... Această importanţă provine îndeosebi din apelul său la inimă, la ceea ce, în aceste timpuri, a fost numit « sensibilitate »" [32].

Nu trebuie omis, însă, că pentru Rousseau cultul sensibilităţii este un cult al conştiinţei morale, antrenînd ansamblul facultăţilor umane. „Actele conştiinţei — după Rousseau — nu sînt judecăţi, ci *sentimente*" şi, de aceea, „conştiinţa nu înşeală niciodată ; ea este o adevărată călăuză a omului" [33]. Dar, *sensibilitatea*, care apreciază valoarea omului, presupune *raţiunea* care îi face cunoscut binele şi, mai ales, este un îndemn *moral* spre recucerirea transparenţei raporturilor „omului natural" şi depăşirea obstacolelor alienării sociale. „Factorii în acţiune nu sînt doar afectivi — subliniază Cassirer — ; ei exprimă adevărate convingeri intelectuale şi morale. Nu o simplă „sensibilitate" este prezentă în *sentimentalismul* lui Rousseau, ci o forţă morală şi o nouă voinţă morală... Prin întregul efort al gîndirii sale, el a pregătit, mai bine ca orice alt gînditor al secolului său, calea lui Kant" [34].

Ceea ce îl determină pe Kant să-l considere pe Rousseau drept Newton-ul universului uman şi să exclame „Rousseau m-a adus la realitate !" este descoperirea capitală că „pentru a cunoaşte adevărul este necesară recunoaşterea omului ca valoare" [35]. Nu este numai descoperirea unui principiu oarecare, ci a unei noi practici filozofice, a unui mod

---

[29] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 257.

[30] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Ed. Fayard, Paris, 1970, p. 34.

[31] Preluînd această periodizare şi dezvoltînd-o (prin subdiviziunea : „de la Rousseau la Marx"), C. I. Gulian remarca : „Dacă plecăm de la teza marxistă după care „pînă acum filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea, esenţialul este însă de a o schimba", atunci este evident că ultima etapă importantă în istoria gîndirii moderne — înainte de Marx a avut loc prin gînditorii care au pus această problemă : a unei radicale transformări a societăţii, a omului şi a gîndirii" (*Introducere în istoria filozofiei moderne*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică Română, 1974, p. 9).

[32] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1959, p. 684.

[33] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, ed. cit., p. 276 ; 272—273. În acest context, Rousseau pare a identifica „sentimentele naturale" („iubirea binelui şi ura răului") cu ceea ce am putea numi, azi, sensibilitate axiologică : „Deşi toate ideile noastre ne vin din afară, sentimentele *care le apreciază* sînt înăuntrul nostru şi numai prin ele singure cunoaştem potrivirea sau nepotrivirea care există între noi şi lucrurile pe care trebuie să le căutăm sau să le înlăturăm" (*ibidem*, p. 276). De aceea, aforismul „a exista pentru noi înseamnă a simţi"(p. 276) este echivalent cu „a exista pntru noi înseamnă a valoriza".

[34] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* ed. cit., p. 272—273.

[35] N. Bellu, *Etica lui Kant*, Centrul de multiplicare al Universităţii din Bucureşti, 1972, p. 32.

de filozofare care deschide perspectiva depăşirii constatării din prefaţa *Discursului asupra inegalităţii* : ,,Cea mai folositoare şi cea mai puţin avansată dintre toate cunoştinţele omeneşti este aceea despre om"[36].

În acest context, conceptul de ,,om natural" devine revelator nu numai pentru surprinderea trainicelor punţi de legătură între demersul preponderent critic din *Discursul asupra inegalităţii* şi cel constructiv din *Émile* sau *Contractul social*, ci şi pentru un nou mod de a practica filozofia. Rousseau nu cercetează începuturile umanităţii ca un istoric. El declară, explicit, că nu se plasează pe terenul faptelor istorice. Prefaţa *Discursului* subliniază că ceea ce îl interesează pe Rousseau este ,,să disocieze ceea ce este originar şi ceea ce este artificial în *natura actuală* a omului, să cunoască bine o stare care nu mai există, care poate n-a existat deloc, care probabil nu va exista niciodată şi despre care este totuşi necesar să avem noţiuni juste pentru a judeca bine starea noastră prezentă" [37] (s.n.). Sintagma *natura actuală* este esenţială pentru a înţelege că Rousseau conferă conceptului de ,,om natural" o funcţie teoretico-explicativă, dar nu pentru cunoaşterea unei presupuse ,,stări de natură" a omului (care ,,poate n-a existat deloc"), ci pentru cunoaşterea şi transformarea ,,stării de societate" prezente.

Paradoxal, ,,omul natural" exprimă ,,ceea ce omul *nu* este, ceea ce trebuie să fie" [38]. El trebuie pus în raport ,,mai puţin cu analiza faptelor decît cu alegerea valorilor", deoarece ,,nu este fapt, ci normă ; el nu ţine de antropologie, ci de morală" [39]. El este o valoare care nu orientează spre *trecut* (,,natura umană nu regresează şi este imposibil să te întorci înapoi" [40], scrie Rousseau), ci spre *viitor*, printr-o posibilă depăşire a stării de criză generate de dezintegrarea unităţii sociale. Conceptul de ,,om natural" reprezintă o fertilă convenţie, desemnînd nu o *stare de fapt* ci o *stare de drept*, nu o ordine *naturală*, preexistentă societăţii şi exterioară ei, ci o ordine *ideală* a valorilor umane în numele cărora sursele răului pot fi eradicate prin schimbarea raporturilor sociale.

Cînd Claude Lévi-Strauss surprinde că, la Rousseau, ,,*omul natural* nu e nici anterior, nici exterior societăţii" şi că acest concept ,,ajută să construim un model teoretic al societăţii omeneşti, model care nu corespunde nici unei realităţi întîlnite ... dar despre care trebuie să avem noţiuni precise pentru a aprecia starea noastră actuală", sîntem întru totul de acord cu el. Nu însă şi atunci cînd afirmă că ,,Rousseau nu a comis niciodată eroarea ... de a idealiza omul natural" [41]. Poziţia ar părea contradictorie dintr-o optică structuralistă, pentru că momentul epistemic şi cel axiologic al filozofiei, cunoaşterea totalizatoare şi valorizarea apar într-un divorţ perpetuu. Dar — cum arătam şi cu alt prilej [42] — modelul construit de Rousseau nu are glacialitatea formalizantă a celor structuraliste, ci este străbătut de o salutară *perspectivă axiologică*.

Tributar opţiunilor morale şi politice ale lui Rousseau, purtînd însemnele unui generos utopism, ,,omul natural" — contrapus celui corupt de o societate care riscă să transforme ştiinţa într-un mijloc fără scop şi să aşeze minciuna libertăţii pe temeiul inegalităţii — exprimă sintetic promisiunile pe care le oferă noua practică filozofică iniţiată de Rousseau. Atunci cînd Marx, construind un nou sistem conceptual în filozofie, identifică ,,învăţătura că *omul este o fiinţă supremă pentru om*" cu ,,imperativul categoric de a răsturna toate relaţiile în care omul este o fiinţă înjosită, înrobită, părăsită..." [43], întîlnim ecourile contemporane ale modului în care Rousseau a conceput filozofia sa : ca o călăuză axiologică a dezalienării sociale şi perfectibilităţii umane.

Rousseau nu este numai creatorul primului roman al romantismului (*Noua Héloïse*), al primei lucrări teoretice a pedagogiei moderne (*Émile*), precursorul etnologiei (*Discursul asupra inegalităţii*) şi al literaturii memorialistice moderne (*Confesiuni*) sau autorul primului tratat de sociologie (*Contractul social*). El este şi iniţiatorul unui nou mod de a practica filozofia, deschizătorul unui evantai de drumuri pe care le urmează conştiinţa filozofică modernă. Traiectoriile spirituale sînt diferite ; nimeni n-a fost, nu este şi nu poate fi ... rousseauist. Dar aceasta nu înseamnă că moştenirea sa filozofică — aşa cum se degajă din sensul global al unei opere unitare şi indivizibile — ar fi prezentă oricînd şi oriunde. Ea este preluată legitim de toţi cei care rămîn fideli şi duc mai departe noul mod de a practica filozofia. Prin creaţia lor, Rousseau continuă — la două secole după moartea sa fizică — să fie o prezenţă spirituală vie în cultura contemporană.

---

[36] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 123.

[37] *Ibidem*, p. 123.

[38] Ronald Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*, ed. cit., p. 13.

[39] J.-L. Lecercle, *Jean-Jacques Rousseau*, ed. cit., p. 153 ; 92.

[40] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 935.

[41] Cl. Lévi-Strauss, *Triste tropice*, ed. cit., p. 409 ; 407.

[42] Cf. ,,*Noua filozofie*", *variantă a filozofiei vechiului*, în ,,Era socialistă" nr. 9/1978, p. 52 şi urm.

[43] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 421.

Dacă am reduce moștenirea filozofică a lui Rousseau la nesfîrșitele dispute pentru revendicarea unor idei disparate, gloria sa, confirmînd parcă butada lui Rilke, n-ar mai fi altceva decît suma neînțelegerilor ivite în jurul unui nume.

UN ECOU ROUSSEAUIST TÎRZIU ÎN FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ: ȘT. M. ZELETIN

DE

GH. EPURE

În anul 1915 apărea la Iași o lucrare insolită în literatura filozofică românească : *Evanghelia naturii* (vol. I), semnată de Șt. M. Zeletin, purtînd următoarea dedicație : ,,Amintirii celor două antipode ale spiritului omenesc, Rousseau și Hegel, închină autorul « Evanghelia naturii », în care se întîlnește, se pătrunde și se împacă gîndirea amîndorura''. Semnificația acestei dedicații, cu referire specială la Rousseau, o precizează Șt. M. Zeletin însuși în termenii unei auto-definiri a poziției sale, considerîndu-se pe sine un ,,*Rousseau redivivus*'' : ,,Sînt de cei ce se simt fericiți cînd pot găsi un bun termen pentru desemnarea unui gînditor. Acestora le pot ușura sarcina spunîndu-le că autorul acestei opere — declară Șt. Zeletin — poate fi desemnat în chipul cel mai nimerit ca un Rousseau germanizat *. Nu că el ar fi avut vreo atingere sufletească nemijlocită cu Rousseau. Dacă totuși *opera de față își ia sarcina de a sfîșia* travestia germană a principiului ce a vestit lumii apostolul stării de natură, pricina e că soarta s-a îngăduit a da la lumină în autorul ei așa ceva ca *a doua ediție a acestuia*'' [1].

Această autodefinire a poziției lui Șt. Zeletin în raport cu J.-J. Rousseau ne-a determinat să urmărim cîteva motive comune ambilor gînditori, relevînd prin aceasta ecourile rousseauismului în filozofia românească la peste un veac și jumătate de la elaborarea *Discursului asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* (1755) și a lucrării *Émile sau despre educație* (1763).

1. Atrage, în primul rînd, atenția titlul însuși pe care l-a dat acest ,,nou apărător al naturii'' [2] lucrării sale principale de filozofie generală (lucrare care anunța ,,un sistem de gîndire'' [3], cunoscut nouă doar pe jumătate, întrucît vol. II, terminat încă în 1918, a rămas — cu excepția unui singur fragment [4] — în manuscris, astăzi, probabil, definitiv pierdut). ,,Întreaga mea gîndire — precizează autorul *Evangheliei naturii* — e un protest împotriva creștinismului... unei evanghelii a disprețului naturii ea opune o evanghelie a iubirii de natură'' [5]. Această atitudine este principalul punct de contact între opera gînditorului *român* și ceea ce reprezintă esența poziției lui Rousseau : revendicarea drepturilor legitime ale naturii — ale naturii omenești (care se concentrează în recunoașterea valorii umane a sentimentelor, a ,,inimii'') și a naturii înconjurătoare.

Desigur, acest apel la natură nu-l vom întîlni doar în celebrele *Confesiuni* sau în ultimele pagini scrise de sexagenarul care cunoscuse dureroase experiențe umane, *Visările unui hoinar singuratic ;* el nici nu este dealtfel primul care acordă atenție *omenescului din* el, care se apleacă primul asupra propriei ființe [6], căutînd să se găsească și să se înfă-

* Este vorba aici de faptul că autorul *Evangheliei naturii* și-a descoperit o serie de afinități cu gînditorul francez, după ce, în prealabil, făcîndu-și studiile în Germania, a trecut prin idealismul clasic german, pe care-l cunoaște îndeaproape, dovadă constituind-o și influența hegeliană pe care a receptat-o (pentru acest ultim aspect, vezi Tudor Vianu, *Influența lui Hegel în cultura română*, București, 1933, p. 54—56 și în idem, *Scriitori români*, vol. II, Edit. Minerva, 1970, p. 315—319).

[1] Șt. M. Zeletin, *Evanghelia naturii*, vol. I, Iași, 1915, p. 21 (subl. ns.).

[2] *Ibidem*, p. 22.

[3] *Ibidem*.

[4] Idem, *Religia naturii*, în ,,Revista de filozofie'', vol. IX, 1923, nr. 2.

[5] *Ibidem*, p. 9.

[6] Vezi Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 2, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 217—218.

țișeze „în tot adevărul firii lui" [7]. *Confesiunile* nu sînt, cum s-a spus, în ansamblul operei lui Rousseau, „prima piesă (...) pentru studiul oamenilor", studiu care ar „rămîne încă să fie început" [8]. Întreaga sa operă este concepută într-o perspectivă originară antropologică, care însă este dimensionată (cu precădere în *Discursuri* și în *Contractul social)* și de o perspectivă socială, încît poate fi, pe drept, numită social-antropologică [9]. Acest proiect este, dealtfel, anunțat încă în primele rînduri ale *Discursului asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* (atît în *Prefață*, cît și la începutul propriu-zis al *Discursului)* : „Am de vorbit despre om" [10]; „cea mai folositoare și cea mai puțin înaintată dintre toate cunoștințele omenești mi se pare că este cea despre om ; și îndrăznesc să afirm — continuă în același sens autorul *Discursului* — că inscripția templului de la Delfi cuprinde un precept mai important și mai greu decît toate cărțile voluminoase ale moraliștilor" [11]. *Umanismul* va reprezenta, prin urmare, unul dintre principalele puncte de convergență între gîndirea lui Rousseau și a lui Șt. M. Zeletin, determinat de identitatea punctelor de plecare ale operei celor doi gînditori.

Fără a-l desacraliza complet pe om, Rousseau realizează, în fapt, dintr-o perspectivă umanistă explicită, critica societății epocii sale. Specificul *Discursului asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* constă în faptul că deși tratează o problemă politică (răspunzînd la întrebarea propusă de Academia din Dijon : „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ?") și elaborează o operă politică [12] — consecvent cu principiul enunțat își ia ca punct de plecare omul : „căci cum poți cunoaște izvorul inegalității dintre oameni dacă nu începi prin a-i cunoaște pe ei ?" [13]. El încearcă să restabilească aici — ca premisă a rezolvării problemei propriu-zise a *Discursului :* originea și fundamentele inegalității morale (sau politice) dintre oameni, a elaborării propriilor soluții privind „adevăratele baze ale corpului politic" [14] — demnitatea omului, să-l elibereze (să-l „dezalieneze") de tarele cu care l-a „sluțit" societatea, să distrugă „micile minciuni ale oamenilor", să-i dezvăluie firea („în toată goliciunea" ei), bunătatea sa naturală [15], apărînd „cu încredere cauza umanității înaintea înțelepților" [16].

Respectiva orientare antropologică — bază a umanismului, în genere, — o regăsim și la Șt. M. Zeletin (el însă va luneca într-un antropomorfism, situîndu-se pe o linie spiritualistă, de esență idealist-subiectivă). „Filozofia de față — scrie autorul *Evangheliei naturii* — se clădește pe credința în demnitatea și valoarea omului... obîrșia adevărată, reală a oricărei valori, deci temelia pe care trebuie clădită filozofia, e natura omenească" [17]. Crezul său filozofic îl constituie — după propriile cuvinte — „credința în natura omenească" [18] ; ca atare, lucrarea *Evanghelia naturii* „pleacă de la încredințarea că natura omenească e sfîntă și răsuflă revoltă împotriva oricărei năzuințe de a îndruma viața silnic din afară înăuntru" [19]. Și asemenea profesiuni de credință umaniste găsim pe multe alte pagini ; ne luăm, de aceea, îngăduința să mai citărm încă un pasaj, tot atît de semnificativ : „Între pămînt și cer e un singur lucru sfînt : natura omenească, și un singur păcat : acela de a se atinge de dînsa" [20].

Scrutarea omului, a naturii umane — a omului desprins de raporturile sale cu transcendența — constituie, astfel, punctul de pornire al concepției celor doi gînditori. La Șt. M. Zeletin, însă, spre deosebire de Rousseau, ea se transformă într-o analiză psihologică, mai mult, într-o autoanaliză, dar esențial e că acesta ajunge la o concepție naturistă. „Religia" lui Șt. M. Zeletin este formulată, tranșant, ca o *religie a naturii* (a naturii umane și a naturii exterioare). Capitolul *Religia naturii* (din vol. II al *Evangheliei naturii)* are drept motou un text din Byron, tipic pentru conversiunea sentimentului naturii în raport ontologic : „Altarele mele sînt munții și oceanul, / Pămîntul, aerul, stelele — tot ceea ce ia ființă din marele Tot, / Care a născut și care va primi Sufletul".

Modul concret în care sentimentul naturii (al naturii exterioare) se împletește la Șt. Zeletin cu sentimentul *naturii umane*, poate

---

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Confesiuni*, vol. I, traducere și prefață de Pericle Martinescu, București, Edit. pentru literatură, 1969, p. 5.

[8] *Ibidem*, p. 3 *(Către cititor)*.

[9] C. I. Gulian, *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, p. 218.

[10] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Edit. științifică, 1958, p. 67.

[11] *Ibidem*, p. 67.

[12] Vezi J.-L. Lecercle, *Introducere* la J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii...*, p. 35.

[13] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii....*, p. 67.

[14] *Ibidem*, p. 73.

[15] Jean-Jacques Rousseau, *Confesiuni*, traducere de Pericle Martinescu, București, Edit. pentru literatură, 1969, p. 219—220.

[16] Idem, *Discurs asupra originii....*, p. 75.

[17] Șt. M. Zeletin, *Evanghelia naturii*, vol. I, p. 12, 13.

[18] *Ibidem*, p. 14.

[19] *Ibidem*, p. 12.

[20] *Ibidem*, p. 275.

fi surprins în fragmentele din volumul *Nirvana* (elaborat anterior, dar apărut mult mai tîrziu). Realizarea comunicării directe, nemijlocite a ființei individuale cu infinitul universului, a contopirii omului cu Totul *, prin *identificarea eului cu lumea*, este condiția primară a realizării idealului *desăvîrșirii* ființei umane și deci a atingerii treptei de fericire: „Cu cît omul afirmă și întărește natura în el, cu atît desăvîrșirea sa crește; pe culmea ei cea mai înaltă, desăvîrșirea naturii lăuntrice devine fericire. Aici se urcă omul, cînd afirmă esența ființei sale în așa măsură, încît ea se contopește cu esența Totului. Cum rîul se varsă în ocean, așa natura omenească prin puternică afirmare crește, se umflă, se revarsă în natura largă și devine una cu dînsa" [21]. Șt. Zeletin proiectează aici un ideal al naturii umane apropiat de cel rousseauist, mergînd pînă la identificarea ei cu forțele naturii fizice. Afirmarea plenară, desăvîrșirea naturii omenești, identică cu starea de fericire, se realizează cînd „omul trăiește ca *natură*: forțele sale lăuntrice ies din cuprinsul lor mărginit și devin forțe ale naturii însăși" [22]. Omul își depășește finitudinea sa, se smulge din marginile ființei sale și se ridică la treapta infinitului naturii, prin contopirea cu Marele Tot. „Astfel clipele de fericire se nasc, de cîte ori ființa omenească depășește marginile ei obișnuite și se ridică la viața nesfîrșită. Atunci omul se simte mai presus de el însuși, trăiește dincolo de mărginire, răsuflă aerul veșniciei" [23]; natura omenească se curăță de tot ceea ce e trecător și trăiește „sub forma ei eternă și infinită" [24].

Dacă J. Maritain ar fi cunoscut „Evanghelia" lui Șt. M. Zeletin, în care gînditorul român face, asemenea lui J.-J. Rousseau, elogiul demnității, al „divinității" omului ca natură — aceasta nefiind obligată să asculte decît de ea însăși, opunîndu-se oricăror factori exteriori, fie tereștri sau transcendenți —, i-ar fi aruncat, desigur, aceeași anatemă, ca și gînditorului francez, pentru vina „capitală" de a fi „denaturat Evanghelia, smulgînd-o ordinii supranaturale, transpunînd anumite aspecte fundamentale ale creștinismului pe planul simplei naturi" [25].

2. Motivul fundamental pentru care Șt. M. Zeletin se consideră pe sine un *Rousseau redivivus* îl constituie similitudinile pe care le găsește între *principiul metafizic* pe care-l adoptă ca bază a sistemului său de gîndire, și anumite teze, principii, atitudini rousseauiste, care așează gîndirea acestuia sub zodia *filozofiei sentimentului* (sau a sensibilității), transformîndu-l într-un reprezentant al romantismului filozofic. Contactul lui Șt. M. Zeletin are însă loc *numai pe această linie*; or, Rousseau este o personalitate mult mai complexă decît și-o reprezintă gînditorul român, aceasta prezentînd, asemenea unui *Janus bifrons*, două laturi, fațete, coexistînd și disociindu-se continuu: una romantică și una raționalistă. Prin structura sufletească, prin puternicele propensiuni naturiste, prin creditul acordat sentimentelor, sensibilității, în sfîrșit, prin anumite trăsături ale stilului său de gîndire — reveria (intelectuală), meditația solitară în sînul naturii, care au jucat un rol fundamental în ideația gînditorului, în gestația și geneza unor lucrări definitorii pentru sine (amintim aici, în primă instanță, cele două Discursuri[26]), mod de gîndire și poziție filozofică care a primit denumirea de rousseauism —, J.-Jacques este un *romantic*. Ca om al secolului luminilor — secol prin excelență al raționalismului — el este, deseori, un sever *raționalist* (mai ales în lucrările sale de filozofie politică, în primul rînd în *Contractul social*), în care analiza abstractă, stringența logică a argumentelor și a demonstrațiilor joacă un rol primordial în raport cu experiența, cu analiza datelor faptice, istorice și etnografice (ilustrînd astfel specificul raționalismului gnoseologic: cunoașterea *ex principiis*); de asemenea, el utilizează ideile și conceptele epocii (natură umană, ideea de progres sau perfectibilitate etc.), ilustrează, prin opera sa, unele dintre marile doctrine care caracterizează ideologic respectivul secol: dreptul natural, contractualismul etc.

Care este, în fapt, punctul principal de contact, corespondența între gîndirea lui Șt. M. Zeletin și cea a lui Rousseau romanticul,

---

* Termenii „Tot" sau „Marele Tot" (preluați de Șt. Zeletin de la Byron), desemnînd infinitatea universului, a naturii, nu au nici o contigență cu conceptul de divinitate sau cu vreo altă existență metafizică, transcendentă, gîndirea sa afirmîndu-se în această problemă în opoziție cu creștinismul și cu soluțiile teiste. D. D. Roșca va utiliza, dealtfel, într-un sens asemănător termenul de „marele Tot", ca identic cu „existența considerată în totalitatea ei" (*Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, București, 1934, p. 10; vezi și p. 18 etc.).

[21] Șt. Zeletin, *Nirvana. Gînduri despre lume și viață*, București, 1928, p. 65.

[22] *Ibidem*, p. 66.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*, p. 67.

[25] Jacques Maritain, *Trois réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*, Paris, Librairie Plon, 1925, p. 204.

[26] *Discurs asupra științelor și artelor* și *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*. Dar o pecete romantic indelebilă poartă și *Émil*, celebrele *Confesiuri* pentru a nu mai vorbi de acele *Visări unui hoinar singuratic*.

apologetul ,,omului sensibil"? ,,Întîietatea sentimentului față de rațiune" [27] — precizează Șt. M. Zeletin, ,,primatul activității sufletești spontane, deci părerea că faptul adînc și de seamă în suflet este năzuința. Cel dintîi ce a formulat-o, fiindcă reieșea din constituția sa sufletească, e Rousseau. La el această vedere psihologică ia forma unui imn adus sentimentului și dreptului său de întîietate față de rațiune"[28]. Preluînd de la J.-J. Rousseau ideea naturii umane ca punct primar al oricărei cercetări, Șt. Zeletin reține însă exclusiv respectivele teze rousseauiste (de esență romantică) privind primordialitatea sensibilității, a sentimentului față de rațiune în structura existențială a omului, neglijînd total raționalismul rousseauist, astfel încît, după gînditorul român, ,,ceea ce desemnează (...) ca « natură » în om e totul cerințelor sufletești sau al sentimentelor" [29]. Gîndirea lui Șt. Zeletin devine astfel în întregul ei o filozofie a sentimentului sau sensibilității. ,,Crezul meu filozofic — credința în natura omenească — poate lua acum adevărata sa formă. *Eu cred că gîndirea e în om ceva secundar și că se află ceva mai adînc și mai însemnat decît ea: sentimentul. Cred că valoarea unui om crește în măsură cu puterea sentimentului și descrește în măsură cu slăbirea sa. Cred, într-un cuvînt, că a fi om înseamnă a avea o inimă*" [30]. Întreaga filozofie a lui Șt. M. Zeletin devine o metafizică a vieții sufletești. Sentimentul sau simțirea este — după Șt. M. Zeletin — faptul ,,de obîrșie", originar, esența vieții psihice umane, din care ia ființă inteligența sau rațiunea. Aceste două elemente sînt, după el, ,,singurele laturi simple și totodată de esență cu desăvîrșire potrivnică. Antiteza dintre ele e un fapt sufletesc adînc, ce se regăsește în toate formele de viață ale spiritului" [31]. Oroarea pentru abstract — un abstract degradat prin schematism și transcendentalitate — îl conduce pe Șt. Zeletin, mergînd pe urmele lui Rousseau, dar și ale anarhismului lui Stirner, la confundarea reflecției raționale cu ,,înăbușirea simțirii", prescripțiile rațiunii (ale unei rațiuni abstracte, generice, de tipul celei kantiene), cu norme exterioare rațiunii.

Șt. M. Zeletin ajunge, pe această linie, să cultive unele dintre motivele antiraționaliste ale mișcării romantice, dar această direcție antiraționalistă are, la el, în primul rînd, o semnificație antropologică și nu una gnoseologică, urmărind respingerea unei viziuni abstracte, generale asupra omului, afirmînd un ideal de umanitate construit pe alte baze. ,,Fiind partea cea mai adîncă a sufletului omenesc, sentimentul alcătuiește punctul de razăm al conștiinței de sine. Cel ce zice « eu » nu înțelege prin aceasta nici puterea sa de voință, nici întinderea cunoștințelor sale, ci modul său de a simți în anumite împrejurări. Astfel, în ceea ce privește conștiința eului, simțirea ține locul sufletului întreg. Ea revarsă culoarea ei proprie peste întreaga ființă și în acest chip alcătuiește temelia individualității" [32]. Individualitățile nu pot fi create nici de voință, nici de inteligență. Șt. Zeletin ajunge astfel la elogiul ,,firilor spontane" : ,,ceea ce face din noi oameni" este ,,spontaneitatea simțirii" [33]. Idealul uman pe care-l schițează aici — și care primește o coloratură politică democratică, deși în liniile unui democratism totuși abstract, general — se apropie de omul natural, sensibil al lui Rousseau : ,,Aceștia sînt adevărații oameni, firi sănătoase și, pe cît e cu putință, fericite (...). Ei sînt adevărați fii ai naturii, care trăiesc cum trăiște totul în lume..." [34].

Desigur, Șt. M. Zeletin, considerînd că principiul metafizic al gîndirii sale este de esență rousseauistă, a porni de la o serie de texte ale gînditorului francez în care acesta avansează ideea primordialității sensibilității, a sentimentului în raport cu rațiunea. În primul rînd este vorba de celebrul paradox, care a stîrnit reacția cunoscută a lui Voltaire, din *Discursul* asupra inegalității dintre oameni : ,,omul care cugetă este un animal degenerat" [35]. Rousseau ajunge la această idee pornind de la constatarea unor diverse flagrante contradicții ale societății sale, constituind, pentru el, ,,dovezi funeste" ale faptului că majoritatea relelor sociale sînt produse ale oamenilor, care ar fi putut să le evite dacă ar fi păstrat ,,felul de viață simplu, uniform și solitar care ne-a fost prescris de natură" [36]. Gîndirea a ajuns însă să se afle într-o stare de divorț cu natura, încît ,,*starea de gîndire* este o *stare contra naturii*" [37].

Jean-Jacques avea altă structură sufletească în raport cu contemporanii săi ; limbajul său este altul : al unei conștiințe care trăiește problemele — iar tribulațiile vieții sale plebeiene îi marchează definitiv și-i incită această structură, care nu se poate mulțumi doar cu meditațiile abstracte, specifice firilor și inteligențelor speculative, care treceau totul prin filtrul unei rațiuni reci, cal-

[27] Șt. M. Zeletin, *Evanghelia naturii*, vol. I, p. 18.
[28] *Ibidem*, p. 17.
[29] *Ibidem*, p. 14.
[30] *Ibidem*, p. 21.
[31] *Ibidem*, p. 51.
[32] *Ibidem*, p. 78.
[33] *Ibidem*, p. 57.
[34] *Ibidem*, p. 58.
[35] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii...*, p. 84.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*, subl. ns. — *Gh. E.*

culate, analitice, detașate oarecum de dramele interioare, complexe ale omului societății în care trăiește [38].

Rousseau este un anticonformist, un antidogmatic, un antispeculativ, la aceasta contribuind și influența senzualismului (a lui Condillac în special, considerat de el ,,unul dintre cei mai înțelepți filozofi'' [39]); el distinge — pe fondul general al opoziției natură — civilizație (civilizația epocii sale) — între ,,vocea naturii'' și ,,vocea rațiunii'' [40]. De aici izvorăște îndemnul ca, în problemele filozofice, să fie consultată inima — o instanță infailibilă, superioară ideilor generale și abstracte, generate de discuțiile metafizice[41]. ,,Urmînd totdeauna metoda mea, nu-mi scot nicidecum aceste reguli [ale acțunii, pentru îndeplinirea misiunii omului pe pămînt — n.ns.] din principiile unei înalte filozofii, ci le găsesc în adîncul inimii mele, scrise de natură cu litere de neșters. Nu am decît să mă consult asupra a ceea ce vreau să fac : tot ceea ce simt a fi bine e bine, tot ceea ce simt a fi rău e rău'' [42]. Totalitatea acestor simțiri, sentimente naturale formează, la Rousseau, conștiința ; ea este ,,vocea sufletului'' și ,,nu înșală niciodată ; ea este adevărata călăuză a corpului ; (...) cine o urmează, urmează natura și nu se teme niciodată că se va rătăci'' [43]. Aici sînt schițate, *în legătură cu problemele morale*, liniamentele unei filozofii a sentimentului, ceea ce însă la Șt. M. Zeletin se transformă într-o metafizică, în accepția ei tradițională : o concepție realizînd o imagine de ansamblu a lumii, care se reazimă pe cîteva postulate duse, prin deducție, pînă la ultimele lor consecințe logice.

Din perspectiva acestei poziții (de filozofie morală, cu precădere), Rousseau distinge astfel între ,,ideile noastre dobîndite'' și ,,sentimentele naturale'', și aceasta pentru că ,,noi simțim înainte de a cunoaște'' [44]. De aceea, pentru el, actele conștiinței nu sînt judecăți, ci sentimente. Deși toate ideile noastre ne vin din afară, sentimentele care le apreciază sînt înlăuntrul nostru și numai prin ele singure cunoaștem potrivirea sau nepotrivirea care există între noi și lucrurile pe care trebuie să le căutăm sau să le înlăturăm.

,,A exista pentru noi înseamnă a simți ; sensibilitatea noastră e incontestabil anterioară inteligenței noastre și am avut sentimente înaintea ideilor. Oricare ar fi cauza voinței noastre, ea ne-a pregătit pentru conservare, dîndu-ne sentimente potrivite naturii noastre, și nu s-ar putea nega că cel puțin acestea nu ar fi înnăscute'' [45].

De aici nu rezultă că Rousseau este un adversar al rațiunii. Deși în aceeași lucrare afirmă : ,,Foarte adesea rațiunea ne înșeală'', adaugă imediat : ,,N-am dobîndit de ajuns dreptul de a o respinge'' [46]. El răstoarnă raportul respectiv doar în domeniul moral, autoritatea decisivă avînd-o aici sentimentul (sensibilitatea), nu rațiunea. Aceasta este numai o latură a gîndirii rousseauiste, pe care însă Zeletin o reține cu exclusivitate. Șt. M. Zeletin este însă un romantic prin întrega sa structură sufletească, temperamentală : ,,Am fost și sînt în filozofie un incorigibil romantic — declară acesta, cu vanitate, în anul 1925 — ; un romantic din temperament, nu din capriciile lecturii ; din harul naturii, nu din acel al cărților'' [47]. Gîndirea sa filozofică ilustrează acel ,,l'étalage du moi'' specific sensibilității și stilului de gîndire romantic, cultivă cu fervoare cunoașterea de sine, a interiorității, a subiectivității (romanticul, după cuvintele lui Novalis, căutînd să descopere ,,minunea minunilor : pe el însuși''), operație pe care o transformă în punctul de pornire al cunoașterii și explicării realității obiective, a lumii exterioare.

În genere, apariția filozofiilor romantice a constituit o reacție împotriva ,,luminilor'' diluate, speculative ale raționalismului. Motivația social-ideologică a atitudinii rousseauiste este bine cunoscută. La Șt. Zeletin, filozofia sentimentului constituia o reacție împotriva așa-zisei ,,raționalizări'' a vieții sociale românești de la începutul secolului al XX-lea, întruchipată, în viziunea sa, în sistemul de legi, în organizarea statală, în normele morale oficiale etc., realizînd o critică a civilizației epocii sale în cadrele aceleiași opoziții natură — civilizație. Gîndirea filozofică a lui Șt. Zeletin se înscrie, ca atare, în linia celor mai bune tradiții ale romantismului, preluînd latura activă, protestatară a acestuia, nu latura sa mistică, iraționalistă, retrogradă din punct de vedere social-politic, dovadă peremptorie constituind-o dimensiunea umanistă a gîndirii sale (deși cu limitele inerente anterior punctate de noi).

---

[38] Ernest Stere, *lucr. cit.*, p. 223—224.

[39] J.-J. Rousseau, *Profesiunea de credință a vicarului din Savoia*, în *Emil sau despre educație*, p. 273, notă.

[40] *Ibidem*, p. 276.

[41] ,,Ideile generale și abstracte sînt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor ; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr și el a umplut filozofia cu absurdități'' (*Ibidem*, p. 260).

[42] *Ibidem*, p. 272.

[43] *Ibidem*, p. 272—273.

[44] *Ibidem*, p. 276.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*, p. 272.

[47] Șt. Zeletin, *Adaos*, în vol. *Neoliberalismul*, București, 1927, p. 274.

Dialectics and Humanism

(R.P. Polonă)

Nr. 1/1978

Din sumar: PAUL GREGORIOS, Creativitatea socială şi statul; HENRI VAN LIER, Creativitatea în noul mediu ambiant; M. G. YAROSHEVSKY, Discuţia ca factor de creaţie ştiinţifică; HOWARD L. PARSONS, Conceptul de creativitate la Marx; BOHDAN URBANKOWSKI, Reevaluarea romantismului; WIESŁAW MYSŁEK, O cotitură în înţelegerea catolică a muncii; ALBERT SHALOM, O scrisoare către prof. Janusz Kuczyński despre dialogul marxism-creştinism; JANUSZ KUCZYŃSKI, Răspuns profesorului Albert Shalom; JÓSEF WOŁKOWSKI, Filozofia muncii ca un domeniu de dialog între marxism şi creştinism; MIECZYSŁAV F. RAKOWSKI, Bazele cooperării şi dialogului; JANUSZ KUCZYŃSKI, Marxism, cultură, creştinism; EUGENIUSZ CZAPLEJEWICZ, Dialogica şi teoria pragmatică a dialogului; BOGDAN OWCZAREK, Studiul literaturii — dialog — ideologie; BOGUSLAW WOLNIEWICZ, Situaţiile ca referinţă a propoziţiilor.

Nr. 2/1978

CREATIVITATEA ŞI VIAŢA SOCIALĂ

Din sumar: HAROLD OSBORNE, Conceptul de creativitate în artă; JOHN FIZER, Reflecţii asupra conceptelor de *arché*, *hyle* şi modul de existenţă al operei de artă; ALICJA KUCZYŃSKA, Încercare de secularizare a creaţiei poetice; GRZEGORZ BIAŁKOWSKI, Valori cognitive şi estetice în opera de artă şi în cea ştiinţifică; ALBERT SHALOM, Creativitatea în folozofie; ANDRZEJ WALICKI, Acţiune, operă şi creativitate în filozofia poloneză; SŁAWOMIR MAGALA, Creativitatea în filozofie: abordare metodologică şi socială; JERZY Z. HUBERT, Creativitatea. O definiţie bazată pe conceptul de negentropie; Creativitatea: implicaţii pe plan social şi de învăţământ; DALE RIEPE, Creativitatea în viaţa socială: aspecte pozitive şi negative; ARNÓR HANNIBALSSON, Creativitate şi putere; KAZIMIERZ ŚLĘCZKA, Activismul marxist ca filozofia creaţiei istorice; LIUBEN SIVILOV, Modalităţi posibile pentru a distinge între procesele creatoare şi cele reproductive în cunoaştere; ANDRZEJ PÓLTAWSKI, Ideea de creativitate umană şi locul său în filozofia lui Roman Ingarden; MICHEL FUSTIER, Creativitatea şi profesorul de liceu; ZDZISŁAW KAĆKOWSKI, Viaţă umană ca un bine şi ca măsură a valorii; WŁADYSŁAW SRÓZEWSKI, Însemnări despre natura şi originea binelui şi răului; JANUSZ KUCZYŃSKI, Binele ca un imperativ şi un corelat al comunităţii.

În obiectiv:

Mircea Malița

ZIDUL ȘI IEDEREA

ED. A II-A, BUCUREȘTI, EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ, 1978, 478 P.

CĂLĂTOR PRIN VASTE GEOGRAFII SPIRITUALE

DE

AL. TĂNASE

Mircea Malița este un călător pasionat pe meridianele lumii sau în istoria dramatică a spiritului cercetător, dornic să pătrundă tainele lumii. Cărțile sale sînt mărturii patetice ale unor atari călătorii, chiar atunci cînd ele se desfășoară nu în spații geografice determinate, ci în spațiul abstract, dar nu mai puțin palpitant, al ideilor. Din acest punct de vedere, cea mai interesantă carte a sa mi se pare a fi *Zidul și iedera*.

Este o carte de impresii de călătorie? Nu, în sensul obișnuit al cuvîntului. Desigur, autorul are o bogată experiență și în acest domeniu, iar lucrarea menționată este cea mai bogată, mai densă expresie intelectuală a unei călătorii de-a dreptul fascinante, în același timp reale și imaginare, într-o vastă și extrem de diversă geografie spirituală.

Un prim grupaj de eseuri, care mi se pare și cel mai interesant și, în orice caz, inedit pentru cititorul român, este cel intitulat *Repere asiatice*.

În India este atras de locurile legate de epopeea *Mahabharata*, de poemul său central *Bhagavad Gita*; la Kurukshetra, un binevoitor ghid improvizat (sau imaginar), dar înțelept așa cum se cade să fie toți cei care au aproape de inimă grandiosul epos, îi împărtășește din tîlcurile lui morale, din acele învățături morale în raport cu care — după cum i se pare interlocutorului imaginar — omenirea n-a evoluat prea mult. Dar poate că ideea cea mai importantă pe care o reține autorul din acest poem filozofico-poetic este că hinduismul afirmă *primordialitatea ideii asupra mașinii*, reabilitînd, chiar, — în brahmanismul tradițional — necesitatea și dreptul la *acțiune*. „Nu lupta e importantă, ci scena dinaintea bătăliei. Dialogul dintre Krishna și Arjuna reprezintă o cotitură în gîndirea hindusă. Este trecerea de la brahmanismul negativist la restabilirea rolului acțiunii. Este prima reabilitatere a activității, urcarea ei pe același piedestal cu meditația, considerată înainte singura cheie spre cunoaștere și feri-

Rev. filoz., **XXV**, *5*, p. 637–642, București, 1978.

cire... Bhagavad-Gîtta... conține principiul acțiunii" (p. 13). Este adevărat că e vorba de o acțiune pe care Krishna o socoate desprinsă de contingent, ceva similar cu imperativul categoric kantian: „Fă așa ca durerea și fericirea, pierderea și cîștigul, victoria și înfrîngerea să fie egale inimii tale; apoi aruncă-te în bătălie, așa nu vei păcătui!".

Eseul *De la Buddha la Ioasaf* îi prilejuiește lui M. Maliță noi și interesante reflecții despre procesul de interferență și circulație a valorilor, care i-a permis lui Buddha să ajungă pînă pe pămîntul românesc prin romanul *Varlaam și Ioasaf*, prelucrat și transpus de Udriște Năsturel, sau prin picturile murale de la Mănăstirea Neamț. „Treptele fascinante ale călătoriei lui Buddha pînă la noi" ne sînt înfățișate trecînd prin etapa *persană*, etapa *arabă*, cea *greacă* și, în fine, *etapa slavonă*, pentru ca transpus în românește după un manuscris slavon prin osîrdia cumnatului lui Matei Basarab, Buddha să devină Ioasaf.

Nici unul din spațiile culturale semnificative ale Asiei nu a fost ocolit de pasionatul călător. Iată-l pe *Scribul babilonian*, aparținînd unei culturi ce a făcut din desăvîrșita simetrie între faptele și structurile pămîntești și cele cerești un temei și un criteriu de ordine și permanență. Duhul perturbării, al dezordinii este resimțit atît de tragic în *conștiința culturală babiloniană* încît se constituie aici cea dintîi și cea mai stranie *artă a divinației*, cu multiplele ei implicații de observație și consemnare realistă a unor fenomene cerești sau pămîntești. Multe elemente de cunoaștere astronomică își au originea în *gîndirea babiloniană* care s-a format nu numai din observarea cerului sau a corespondențelor dintre cele două ordine de fenomene, dar și din reflecții asupra „primei experiențe agrare a omenirii, care prin minunea irigației a îmbogățit subit pe oamenii acestor locuri" (p. 18).

Din această cultură, ale cărei ruini sînt poate mai dezolante ca oriunde, ne-a rămas *Codul lui Hammurabi*, descoperit în secolul al XX-lea și aflat la muzeul Luvru, impresionante vestigii ale monumentelor lui Nabucodonosor (muzeele din Londra și Berlin) și mai ales acea splendidă metaforă a dorului nestins al omului de nemurire care este *poemul lui Ghilgameș*. Un personaj central al acestei culturi, ca și al celei egiptene, a fost *scribul* datorită căruia au fost consemnate și transmise viitorimii fapte de cunoaștere. Fără scribi și fără descifrarea scrierii cuneiforme a acestora, străvechea civilizație babiloniană, prin impunătoarele ei basoreliefuri, ne-ar apărea astăzi aproape exclusiv ca o întruchipare a violenței, a unui veșnic nepotolit spirit războinic. „Prima din meseriile culturii, ultima din cele ce pot fi automatizate — dovadă milioane de dactilografe ale epocii noastre, operația de scriere este și una din cele mai constante activități umane din punctul de vedere al randamentului, conceput ca idee eternizată în unitatea de timp... Dacă această civilizație există, dacă ridică pretenții la un nume, dacă însăși caldeenii s-au înscris în amintirea omenirii, totul se datorește faptului că pentru fiecare act de violență au existat două acte pașnice: unul de punere a seminței în pămînt și altul de scriere a unei linii pe o tăbliță de argilă" (p. 22).

Relația dintre violența războinică și fapta pașnică civilizatoare apare și în *cultura persană*, cu o pondere mai mare a tendinței de umanizare. Această cultură se cuvine apreciată prin ceea ce a realizat în raport cu civilizațiile ce au precedat-o și nu prin ceea ce i-a lipsit în raport cu cultura greacă, în lumina acelei întrebări neliniștitoare dar lipsită de sens: ce ar fi fost, cum s-ar fi dezvoltat cultura europeană dacă perșii ar fi învins la Salamina? A fost într-adevăr un moment crucial pentru civilizația Europei, dar întrebarea e greșit pusă, și, mai ales, greșită este tendința de a judeca cultura persană numai în acest context istoric particular. Din perspectiva acestui adevăr, M. Maliță este impresionat înainte de toate de „scara convoiului ce mărginește palatul Apadanei la Persepolis" — o adevărată minune de cetate, a unui imperiu ce s-a ridicat triumfal peste numeroase țări și popoare în numai 25 de ani datorită nu numai violenței armelor, dar în bună măsură unui superior spirit de toleranță. Autorul aduce în scenă și-i pune să vorbească pe doi dintre cei mai luminați greci de la începutul epocii clasice, contemporani ai războaielor medice: *Eschil* și *Herodot*, precum și „un astronom babilonian, aflat întîmplător în preajmă". „Ruinele sînt ca și concertele frumoase. Puterea lor se măsoară după gradul lor de expresivitate. Dacă, uitînd de loc și de timp, ești frămîntat de întrebări și gînduri legate de aceste ruine, însemnează că ele își păstrează intact apelul. Persepolisul e mare prin gîndurile ce se rotesc și astăzi în jurul basoreliefurilor sale de piatră, al gînditorilor săi faimoși și al astronomilor sceptici" (p. 30).

Cultura persană islamică, subliniază Mircea Maliță, are ca nucleu iradiant, germinativ poezia; în poezie sînt exprimate „toată înțelepciunea vieții... calmul îndeletnicirilor productive ale grădinăritului, ale meșteșugurilor, ale comerțului... toate învățămintele a sute de ani de rezistență în fața năvălitorilor" (*Idem*). Poezia a fost simbolul permanenței și principalul mijloc de cunoaștere, de înțelegere a cerințelor, este ca o echivalență pe planul interiorității subiective a grădinii ca spațiu natural umanizat. „Poezia ne dă senzația unui univers uman nesfîrșit. Cu armonicele lor evocatoare, cuvintele seamănă pietrelor din care se pot construi tot felul de clădiri persane și moschei și minare-

turi, și chioșcuri. Investite cu puterea simbolurilor, ele au oglindit în întocmirile lor structurile nevăzute ale universului, creînd senzația stăpînirii lui. Poezia este un joc miraculos și etern al omenirii" (p. 66). *Emirul și poetul*, *Emirul și astronomul* sînt eseuri semnificative prin însuși titlul lor pentru alianța puterii vechilor șahi și emiri cu poezia și știința, alianță ce a contribuit la civilizarea moravurilor, a puterii însăși chiar și în epocile mai grele.

Civilizația chineză îl atrage pe autor nu numai prin somptuozitatea complexului de construcții, dar mai ales prin pădurea de metafore poetice ce-i străjuiesc existența și prin acea cheie unică ce ne ajută să pătrundem înțelesurile adînci ce se află dincolo de culoarea și configurația lor, dincolo de ceea ce ne poate stîrni neașteptate emoții artistice.

Preeminența filozofiei în cultura chineză are puține termeni de comparație, ea este „situată deasupra artei războinice, mai sus decît toate artele, decît administrația și decît religia". Fără filozofie nu am putea înțelege stilul acestei civilizații; astfel de denumiri ca sala „supremei armonii", a „perfectei armonii" sau a „păstrării armoniei", palatul „purității cerești" sau cel al „liniștii pămîntene", al „cultivării minții" și al „abstinenței", „poarta divinei demnități", „palatul eleganței acumulate" ș.a. ar rămîne — fără aportul filozofiei — doar niște ciudățenii pitorești. Atît în logică și ontologie, cît și în filozofia morală și în cea politică, chinezii au pus accentul pe *relație* și *mișcare*, în raport cu substanța și elementele. În filozofia morală a lui Confucius, în cosmologia lui Lao-Țe, la moiști și legiști, ne întîmpină diferite ipostaze ale acelui concept fundamental **dao** care ține de o metodă și un stil de gîndire specifice culturii chineze în general deoarece este expresia unei realități conflictuale, a unei ordini a contrariilor.

Este binecunoscut aforismul prin care Lao-Țe privilegiază *relația*:

„Treizeci de spițe se întîlnesc în butucul unei roți
Pe golul dintre ele se întemeiază folosul carului.

Frămînți lutul și faci din el vase:

Pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului".

În imperiul simbolului se situează și *zidul chinezesc*, „singura construcție de pe pămînt observabilă de pe lună", operă a trei sute de mii de oameni, ridicat spre a simboliza unificarea statului chinez ca un stat centralizat, puternic. Zidul și marile lucrări de irigație, întinse pe mii de kilometri sînt produse ale geniului pașnic ale unei destoinicii inegalabile. Nici în strălucita epocă Ming, reconstrucția zidului nu i-a sporit utilitatea, nu l-a scos de sub zodia simbolului. Este o epocă de renaștere a culturii și a artelor, o epocă de triumf a inventivității creatoare, întruchipată mai ales în celebrele porțelanuri de culoarea unui alabastru precum culoarea cerului după ploaie. În epocile următoare, zidul avea să simbolizeze izolarea, stagnarea, devenind unul din cele mai uzitate simboluri în arsenalul de metafore al umanității. „Monumentele chineze și mormintele Ming sînt mărturii ale unei permanențe spirituale. Împărații din dinastia Ming au plecat din această lume înconjurați de statui și simboluri. Iar mormintele lor au fost o ultimă sinteză de ziduri și porțelanuri" (p. 88). Ei au plecat într-adevăr din această lume ca tot ce e relativ și pieritor, dar nu înainte de a contribui la strălucirea unei culturi și la construcția unui spirit care este nemuritor.

Dintre marile culturi ale Asiei care au făcut obiectul de meditație al eseurilor cuprinse în *Repere asiatice* nu putea lipsi *cultura japoneză*. Pe Mircea Malița îl interesează tot ceea ce poate răspunde curiozității sale intelectuale nepotolite: aliajul mai mult sau mai puțin pașnic dintre valorile tradiționale și cele moderne, arhitectura de interior a casei japoneze, ca un triumf al simplității, al unui stil de viață neînrobit față de lucruri, nedizolvat în opulența obiectelor. Tokio — primul oraș din lume ca mărime cuprinzînd 26 de orașe, marele port Yokohama, templele, cum sînt cele de la Kamakura, școala budistă Mahayana și varianta sa japoneză Zen, arta japoneză influențată mult de filozofia Zen, de pildă în modul de a tălmăci comuniunea (nu tensiunea) dintre om și natură — toate sînt pentru M. Malița prilej de adîncite meditații.

Un alt spațiu de cultură din imensa geografie spirituală străbătută de Mircea Malița cuprinde *Sfinxul*, vestigii ale *culturii feniciene*, *cetăți romane* etc.

Interesantă este distincția dintre Sfinxul egiptean și cel teban (elen); acesta din urmă este un simbol al cunoașterii, enigma Sfinxului este enigma *cunoașterii de sine*, pe cînd Sfinxul egiptean, alături de celelalte monumente, este ca „un imens simpozion de piatră asupra timpului. Cînd arabii au văzut marile morminte proiectate pe cerul imaculat, au exclamat: «Universul se teme de timp, iar timpul se teme de piramide»" (p. 101).

În fața Sfinxului egiptean Malița dezvoltă unul din acele monologuri-meditație pe care le trezesc în spiritele receptive, avide de cunoaștere, marile minuni ale lumii. Este o strălucită disertație despre timp, demnă de lecturi reluate; vom reda aici doar un fragment: „Te caut, Sfinxule, pe platoul de la Ghiza, după ce am văzut Marea Piramidă, cea mai durabilă din cele șapte minuni ale lumii... Geometria s-a născut sub ochii tăi din stele și mîl. Și ce reprezintă geometrii mei cu peruci, față de gloria primului matematician Imhotep, constructor, medic, literat, geniu multilateral

al unei epoci de aur, pomenit și venerat timp mai îndelungat decît orice alt savant în istoria lumii... Timpul are trecut și viitor în conștiința noastră. Conștiința trecutului e aceea a nașterii, cea a viitorului coincide cu conștiința morții. Timpul este o sinteză... Orice sistem organizat este o insulă ce se sustrage creșterii universale a entropiei. Rezistența antientropică este generatoare de timp. Timpul se înfățișează astfel, ca o măsură a gradului de organizare, de ordine și de cunoaștere. În procesele stelare, unde materia se supune fără rezistență legii a doua a termodinamicii nu există timp. Formă avansată de organizare a materiei, omul este cel mai puternic generator de timp. Timpul intelectual este superior celui biologic" (pp. 102—104).

O vizită la Cadmus, pe un drum care începe la Byblos, trece prin Beirut, Sidon și sfîrșește la Tir, este un prilej de a formula judecăți de valoare cu privire la o civilizație care ne-a marcat în multe privințe existența prin invențiile ei, deși a fost lipsită de strălucire în domeniul artei, al filozofiei și științei. *Civilizația feniciană* era eteroclită sub raport axiologic, dar a excelat în ce privește îndeletnicirile practice, utile. Literele alfabetului s-au născut tocmai sub imperiul unor nevoi practice, dar ele marchează o piatră de hotar în istoria comunicării. Nici panteonul fenician nu are un profil distinct și original, exceptînd poate pe Astarteea care va deveni model pentru Afrodita și Venus și care-l făcea pe Ovidiu să considere că „Fenicia este leagănul iubirii". Cadmus este întemeietorul legendar al unei civilizații pe care noi o asociem cu literele alfabetului, cu iubirea, înflorirea îndeletnicirilor practice — îndeosebi navigația și negoțul. În epoca ei de înflorire, ne reamintește autorul, la vreo două sute de ani după epoca homerică, un rege fenician, Hiram, l-a ajutat pe Solomon la construcția celebrului templu din Ierusalim, iar fiica prințesei feniciene Jesabel Atalia, a devenit cunoscuta eroină a a lui Racine.

Un ciclu de eseuri de mare interes și însemnătate pentru noi este cuprins sub titlul *Repere mediteraneene*. El îmbrățișează în primul rînd fapte culturale din constelația unică și fără egal a Eladei.

În *Din jale se-ntrupează Micena* (titlu semnificativ pentru geneza și istoria acestei civilizații) Mircea Malița se întreabă cum a reușit această civilizație, contemporană cu Egiptul, cu hitiții, ivită pe o modestă ridicătură din Peloponez, să lase moștenire un stil, o cultură, o limbă, rămînînd în literatură prin personajele sale bîntuite de pasiuni, prin drame îngrozitoare.

Epoca eroică a personajelor *Iliadei* e legată de această cetate, cu zidurile ei ciclopice, cu mormîntul lui Agamemnon și al Clitemnestrei, care s-ar afla în afara zidurilor cetății — puse la îndoială de unii istorici și arheologi, acceptate cu îngăduință de alții. Ca pretutindeni unde lipsesc atestări documentare certe se lasă frîu liber fanteziei și visului poetic, dar să nu uităm că un asemenea vis, hrănit de Iliada, „l-a dus pe Schlieman la descoperirea Troiei". Tezaurul lui Atreu și faimoasa poartă cu lei „marchează o dată în civilizația continentului european: inaugurarea sculpturii monumentale" (p. 156).

După ce au dominat scena mediteraniană timp de patru veacuri, la puțin timp după războiul troian, Micena dispare în urma invaziei dorienilor veniți din nord. Același pasionat romantic, Schlieman, a descoperit aici în 1876 mai mult aur decît se descoperise vreodată la un loc — cupe, bijuterii, diademe etc., inaugurînd „conceptul de epocă miceniană în istoria civilizației". Este o civilizație care nu atinge, nici în artă, nici în moravuri și organizare, rafinamentul civilizației cretane de care a fost totuși puternic influențată. Dar este o civilizație a aurului, a acumulării unor imense bogății, ceea ce și explică desemnarea lui Agamemnon ca șef al expediției contra Troiei, într-o perioadă cînd cetățile protogrecești erau departe de a alcătui o unitate politică, cît de cît viabilă, precum și numeroasele referiri ce se fac în Iliada cu privire la lăcomia acestui comandant. „Ideea de bază pe care Homer a luat-o de la ahei și a transmis-o civilizației grecești este echilibrul armonios rezultat din multiplicitate, concepție total diferită de monolitismul persan sau egiptean. Dar micenienii nu au urmat întru totul lecția pașnică și comercială a Cretei și au introdus un element de violență, ilustrat de asediul Troiei și de monstruoasa ei distrugere" (p. 162).

Iată însă o descoperire făcută în 1970 de prof. G. Mylonas, menită să arunce o lumină nouă asupra artei miceniene: este vorba de un fragment de frescă înfățișînd o tînără femeie pe care el a denumit-o *Miceniana* — exemplul cel mai strălucit al picturii miceniene, caracterizat prin desen viguros, bogăția culorilor, originalitate în modul de redare a unei nobile figuri din sec. XIII î.e.n.

Forța de expansiune, de penetrație a acestei civilizații este ilustrată de autor și într-un mod care ne-o face parcă și mai apropiată: „Teritoriul României, cea mai semnificativă regiune de pe continentul european pentru ceramica neoliticului între 5000 și 2500 î.e.n. ne rezervă, după trecerea unui mileniu, surpriza reapariției spiralei și a altor motive miceniene. Vor fi găsite și arme miceniene de bronz, dovadă a comunicării între egeeni și dunăreni" (p. 160).

Nu putea lipsi din acest periplu cultural un *elogiu apolinic al rațiunii* în civilizația

greacă. M. Maliţa îşi imaginează un dialog pe Acropole între Epictet şi Diodor, animaţi de entuziasm, de fior liric emoţional în inima civilizaţiei greceşti, motivaţiile sufleteşti fiind însă diferite. După Diodor, măreţia nu rezidă în proporţiile construcţiilor înălţate pe acest loc, ci în *ideea* pe care o servesc. ,,Piramidele sînt mult mai impozante. Ele sînt închinate morţii şi eternităţii. La Roma construcţiile, mai cuprinzătoare, exprimă cu intensitate pulsul vieţii politice. În spatele lor descifrezi ideea forţei, a disciplinei şi a ordinii. Pe coasta feniciană am văzut porturi minunate şi corăbii îndrăzneţe. Ele mărturisesc inventivitatea omului şi spiritul său practic. În zidurile persane locuiau parcă duhurile naturii. Templele de pe malul Indusului simbolizează ideea fertilităţii naturii, iar cele de pe Gange, contopirea cu neantul. O singură civilizaţie a aşezat raţiunea umană în centrul universului. Doar într-un singur loc intelectul s-a substituit zeilor. Templele de pe Acropole exprimă supremaţia logosului" (p. 165—166). Pentru Epictet, nu este suficient ca logosul să stea în capul scării valorilor; pentru a înţelege o cultură în general, cultura greacă în special, filozofia este necesară dar nu suficientă; trebuie să urmărim mişcarea oamenilor,să pătrundem şi celelalte puteri sufleteşti care-i animă. În achitarea lui Oreste, după acelaşi Epictet, găsim şi un protest împotriva arbitrariului zeilor şi a fatalităţii ce-i tîrăşte să se sfîşie între ei. ,,Arată-mi un loc — exclamă el — unde să se fi petrecut o dramă umană mai zguduitoare, în care însăşi o zeitate să nu găsească decît soluţia recursului la judecata oamenilor şi la simţul lor de dreptate" (p. 166).

Diodor este mai ataşat raţionalismului grec. El este convins că nu ar fi fost ridicate coloanele dorice de arhitecţi dacă Policlet din Argos nu ar fi scris o carte despre proporţii, iar aceste canoane au fost posibile deoarece gîndirea greacă a fost dominată de o idee ce se exprimă prin toate formele de cultură. Sînt tocmai acele trăsături caracteristice, de ordin apolinic, ale culturii greceşti — caracter compact şi finit, claritate, măsură — comune templului, tragediei, sculpturii, filozofiei. ,,Cei ce se lasă mai puţin atinşi în suflet de nefericiri şi le înfruntă mai mult prin fapte sînt cei mai tari dintre oameni" — spunea Tucidide. În Orient o stare de calm, de echilibru şi seninătate se obţine prin contopire cu infinitul, prin cufundare în natură. Pentru omul grec asemenea stări sufleteşti sînt rezultatul cufundării în sine, al detaşării de natură, pentru a lărgi şi întări lumea umană, concepută după un prototip ideal. Ceea ce implică, între altele, opţiunea necesară între existenţă şi nonexistenţă. Moştenirea greacă este prin excelenţă raţională şi umanistă. Să nu uităm însă că în lumina faptelor istorice şi a unor interpretări mai puţin idealizante, *dimensiunea apolinică* este de mare însemnătate pentru arta plastică greacă, dar ea nu epuizează esenţa culturii greceşti. Raţiunea a fost o permanenţă a culturii greceşti, o modalitate de concentrare a gîndului, de orientare în labirintul experienţei şi de valorificare a acesteia. Cu condiţia de a nu se transforma într-un mit, de a nu o investi cu atributele intoleranţei, abuzului, supremaţiei totale.

Periplul mediteranian continuă cu *Castelul lui Adrian* — unul dintre cei mai interesanţi, prin înţelepciune şi iniţiative spirituale, împăraţi ai Romei, care a iubit Atena, Grecia în general, mai mult decît oricare alt roman de seamă (ţinînd seama şi de ceea ce a făcut pentru această patrie spirituală a sa), ,,singurul dintre împăraţii romani care prefigura un tip uman caracteristic Renaşterii", — cu *Cavalerul trac*, *Înţelepciunea Bizanţului*, *Sora Cozieţi*, *Florenţa lui Machiavelli*, *El Greco* şi *Savantul din Ragusa*. Apoi temerarul şi pasionatul călător pe meridiane în care s-au consumat momente fascinante din mirifica istorie a spiritului, trece în alte spaţii de cultură — *Europa de mijloc*, *Europa septentrională*, *America de Nord*, şi *America latină*. Noi şi noi prilejuri de delectare intelectuală, de bucurii sufleteşti pe care numai contactul cu capodopera le poate procura, mai ales atunci cînd sîntem călăuziţi de un ghid atît de competent şi cultivat, care ştie să vibreze cu toate coardele sufletului său în faţa minunilor pe care le-a produs munca, gîndirea şi sensibilitatea omenească. Pentru a-l urma pe autor în peregrinările sale ar trebui să prelungim mult limitele acestor însemnări.

Mi-am propus însă să mă opresc doar asupra eseurilor născute din contemplarea unor culturi antice.

De aceea voi încheia, dar nu înainte de a desluşi taina incifrată în titlul acestei splendide cărţi. De ce *Zidul şi iedera*? Pentru că odată cu prima mare revoluţie pe care a parcurs-o omenirea şi care a deschis propriu-zis drumul civilizaţiei în sensul istoric al cuvîntului — *revoluţia neolitică*—, zidul simbolizează efortul constructiv şi trăinicia civilizaţiilor, intervenţia culturală antientropică, umanizatoare a omului ca erou civilizator, pe cînd iedera reprezintă o manifestare entropică a naturii, simbolizează ruina civilizaţiilor. Există

și ruini pline de măreție în fața cărora oamenii contemplă un trecut glorios, pe care romanticii le cîntă ca vestigii ale unor puteri spirituale ce nu au fost în întregime nimicite, care fac parte din biografia deopotrivă rațională și afectivă a speciei noastre în general. Dar nimic nu poate fi mai cutremurător decît ruinele unor vechi cetăți, decît zidurile năpădite de iederă.

Prin însemnările sale, prin analizele comparatiste pe care le face, prin pasiunea de a descifra mesajul de permanență, de neștirbită actualitate, cu largi deschideri spre viitor, a unor culturi dispărute, Mircea Maliță nu-și dezminte nici o clipă *crezul său filozofic umanist*. În lumina acestui crez putem conchide că zidirea culturală, instituentă de valori perene, menit să-l nemurească pe om nu poate fi niciciînd aneantizată de acțiunea entropică a iederei, fie și pentru faptul că ea nu este doar o *zidire exterioară*, un spațiu extern cucerit de om și transformat în mărturie patetică a geniului său creator, ci și o *zidire lăuntrică*, modelatoare de conștiințe, o aplecare a spiritului asupra propriului său destin creator — ca o autozidire, ca ridicare a celui mai trainic monument din cîte poate izvodi mintea și sensibilitatea omenească. Este un monument pe care nici o iederă cotropitoare nu-l poate nimici.

Kant-Studien

(R.F. a Germaniei)

Nr. 1/1977

Din sumar : TH. M. SEEBOHM, Observații asupra problemei interpretării propozițiilor condiționale ireale ca raționamente prescurtate ; J. A. REUSCHER, Clarificarea și critica lucrării lui Kant „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" ; W. H. WERKMEISTER, Critica rațiunii pure și fizice ; P. D. GUYER, Formalism și teoria expresiei în estetica lui Kant ; H. WAGNER, Despre interpretarea kantiană a raportului dintre logica formală și logica transcendentală ; G. D. JUSTIN, Relatare despre Kant și Berkeley.

Nr. 2/1977

Din sumar : R. MALTER, Kant după 250 de ani. Raport asupra anului jubiliar 1974 ; R. MALTER, Bibliografie — Kant 1974.

Nr. 3/1977

Din sumar : R. E. AQUILA, Relația de înrudire dintre intuiția pură și cea empirică la Kant ; M. MEYER, Paradoxul obiectului la Kant ; T. ROEKMORE, Teoria lui Kant și Fichte cu privire la om ; N. HINSKE, Datarea reflecției 3716 și problema generală a datării moștenirii kantiene ; H. DRÜE, J. Kopper despre înțelegerea reflecției transcendentale ; K. TEDINGEN, Evoluție, cunoaștere, existență. Note asupra teoriei evoluționare a cunoașterii.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIA

UN STUDIU DESPRE CONCEPTUL DE REALITATE OBIECTIVĂ*

Epistemul în care se poate gîndi astăzi ontologia pare a fi unul asimetric: el avansează împreună cu ştiinţa către structura profundă a materiei, sperînd să localizeze acolo, printr-un limbaj al postulării, punctul în funcţie de care realitatea obictivă se arată a fi inteligibilă, în vreme ce obiectivitatea cuprinsă în realitatea fenomenală îi scapă odată cu termenii unui limbaj de înţelegere a realităţii subiective. Problema realităţii microobiectelor pare a prezenta astăzi, în multe scrieri filozofice, o mai mare relevanţă filozofică decît aceea a universului intuitiv, deşi acesta furnizează cadrul conceptual al investigării oricărui sistem obiectual şi determină structura autoreflexivă a subiectului. Această poziţie ontologică poate fi văzută în parte ca un şoc filozofic provocat de revoluţiile conceptuale care au avut loc în teoria fizicii, iar uşurinţa cu care noile idei lansate în cîmpul ştiinţelor naturii se arată a fi transferabile în problematica filozofică nu este încă decît un fenomen de suprafaţă. Poate că înainte de a-şi arăta limitele această atitudine ontologică se va dovedi a fi, în profunzimea ei, un simptom clarificat al naturii limbajului filozofic de care dispunem.

Conceptul de realitate obiectivă este, în acest sens, o carte reprezentativă: ea se angajează în sensul ideii că ,,interesul deosebit pe care îl prezintă problematica ontologică, în speţă conceptul de realitate obiectivă, se datoreşte marilor descoperiri din ştiinţe şi în particular din fizică, chimie, biologie..." (p. 7), manifestînd în acelaşi timp o relativă incoerenţă în punctele în care aparatul semantic folosit implică aspecte ale ontologiei subiectului şi ale raportării noetice a acestuia la obiect. Şi, totuşi, autorii cărţii se arată, încă din primul capitol, a fi avizaţi asupra riscurilor care derivă dintr-o supralicitare a ontologiei realităţii vizate de fizică în raport cu ontologia subiectului: sînt evocaţi în acest sens Descartes, care ,,a încercat să stabilească legătura dintre ontologie ca teorie a existenţei şi gnoseologie ca teorie a cunoaşterii" (p. 11) şi Kant, care ,,a arătat că nu există şi nu poate exista o ontologie independentă de teoria principiilor raţiunii" (p. 11) şi este indicată poziţia filozofiei marxiste care ,,insistă asupra necesităţii elaborării unei ontologii generale a tuturor formelor de existenţă, în cadrul cărora dezvăluim statutul ontologic deosebit al acelei forme de existenţă care este omul" (p. 19). În acelaşi timp, însă, autorii afirmă în *Introducere* că au restrîns obiectul studiului lor ,,la realitatea obiectivă privită din punctul de vedere al epistemologiei ştiinţelor naturii, îndeosebi din punctul de vedere al epistemologiei fizicii şi mai puţin al epistemologiei ştiinţelor sociale" (p. 8). Această restricţie pe care şi-o impun autorii pare a fi în contradicţie cu premisele citate mai sus, pe care ei le acceptă; căci un discurs ontologic nu îşi poate constitui termenii fără a viza în permanenţă totalitatea nivelurilor de existenţă. În această situaţie, ceea ce realizează cartea este o sinteză de teme filozofice, neorientată în vederea unei epuizări sistematice a domeniului, lucru semnalat dealtfel de autorii înşişi.

În prima secţiune a cărţii (*Relevanţa logicii şi epistemologiei pentru ontologie*) sînt expuse sumar principalele poziţii ontologice din filozofia contemporană: realismul ,,ontologiei critice" a lui N. Hartmann, ,,ontologia fundamentală" a lui Heidegger, ,,relativitatea ontologică" a lui Quine etc. Ontologia marxistă apare ca dublu determinată, gnoseologic şi praxiologic, în sensul ideii că ,,relaţia practică obiect-subiect este primordială şi determinantă în raport cu relaţia cognitivă subiect-obiect" (p. 21). Ontologia, ca teorie orientată referenţial, este apoi discutată în funcţie de fundamentele sale lingvistice pe care i le furnizează logica şi în funcţie de posibilitatea de a analiza relaţia referenţială însăşi, pe care o oferă epistemologia. O afirmaţie, extrasă dintr-o prea restrînsă taxonomie a conceptelor, apare aici ca discutabilă: ,,conceptul de existenţă este un concept absolut nedeterminat, este abstracţia, idealizarea extremă, în care existenţa este echivalentă cu propriul său con-

* Tiberiu Nicola, Ion Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă. Consideraţii logico-epistemologice*, Craiova, Edit. Scrisul Românesc, 1976, 161 p.

cept" (p. 29). Nefiind doar un punct final al unei ierarhii, conceptul de existenţă nu suportă, după părerea noastră, această inconsistenţă referenţială care i se atribuie şi care, credem, este proprie numai paradoxelor logice în care expresia revine prin autoreferire asupra ei însăşi fără a putea viza prin sensul său altceva decît propria sa existenţă. Deficienţa acestei afirmaţii este recuperată însă într-un pasaj ulterior în care autorii discută, din perspectivă epistemologică, existenţa ca relaţie între realitatea obiectivă şi realitatea subiectivă. Este sesizat, astfel, conţinutul pozitiv al conceptului de existenţă, care este determinat de modul de a fi aşa şi nu altfel al obiectului său, al lumii, şi în acelaşi timp de modul de apariţie a acesteia.

Una dintre problemele care apar din această amplificare a conţinutului conceptului de existenţă, şi anume aceea a raportului dintre lucruri, proprietăţi şi relaţii, este abordată de autori în sensul ideii că proprietăţile „apar ca « prima » realitate obiectivă, iar aşanumitele lucruri concrete trebuie considerate ca rezultat al activităţii sintetice a gîndirii" (p. 39). Credem însă că proprietăţile trebuie înţelese ca moduri de apariţie subiectivă a realităţii obiective şi că acestea nu fac decît să „indice" obiecticitatea, şi anume în urma unei asamblări fenomenologice a perspectivelor pe care ele le oferă. O altă posibilitate de a lărgi conţinutul pozitiv al conceptului de existenţă este urmată de autori în secţiunea secundă a cărţii (*Conceptul de realitate obiectivă şi relaţia subiect-obiect în cunoaşterea ştiinţifică contemporană*). Este citată aici o distincţie făcută de V. P. Branski între lumea geocentrică, în care este inclus orice „obiect material al cărui conţinut universal de atribute se identifică cu conţinutul universal al atributelor care se manifestă în condiţiile existenţei corpului omenesc" (p. 57) şi lumea negeocentrică în care este inclus orice „obiect material al cărui conţinut universal al atributelor, într-o măsură mai mică sau mai mare se îndepărtează, se deosebeşte de conţinutul universal al atributelor care se manifestă în condiţiile existenţei corpului omenesc" (p. 57). Perspectiva acestei distincţii (care, credem, nu trebuie situată la nivel obiectual, dacă admitem că existenţa obiectuală a corpului omenesc se manifestă, deopotrivă, în lumea geocentrică şi în lumea negeocentrică, ci la un nivel al reprezentărilor conceptuale, în sensul că termenii în care acceptăm existenţa lumii geocentrice prezintă o mai mare afinitate cu aceia în care gîndim realitatea conştiinţei) este implicată în carte în analiza impactului pe care cuplul de categorii subiect-obiect îl are asupra ţinutei epistemologice a ştiinţelor contemporane. Aspectul esenţial este, în acest sens, acela că, îndeosebi prin fizica relativistă şi cuantică, ştiinţa s-a lansat într-un proces de interiorizare a problemei relaţiei subiect-obiect, fapt care a desfiinţat monopolul filozofiei asupra acestei probleme şi a determinat o revizuire a atitudinii filozofice însăşi. S-a depăşit astfel poziţia ştiinţifică clasică care „a absolutizat procesele fizice considerînd că este posibil să le cercetăm aşa cum se desfăşoară « în sine » fără a ţine seama de faptul dacă există posibilitatea principială de observare a lor, adică, dacă se pot realiza condiţiile fizice necesare pentru constatarea lor" (p. 68). Relativismul spiritului ştiinţific modern a implicat structurile cognitive ale subiectului prin, de pildă, acea renunţare la o „distincţie absolută între aparatul de măsură şi microobiect" (p. 77), pînă la nivelul la care se defineşte însăşi modalitatea de a fi a realităţii obiective. O altă rezultantă a acestui relativism, şi anume distincţia realitate fizică-realitate obiectivă, micşorează, credem, relevanţa filozofică nemijlocită a concluziilor ştiinţifice. Căci, definit ca mod de a desemna „structurile, legile, proprietăţile şi potenţialităţile (sau posibilităţile) realităţii obiective surprinse de tabloul fizic al lumii, construit din ansamblul disciplinelor fizicii teoretice şi fizicii experimentale" (p. 87), conceptul de realitate fizică este în primul rînd un concept cu funcţionalitate ştiinţifică care este cuprins în sfera filozofică a conceptului de realitate obiectivă în acelaşi mod în care este cuprins, de pildă, conceptul de număr transfinit.

În a treia secţiune a cărţii (*Statutul ontologic al conceptelor teoretice*) sînt aduse sumar în discuţie teme cu mare circulaţie în filozofia analitică. Sînt citaţi Russell şi Quine pentru a evoca distincţia între sens şi referinţă (nu este amintit însă Frege, cel care a introdus-o), este discutat statutul ontologic al termenilor negativi şi al enunţurilor negative de existenţă, arătîndu-se că „propoziţiile negative de existenţă care au referenţi obiectivi, teoretici sau factuali (empirici) nu au statut ontologic" (p. 97), ele fiind „metapropoziţii care se referă la înseşi propoziţiile afirmative" (p. 97), este comentat modul în care sensul şi relevanţa ontologică a conceptelor depinde de contextul teoriei în care aceştia sînt folosiţi etc. Perspectiva semantică conduce la stabilirea a „trei sensuri fundamentale ale conceptului de existenţă: 1. existenţa obiectivă sau factuală; 2. existenţa potenţială; 3. existenţa logică. În a doua parte a secţiunii finale a cărţii autorii discută problema criteriilor realităţii fizice (fără a o mai diferenţia însă, din această perspectivă, de realitatea obiectivă: „...diferite criterii ale realităţii obiective sau realităţii fizice pentru conceptele teoretice", p. 105). Sînt expuse aici criteriul perceptibilităţii, al observabilităţii principiale, al repetabilităţii, al invarianţei, al falsificabilităţii, al simplicităţii, criteriul practicii etc.

Cadrul general în care funcţionează aceste criterii este introdus printr-o scurtă referire la poziţia lui Carnap : ,,Semnificaţia cognitivă a conceptelor teoretice şi a propoziţiilor care le conţine este relativă la un context teoretic (teoria ştiinţifică) şi la regulile de corespondenţă (C) prin care realizăm corelaţia dintre termenii teoretici şi termenii empirici"(p.111).

Aspectul general al cărţii conduce la ideea că autorii nu şi-au propus o intervenţie originală pe o anumită porţiune a ontologiei (şi nici pe ansamblul acesteia) ci au intenţionat o survolare tematică a domeniului. Fără a fi urmărit logica internă a unui discurs personal, cartea pare a fi ocolit însă şi logica discursivă impusă de categoriile ontologice (existenţă, realitate obiectivă-realitate subiectivă, materialitate-idealitate etc.); relaţiile interne ale acestei logici se constituie aici fragmentar, prin repetări sau prin insuficienţe — raportarea realităţii obiective la idealitate este, de pildă, introdusă numai din perspectiva în care ,,idealul...nu este nimic altceva decît manifestarea subiectivă a unor procese neurodinamice cerebrale" (p. 132) sau în care ,,idealul sau realitatea subiectivă nu este nimic altceva decît informaţia în formă « pură » pe care o posedă un individ" (p. 133). Bibliografia pe care se sprijină volumul este constituită, în majoritate, din articole apărute în periodice sau în culegeri, fiind, comparativ cu cea folosită la noi de alte cărţi similare, redusă. Textul cărţii prezintă şi unele incorectitudini semantice, manifestate deseori prin nediferenţierea conceptului de referinţa sa (,,...există deosebire fundamentală între două concepte ca ihtiozaur şi centaur deşi nici unul nu există în prezent ca obiecte empirice" (p. 30), ,,Conceptul de realitate fizică desemnează noua situaţie gnoseologică creată în fizică..." (p. 83), sau ,,E cunoscut faptul că deplasarea periheliului planetei Mercur este o consecinţă logică firească a teoriei relativităţii generale" (p. 139) ş.a.

Gh. Chiriţă

O INTERPRETARE A LUI ARISTOTEL*

Posesor al unei autentice vocaţii pedagogice, discursul filozofic al profesorului Ion Banu lasă auditoriului, în primul rînd, îndemnul imperios de a reciti, de a regîndi, de a reinterpreta el însuşi filozofia. Pornind pe acest drum cercetătorul are tot ce îi este necesar : noţiunile fundamentale analizate riguros, deschiderea către multiple orizonturi, luminarea bogăţiilor infinite ale sistemelor filozofice dimpreună cu metoda de a le regăsi etc.

Urmărind interpretările date de Ion Banu sistemelor filozofice, învăţăm, în primul rînd, *„filozofarea"*. Acesta este sensul în care ne raportăm şi la monografia de faţă. De aceea, dacă cititorul nostru va constata infidelităţi faţă de interpretarea autorului, să le considere ca o dovadă de maximă fidelitate.

Aspectele pe care le selectăm şi le discutăm în continuare ni s-au părut cuprinzătoare pentru personalitatea acestei interpretări a lui Aristotel şi esenţiale pentru relevarea, prin mijlocirea ei, a unor aspecte importante din sistemul filozofului elin. Şi aici îl urmăm pe profesorul Ion Banu care spunea adeseori că istoricul filozofiei, selectînd, aduce, un aport la filozofia însăşi.

1. BIOLOGIA SAU ISTORICITATEA LUI ARISTOTEL

În procesul interpretării istoricul se confruntă cu problema emergenţei unui principiu duplicitar care să fie totodată *aici*, în prezentul angajat în pre-judecăţile situaţiei sale, şi *dincolo*, în tradiţie ca „eveniment absent"**. Hans-Georg Gadamer teoretizează foarte sugestiv acest imperativ al interpretării istoriei : ,,...Sensul apartenenţei factorului tradiţiei în atitudinea istorico-hermeneutică se împlineşte mulţumită posesiunii comune de prejudecăţi fundamentale şi constitutive. Hermeneutica trebuie să plece de la ideea că cine vrea să înţeleagă are o legătură cu lucrul dat în limbaj... că el pune — sau va dobîndi — un raport cu tradiţia din sînul căreia vorbeşte documentul transmis. Pe de altă parte, conştiinţa hermeneutică ştie bine că legătura sa cu lucrul nu este aceea a unei uniuni necontestate, cum este cazul pentru persistenţa neîntreruptă a unei tradiţii. Se stabileşte în realitate o polaritate între familiaritate şi straneitate ; pe aceasta se fundează sarcina hermeneuticii. Tocmai în acest *zwischen* îşi are hermeneutica adevăratul său loc"[1].

---

* Ion Banu, *Sistemul filozofic al lui Aristotel*, Bucureşti, Universitatea din Bucureşti, 1977, 287 p. Trimiterile la această monografie se vor face în text, între paranteze.

**Caracterizarea de ,,eveniment absent" ne-a fost propusă chiar de profesorul Ion Banu în cursul unei discuţii pe această temă.

[1] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Editions du Seuil, 1976, p. 135.

Rolul principiului duplicitar stă în a surmonta îndoita eroare în care poate cădea interpretul neatent la ,,distanţa temporală'' dintre el şi obiectul situat în tradiţie : am numit modernizarea şi istoricismul *. ,,Orizontul prezentului nu se poate forma deci fără trecut. Nu există un orizont al prezentului care să poată exista separat, aşa cum nu există orizonturi istorice care să nu poată fi cucerite. *Comprehensiunea constă mai curînd în procesul de fuziune al acestor orizonturi pe care se pretinde să le izolăm unele de altele*''[2]. ,,Proiecţia orizontului istoric nu este, deci, decît o fază a actului comprehensiunii. *Acesta nu împietreşte în alienarea unei conştiinţe trecute, ci este reunit prin orizontul de comprehensiune propriu prezentului.* În actul comprehensiunii se efectuează o adevărată *fuziune de orizonturi* mulţumită căreia proiecţia orizontului istoric este *totodată constituită şi suprimată*(Aufhebung)''[3].

În concepţia lui Ion Banu, sarcina hermeneutică se împlineşte — în cazul lui Aristotel — alegînd ca principiu adecvat *ştiinţa biologiei*. Aceasta este considerată istoric, în ,,tensiunea'' dintre înţelesul contemporan şi cel al antichităţii clasice privind conceptul de biologie.

Teza lui Ion Banu este afirmată explicit : ,,Premisele filozofice ale întregului sistem prind contururile lor cele mai caracteristice în creuzete formate cu largă preponderenţă de un observator al biosferei'' (p. 183). ,,Condiţia privilegiată a cîmpului biologic'' în interpretarea sistemului aristotelic este justificată de autor prin două serii de argumente :*principiale*, care privesc sarcina interpretului contemporan ; *contingente*, prin facticitatea cugetării aristotelice inserată în *istoria* filozofiei. la un moment *dat* al acesteia. Astfel reiterarea ,,momentului biologic din geneza aristotelismului'' realizează, în concepţia lui Ion Banu, sarcina hermeneutică : ea luminează ,,sensul întim al unor concepte şi sentinţe (de exemplu « întregul e primordial faţă de parte » p. 186—187), cît şi relaţiile dintre ele'', care altfel au trebuit să facă faţă unor critici triumfătoare şi chiar (ca să nu spunem mai mult) unor obtuzităţi spirituale.

Apoi, dacă notăm ceea ce ,,marile sisteme datorează tipului de ştiinţă care a declanşat orientarea lor epistemologică''[4], principiul amintit joacă un rol euristic. Nedespărţind sistemul filozofic de infrastructura sa ştiinţifică avem un instrument mai nuanţat şi mai exact de apreciere, de pildă, a funcţiei sociale, ideologice împlinite de sistemul lui Aristotel. Numai pe această bază poate Ion Banu să descifreze ,,angajarea filodemocratică'' a lui Aristotel, apartenenţa sa la ,,acea parte a lumii intelectuale greceşti'' care ,,privea ştiinţele naturii cu simpatie'' în opoziţie cu ,,conservatorismul elin al timpului'' care ,,critică aplecarea către ştiinţele naturii'' (p. 281). A face din Aristotel doar un reprezentant al clasei stăpînilor de sclavi este o greşeală la fel de mare ca şi aceea care îi dă ,,ca atribut de frunte pe cel de teolog'' (p. 188).

Cealaltă serie de argumente se formulează în termeni de biografie spirituală (p. 184 şi *passim*), de concepţie asupra fenomenului cercetării(logica,rolul inducţiei,observării etc.)[5] ca ocurenţe ale statutului disciplinelor ştiinţifice în epocă (,,sfera organismelor vii se află pe toată întinderea ei la egală distanţă empirică'' ; ,,sfera biologicului, familiară intuiţiei se arată a fi un cîmp propice constituirii unor matriţe teoretice'' ; ,,atunci cînd în cadrul « fizicii » face inventarul obiectelor de cercetat, este evident că ordinea pe care o urmează e cea dată de gradul de empiricitate care în cazul lumii vii e cel mai mare'' ; ,,nu e totuna să cugeţi despre mersul unei planete sau despre mersul animalului'', p. 184—185 etc.). Această dublă justificare este necesară pentru interpretarea lui Ion Banu, deoarece el distinge ,,sfera meditaţiei sistematice, intenţionale'' (deliberative) de ,,sfera subjacentă, din adîncurile antedeliberative ale fiinţei sale (a lui Aristotel, n.ns.) reflexive'', iar ,,analogia dintre două construcţii conceptuale/biologică şi ontologică — n.ns. / poate fi justificată prin oricare din cele două sensuri direcţionale posibile între ele'' (p. 183).

Recapitulînd : ştiinţa biologică ca principiu de interpretare a sistemului lui Aristotel, oferă perspectivele unei luminări dialectice, adică în egală măsură şi în indisolubilă unitate a ceea ce este peren şi istoric, a semnificaţiilor sale teoretice, practice, ideologice etc.

Toate acestea, în egală măsură, ca rezultat al interpretării şi, totodată, ca metodă (euristică). Astfel, folosind de exemplu unele teze din *Politica* sau *Organonul* lui Aristotel, Ion Banu observă că ceea ce este ,,simpla *ilustrare* (biologică) se preschimbă insensibil în *legitimare*, trădînd parcă sentimentul, difuz, al gînditorului că raportul constatat în biosferă ar constitui un model prim, un etalon universal valabil'' (p. 186).

Asemenea observaţii atente şi minuţioase duc la punerea în corelaţie a conceptelor ontologice fundamentale cu cele biologice.

---

* Ion Banu dă un astfel de exemplu la p. 64 în legătură cu conceptele de ,,fizical'' şi ,,fiziologic''.

[2] *Ibidem*, p. 147.

[3] *Ibidem*, p. 147—148 (subl. ns.).

[4] Jean Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 78

[5] Vezi şi lucrarea lui Gh. Vlăduţescu, *Experienţă şi inducţie la Aristotel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1975.

Astfel conceptul de „specie" înseamnă („se traduce" spune Ion Banu) „formă" : esenţialitate (universalul), fixitate (invariabilitate a formei), autonomie (caracter originar al formei), primordialitate faţă de individ (determinarea formală a substanţei), ereditate (conservarea identităţii formei în seria trecerilor de la privaţiune la formă), individ-corp-specie (substanţă-materie-formă), masculinitate-ovul (formă — materie ca dualitate activ-pasiv) etc. Sau „normativul raporturilor dintre formă şi materie" : 1. existenţă autonomă independentă ; 2. nu există una fără cealaltă ; 3. anterioritatea „în sine" a formei faţă de materia proximă şi, respectiv, în biologie : 1. independenţa speciei şi a corporalităţii ; 2. coexistenţa necesară a speciei şi corporalităţii ; 3. autonomia şi primordialitatea speciei faţă de oricare din indivizii care-i aparţin. Tot aşa teza antiplatoniciană a necomunicării genurilor, la care Aristotel ţine foarte mult, este considerată de Ion Banu „decalcul al propoziţiei biologice prin care se constată independenţa reciprocă a speciilor" (p. 188—189).

Tot prin microscopul abordării biologice se luminează şi teza „descumpănitoare" că „actul precede potenţa" : aceasta este „generalizarea constatării conform căreia embrionul se dezvoltă potrivit determinanţilor speciei", analogie care a dobîndit, din alte perspective, circulaţie prin interpreţii lui Aristotel (P. Kucharski, Ch. Singer) (p. 189—190).

Tot biologia ne dă socoteală de ceea ce ar părea o „ezitare" a lui Aristotel în privinţa *numărului* cauzelor : patru sau două ? şi anume ca „realitate" lumească a două cauze (femela şi masculul) într-o aparatură conceptuală împătrită care reliefează „sublimarea, *funcţională*, a oricărei cauze" într-o singură „funcţie cauzală" : cauza finală (=organism, în biologie) (p. 190—191).

Tot astfel Ion Banu consideră că la Aristotel „vitalismul şi finalismul universului sînt dilatări la dimensiuni cosmice ale vitalismului şi finalismului în virtutea cărora specia biologică îşi împlineşte propria enteleheie" (p. 192). Teza „biologismului structural" al cugetării aristotelice este continuată în acelaşi spirit şi în domeniile gnoseologiei, logicii, esteticii.

În cursul acestei interpretări, corpus-ul cunoştinţelor din biologia contemporană reprezintă pentru Ion Banu terenul ferm de pe care se stabileşte valoarea de adevăr a gîndirii aristotelice.

Obiectivitatea* interpretării dialectice a dinamicii teoriilor reclamă o procedură de stabilire minuţioasă a „punctelor cîştigate" şi a „punctelor pierdute", dimpreună cu valoarea fiecăruia dintre ele, în procesul comparării a două teorii. Aici numai, în acest tip de obiectivitate putem găsi *valabilitatea* relevării în-sinelui tradiţiei şi în-sinelui prezentului, satisfacţia de a fi dat cunoaşterii *tot* ceea ce poate ea pretinde la un moment *dat* al istoriei.

Ion Banu îndeplineşte această sarcină hermeneutică în termenii canoanelor istoriei filozofiei : „obscurităţile", „contradicţiile" etc. pe care el le sesizează în interiorul sistemului aristotelic reprezintă „punctele pierdute" de biologie în cursul evoluţiei istorice de la „matricea stilistică" a antichităţii pînă la aceea contemporană. Căci nu trebuie să acreditäm dogmatic punctul de vedere al secolului al XX-lea ca fiind absolut. Mult mai probabil este că, ceea ce noi nu mai înţelegem astăzi avea un sens în cursul dezbaterilor peripatetice din Lyceum. „Obscurităţile", „contradicţiile" semnalate reprezintă cenzura pe care epistemologia istoriei trebuie să şi-o asume ca pe o condiţie a sa. Desigur — credem că am sugerat deja cititorului această idee — obiectivitatea hermeneutică poate fi lărgită dincolo de asimilarea „punctelor pierdute" de o ştiinţă în dinamica ei cu „obscuritatea" sau „contradicţia". Acestea înseşi pot fi luminate printr-o cercetare a „stilului" ştiinţei antice în comparaţie cu cel al ştiinţei contemporane. Ion Banu nu face aşa ceva şi nici nu îşi propune să facă în această lucrare. Desigur aceasta reprezintă o limitare (din punct de vedere hermeneutic) a cercetării sale, dar, trebuie să observăm, că recomandarea pe care am făcut-o nu priveşte numai sistemul lui Aristotel, ci este o sarcină principială a epistemologiei ştiinţelor istorice. Or, după cîte ştim, Ion Banu s-a mai aplecat şi altădată şi continuă să mediteze asupra unor asemenea probleme teoretice în domeniul istoriei filozofiei [6].

2. PRINCIPIILE PRIME ALE ONTOLOGIEI

A întemeia o filozofie pe principii revine la a demonstra că ea are o consistenţă *suficientă*. Acesta este sensul criticii pe care Kant o face teoriei categoriilor la Aristotel, numită dispreţuitor „rapsodie". O filozofie neîntemeiată pe principii este un nonsens. Ion Banu ia şi el în consideraţie această teză cînd discută noţiunea de principiu la Aristotel (p. 31—32). Este însă necesar să subliniem că aceste principii se referă la *întemeierea* sistemului

---

* În sensul dat de Engels în *Dialectica naturii* (K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 536—537).

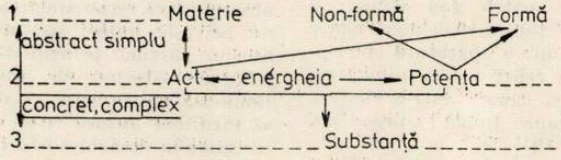
[6] De exemplu, studiile publicate în „Revista de filozofie" nr. 9/1968, nr. 10/1968, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et logique", nr. 3/1967 şi, mai recent, în „Revista de filozofie" nr. 6/1975.

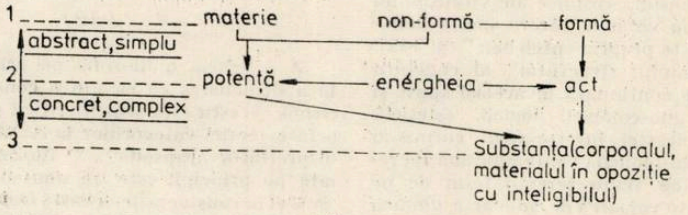
filozofic şi nu trebuie să le transgresăm valabilitatea considerîndu-le condiţii *sine qua non* ale realului sau absolute (vezi p. 33—34).

Încercarea lui Aristotel de a „reduce", a „domina" ceea ce este în lume mişcare, potenţă, infinit (p. 31), cum spune Ion Banu citîndu-l pe J. R. Renéville, este echivalentă cu o definire logică a „lucrului", a „individualului" accesibil nemijlocit observaţiei şi prin urmare indubitabil: „a încerca să arăţi că există natură ar fi ridicol, pentru că este evident că există multe lucruri ce fiinţează" [7]. Această eludare a ceea ce Kant identifică drept un „scandal al filozofiei" indică faptul că determinarea principiilor prime are pentru Aristotel semnificaţia unei analize logice a noţiunii intuitive de „lucru" în interiorul ontologiei. Ea va reprezenta clarificarea necesară studiului naturii de către celelalte ştiinţe. *Substanţa* este „lucrul corporal individual din natură (ori produs al artei meşteşugului)" (p. 45), individualul concret şi complex, nemijlocit şi evident în intuiţie, obiectul de cercetare al fiecărei ştiinţe. El urmează a fi *disecat* într-o analiză conceptuală din care vor rezulta principiile „ultime", adică noţiunile care-l definesc. Primul lucru care urmează sesizării substanţei este perpetua ei transformare calitativă: stiva de cărămizi va deveni casă. La cele două extremităţi ale acestei transformări se află ceva în *act* (cărămidă mai întîi, casă la sfîrşit) care presupune un principiu (la fel de real ca şi „actul", subliniază Ion Banu —p. 44) care să permită devenirea de la o stare-în-act la altă stare-în-act: *potenţa*. Devenirea potenţei în act este conceptualizată şi ea: *enérgheia*. Dar observăm că pînă acum determinarea substanţei nu este absolută pentru că este incompletă: în ordinea potenţei, stiva de cărămizi poate deveni casă, soclu de statuie etc. Ceea ce individualizează un lucru spre deosebire de orice alt lucru se situează la alt nivel, mai profund şi mai simplu: *forma* (*eidos*). Aceasta, urmînd descrierea lui Aristotel, se corelează cu substratul necreat, indestructibil şi absolut nedeterminat la care se aplică forma ca principiu al individuaţiei: materia. Acestea sînt indisolubile, nu pot exista una fără alta. Materia ca substrat poate fi ultimă (=absolută) sau să se refere la anumite grade de proximitate (lemnul de pădure* pentru cherestea, cherestea pentru casă) şi în acest caz ea trebuie definită şi ca non-formă (privaţie de formă).

Acestea sînt principiile fundamentale pe care Ion Banu le reproduce, probabil din considerente didactice şi de tradiţie, în ordine inversă şi nu ca definire prin analiză logică a noţiunii de lucru individual (= substanţă) aşa cum am făcut-o noi aici.

Detalierile şi observaţiile numeroase făcute de autor (p. 27—56) în cursul descrierii acestor principii duc în concepţia noastră la următoarele două prezentări echivalente, stratificate, care evidenţiază caracterul dialectic al închegării lor. Aristotel fiind, după Engels[8], primul dialectician sistematic:





★

De obicei, o prezentare a unei cărţi începe sau sfîrşeşte printr-o apreciere asupra valorii ei. Am dori ca notele noastre să constituie un îndemn suficient pentru ca cititorul să „meargă" la monografia lui Ion Banu, care impune interesul recitirii lui Aristotel.

Dan-Ovidiu Tolescu

[7] Aristotel, *Fizica*, II, 1, 193 a.

* Dealtfel aceasta este şi etimologia cuvîntului „hylé".

[8] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 31 şi 218.

O PLEDOARIE PENTRU COLABORAREA ȘTIINȚEI CU FILOZOFIA*

Sîntem martori, în ultimele decenii, ai manifestării unui interes deosebit pentru istoria științelor. Este adevărat că, încă de la începutul secolului nostru, preocuparea pentru studiul trecutului diverselor discipline științifice începuse să ia amploare. În perioada interbelică, lucrările istoriografice ale matematicianului Petre Sergescu, ale medicilor Victor Gomoiu și Valeriu L. Bologa, ale naturalistului Emil Pop și ale altor savanți români se bucurau de o bună apreciere în mișcarea mondială de istorie a științei. Trebuie însă constatat că după cel de-al doilea război mondial, atît la noi, cît și în întreaga lume, cercetările privitoare la evoluția cunoștințelor, tehnicilor și doctrinelor științifice au căpătat un avînt fără precedent.

Este de asemenea adevărat că aceste cercetări au astăzi o orientare oarecum diferită de a celor din etapa precedentă : accentul nu mai este pus pe scoaterea la iveală a amănuntelor cu caracter biografic sau bibliografic și nici pe demonstrarea întîietății explorării unui anume domeniu de către un anume savant. Preocupării pentru factologie i-a făcut loc preocuparea pentru *metodologie*. În felul acesta, viziunea filozofică a devenit de rigoare în investigațiile de istorie a științelor.

Merită consemnat și faptul aparent paradoxal că strădaniile actuale pentru cunoașterea trecutului științei sînt în bună măsură stimulate de interese prospective : organizatorii cercetării științifice sînt conștienți de importanța practică imediată a studierii factorilor care, de-a lungul timpului, au influențat în mod decisiv progresul științei, determinînd eventuale „revoluții" în cunoașterea legilor care guvernează fenomenele din natură și societate. Astfel, istoria științei este chemată să furnizeze directive și sugestii pentru o corectă fundamentare a „politicii științei".

Apariția recentă a studiilor cu caracter istorico-metodologic consacrate de Simion Ghiță gîndirii filozofice și științifice constituie fără îndoială un semn al importanței acordate și în țara noastră acestui cerc de probleme.

Unul din principalele obiective pe care și le propune autorul este acela de a desluși specificul și sarcinile actuale ale istoriei științei. El observă că „există mai multe modalități de a concepe istoria științei, în funcție de categoria de cercetători care s-au apropiat de ea". Într-adevăr, dat fiind numărul foarte restrîns al celor specializați în această disciplină, cercetători cu profil variat au abordat și abordează în diverse moduri această tematică. Astfel, S. Ghiță constată că majoritatea studiilor de istoria științei, care se referă la diverse aspecte ale trecutului științelor speciale, fiind elaborate mai ales de specialiști care lucrează în domeniile respective, țin de „o istorie a faptelor, a rezultatelor științei și nu a procesului ei de dezvoltare". Filozofii care atacă probleme de istorie a științei adoptă o atitudine contrară : puțin atenți la amănunte, ei urmăresc să pună în lumină tendințele generale, prin care problematica unei anumite discipline se încadrează în ansamblul cunoașterii umane. Dar istoria științei poate constitui obiect de studiu și din perspectiva istoriei generale, cercetătorii cu un asemenea profil interesîndu-se cu deosebire de condițiile sociale ale dezvoltării științei și de funcțiile sociale ale acesteia. O abordare unilaterală a tematicii istoriei științei întreprind și reprezentanții scienticii, știința despre știință, care sînt preocupați mai cu seamă să precizeze modalitățile de dezvoltare a investigației științifice în cadrul diferitelor sisteme organizatorice.

După aceste precizări, autorul se declară adeptul unui tip complex de studiere a istoriei științei, care să îmbine avantajele tuturor formelor amintite, depășind însă insuficiențele fiecăreia dintre ele. Este ceea ce S. Ghiță denumește „istoria generală a științei", la elaborarea căreia trebuie să conclucreze activ, într-o deplină armonie, specialiști în disciplinele particulare, specialiști în istoria științei, filozofi și istorici ai filozofiei, specialiști în istoria generală. Numai în felul acesta se poate realiza „o istorie globală a științei (nu a științelor, ca în concepția tradițională), urmărind fenomenul în toate dimensiunile lui, precum și interacțiunea dintre discipline, evidențiind tendințele generale, structura și dinamica științei". În lucrare este inserată și o „schemă de istorie generală a științei", operă ambițioasă care nu ar putea fi decît rodul eforturilor coordonate ale unor cercetători cu profiluri foarte diverse, dar animați cu toții de pasiunea studierii trecutului spre o mai bună înțelegere a perspectivelor civilizației și culturii.

Analizînd raporturile dialectice dintre știință și filozofie, autorul constată că cele două discipline gnoseologice fundamentale continuă să formeze un singur cadru epistemologic chiar după desprinderea, care a avut loc cîndva, a științei, din filozofie. Cercetătorii trebuie să țină seama neapărat de această unitate genetică, deoarece, dintr-un anumit punct de vedere, istoria științei se înfățișează ca o disciplină filozofică.

Trebuie însă remarcat că, departe de a preconiza absorbirea acestei discipline de

---

* Simion Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, 286 pag.

către filozofie, în general, și istoria filozofiei, în special, S. Ghiță ține să sublinieze necesitatea autonomiei istoriei științei. Această autonomie nu exclude o anumită unitate metodologică a istoriei filozofiei și istoriei științei, unitate decurgînd firesc din „temeliile comune ale științei și filozofiei".

Dealtfel, întreaga secțiune „ilustrativă" a cărții reprezintă o demonstrație a foloaselor care au rezultat „pentru ambele părți" din conlucrarea filozofiei și științei, în cadrul culturii europene a ultimelor două milenii. Referindu-se în mod special la momentele apariției și disoluției științei scolastico-aristotelice, al constituirii științei Renașterii (cu sublinierea semnificației filozofice a revoluției copernicane), al afirmării evoluționismului darvinist, autorul urmărește cu atenție dinamica tendințelor de diferențiere, dar și de integrare în cursul procesului general de dezvoltare a științei și a filozofiei. Este un merit al său de a fi atras atenția asupra faptului că „în procesul evoluției și al revoluției cunoașterii, pe lîngă fenomenul de diferențiere și de autonomizare a științelor și a filozofiei, are loc și un fenomen de integrare și de unificare". Fără manifestarea permanentă a acestor tendințe contradictorii progresul cunoașterii ar fi cu neputință, întrucît ca urmare a lichidării uneia din amintitele tendințe am asista fie la dezmembrarea corpului de cunoștințe acumulat de-a lungul istoriei, fie la stagnarea investigațiilor, prin simplificarea extremă a metodelor și mijloacelor de cercetare.

Cu aceeași grijă de a evita excesele și absolutizările tratează autorul problema raporturilor dintre tradiție și inovație și a raporturilor dintre național și universal în dezvoltarea științei. „Mișcarea științifică dintr-o anumită țară — constată S. Ghiță — nu este doar un ambasador al științei universale, ci face parte organică din istoria și cultura acelei țări, ca una din formele de manifestare ale vieții spirituale a acelui popor". Dată fiind condiționarea sa istorică, „știința este națională atît prin baza ei materială, cît și prin finalitatea socială".

Pentru demonstrarea acestei teze, autorul face un cuprinzător excurs în istoria științei românești, urmărind modalitățile prin care aceasta a răspuns, în fiecare etapă, nevoilor economice și culturale ale societății noastre. Foarte interesante sînt informațiile privitoare la eforturile întreprinse după primul război mondial pentru o reformă a vieții academice, menită să asigure o contribuție efectivă la progresul activității științifice, mai cu seamă pe linia cercetărilor cu caracter aplicativ.

Tot în secțiunea consacrată istoriei gîndirii filozofice și științifice din țara noastră sînt incluse studiile: *Influența kantianismului în filosofia românească*, *Kantianism și știință în concepția filosofică a lui C. Rădulescu-Motru* și *Rolul științei în filosofia lui P. P. Negulescu*. Orientarea scientistă a demersurilor filozofice ale celor doi gînditori merita analiza temeinică pe care o întreprinde S. Ghiță, analiză din care rezultă că, în cultura românească există o tradiție respectabilă a relațiilor creatoare dintre filozofie și știință.

Studiul despre Rădulescu-Motru izbutește să pună în valoare unele aspecte foarte „moderne" ale concepțiilor eminentului gînditor (cum ar fi cea despre rolul subiectivității în definirea personalității umane) și ne convinge că, de-a lungul a peste o jumătate de secol, acesta s-a devotat unei vocații filozofice pe care s-a străduit să o pună fără încetare în serviciul culturii naționale.

Întreaga lucrare este străbătută de un optimism întemeiat pe convingerea că îmbinarea eforturilor filozofiei și științei garantează progresul nelimitat al cunoașterii și îi ferește pe cercetători de împasurile, la fel de nedorite, ale empirismului, speculativismului sau scepticismului. Remarcăm, dealtminteri, că autorul a insistat numai asupra perioadelor de fericită colaborare sau măcar de coexistență pașnică între cele două principale discipline gnoseologice, renunțînd să prezinte neajunsurile rezultate uneori din pretențiile filozofiei de a impune științei anumite concepții și o anumită metodologie sau din refuzul savanților de a ține seama de concluziile unor înalte generalizări teoretice. Or, studierea unor asemenea momente de criză poate constitui un izvor de învățăminte atît pentru filozofi, cît și pentru oamenii de știință, îndemnîndu-i la modestie și la bunăvoință unii față de ceilalți.

Recenta carte a lui Simion Ghiță se întemeiază pe ideea că istoria științei poate aduce o contribuție efectivă la perfecționarea metodologiei științifice, în măsura în care reușește să-i convingă pe savanți despre necesitatea apelului sistematic la luminile filozofiei.

G. Brătescu

(continuare de pe contrapagină)

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice.** Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.
VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății,** 1977, 303 p., 10,50 lei.
LUIGI PAREYSON. **Estetica. Teoria formativității.** Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p. 20 lei.
BLAISE PASCAL, **Cugetări (texte alese),** Trad., note și comentarii : Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.
CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii,** 1978, 240 p., 9 lei.

EDITURA MERIDIANE

ȘTEFAN MORAWSKI, **Marxismul și estetica.** Trad. de Claudia Dumitriu și Ion Pascadi. Prefață, comentarii, note și indice tematice de Ion Pascadi, 1977, 2 vol., 304 p., + 352 p., 21,50 lei.
* * * **De la Apollo la Faust,** Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Mașek, 1978, 360 p., 11,50 lei.
RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul.** Traducere de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.
WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii,** 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu. Prefață de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filozofice,** Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica, Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică,** Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.
LUCIAN BLAGA, **Elanul insulei. Aforisme și însemnări,** 1977, 271 p., 4,75 lei.
TITU POPESCU, **Specificul național în doctrinele estetice românești,** 1977, 280 p., 8,75 lei.
GEORGE EM. MIRCEA, **Studii de istoria și sociologia culturii românești din Transilvania vol. I,** 1977, 312, p., 15 lei.
MIHU ACHIM, **Marxismul și esența umană,** 1978, 184 p., 6 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.
TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare,** 1978, 224 p., 6 lei.
VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană,** 1978, 232 p., 8,50 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Convingeri științifice și politice,** 1977, 256 p., 8,75 lei.
VIOREL GH. VODĂ, **Gîndirea statistică — un mod de gîndire al viitorului.** Cuvînt înainte de Acad. Gh. Mihoc, 1977, 192 p., 5,25 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, **Experiență, artă, gîndire,** 1977, 390 p., 13 lei.
AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof,** 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, **Johannes Honterus. Viața și opera sa în imagini,** 1977, 143 p., 11,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 230 p., 8 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei,** 1978, 198 p., 6 lei.
ION IANOSI, **Umanism : viziune și întruchipare,** 1978, 244 p., 8,75 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.

* * * **Sisteme în științele sociale**. Coordonator : Mircea Malița, 156 p., 7,50 lei.

MIRCEA MALIȚA, **Sisteme în științele sociale**, 1977, 352 p., 25 lei.

DAVID. **Introducere în filozofie**. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România**. Procese și factori. Coordonator : Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * **Conștiință socialistă și participare socială**. Coordonatori : Constantin Potîngă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. VII, 1977, 254 p., 13,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință**. Coordonator : Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei,

EDITURA POLITICĂ

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Doctrine politice ale capitalismului contemporan**, 1977, 334 p., 9 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, 534 p., 16 lei.

N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă**, 1977, 468 p., 13lei.

* * * **Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică**. Colecția : Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

C. DOBROGEANU-GHEREA, **Opere complete**, vol. V, 352 p., 18 lei.

MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei**, coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

* * * **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, **Existență și realitate în știință și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **De la Sisif la Prometeu**, 1977, 199 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I, Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă**. Schiță a logicii formale, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEROGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților**. Trad., selecție și prefață de N. I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

GHEORGHE STROIA, **Estetică și militantism**, 1977, 384 p., 12,50 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

EPICTET, **Manualul** ; MARCUS AURELIUS, **Către sine**, 1977, 249 p., 5 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXV, 5, 525 — 650 BUCUREȘTI, 1978

I. P. I. c. 653

43.503

Lei 20

i 8037

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DETERMINISMUL COMPORTAMENTULUI ACȚIONAL
  ION MORARU
- REFLECȚII CU PRIVIRE LA APLICAREA CODULUI ETIC COMUNIST
  CONSTANTIN RĂDUCU

60 DE ANI DE LA FĂURIREA STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN
NICOLAE IONEL, GH. EPURE

2.300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI ARISTOTEL
Colaborează: GH. VLĂDUȚESCU, ALEXANDRU BOBOC, DRĂGAN STOIANOVICI, ALEXANDRINA PÂRVU și ILIE PÂRVU, ION BĂNȘOIU, ION BANU

PE MARGINEA CELUI DE-AL XVI-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE (Düsseldorf — 1978)

6

NOIEMBRIE – DECEMBRIE

TOMUL XXV • 1978

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN GHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, Telex 11226, rue 13 Décembre, no. 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8037

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXV Nr. 6 1978

ULU 2014

2022

SUMAR

ION MORARU, Determinismul comportamentului acțional 655
CONSTANTIN RĂDUCU, Reflecții cu privire la aplicarea codului etic comunist . . 661
ELENA ZAMFIR, Înțelepciunea libertății și depășirea înstrăinării umane 665
MARIN VOICULESCU, Două viziuni contradictorii asupra conducerii societății . . 673

60 DE ANI DE LA FĂURIREA STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN

NICOLAE IONEL, Încununarea firească a năzuinței și luptei seculare pentru unitate a poporului român 679
GH. EPURE, Semnificația istorică a unirii Transilvaniei cu România 687

OPINII DESPRE CĂRȚI

LUMINIȚA OȚELEA, Viața și opera lui Johannes Honterus 693
AL. TĂNASE, Din tradiția marilor confruntări de idei 697

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

2300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI ARISTOTEL

GH. VLĂDUȚESCU, Omul ca ființă totală la Aristotel 705
ALEXANDRU BOBOC, Aporetica la Aristotel 708
DRĂGAN STOIANOVICI, Referitor la problema singularelor în silogistica lui Aristotel 715
ALEXANDRINA PÂRVU, ILIE PÂRVU, Problema postulatului la Aristotel, Euclid și Proclos 721
ION BĂNȘOIU, Aspecte legate de înțelegerea conceptului în teoria aristotelică a ființei 729
ION BANU, Legenda lui Aristotel 737

CRONICA IDEILOR

PE MARGINEA CELUI DE-AL XVI-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE (DÜSSELDORF, 1978)

Participă: ION TUDOSESCU, CĂLINA MARE, ALEXANDRU BOBOC, AL. TĂNASE, ILIE PÂRVU, CORNEL POPA, LUDWIG GRÜNBERG
ION BANU, Salonic 1978: Congresul Mondial Aristotel 741

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

Dinamismul culturii socialiste (*M. T. Bulimar*); Actualitatea analizei conceptului de echitate (*Iovan Marțian*) 765

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 771

NECROLOG 775

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (vol. XXV, numerele 1—6/1978) 777

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 651—782, București, 1978

29052.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXV № 6 1978 Г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЙОН МОРАРУ, Детерминизм действующего поведения 655
КОНСТАНТИН РЭДУКУ, О применении коммунистического нравственного кодекса 661
ЕЛЕНА ЗАМФИР, Мудрость свободы и преодоление человеческого отчуждения 665
МАРИН ВОЙКУЛЕСКУ, Два противоречивых мнения по вопросу о руководстве обществом 673

ШЕСТИДЕСЯТИЛЕТИЕ ОБРАЗОВАНИЯ РУМЫНСКОГО ЕДИНОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

НИКОЛАЕ ЙОНЕЛ, Естественное завершение устремления и вековой борьбы за единство румынского народа 679
Г. ЕПУРЕ, Историческое значение воссоединения Трансильвании с Румынией 687

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ЛУМИНИЦА ОЦЕЛЯ, Жизнь и творчество Йоханнеса Хонтеруса 693
АЛ. ТЭНАСЕ, О традиции крупных идейных конфронтаций 697

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

2300 ЛЕТ СО ДНЯ СМЕРТИ АРИСТОТЕЛЯ

Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Человек как целокупность в воззрении Аритотеля 705
АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Апоретика Аристотеля 708
ДРЭГАН СТОЯНОВИЧ, О вопросе единичных терминов в силлогистике Аристотеля 715
АЛЕКСАНДРИНА ПЫРВУ, ИЛИЕ ПЫРВУ, Проблема постулата в учении Аристотеля, Евклида и Проклуса 721
ЙОН БЭНШОЮ, Некоторые аспекты понимания концепта в аристотелической теории бытия 729
ЙОН БАНУ, Легенда об Аристотеле 737

ХРОНИКА ИДЕЙ

XVI МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС ФИЛОСОФИИ (ДЮССЕЛЬДОРФ — 1978 г.)

Участвуют: ЙОН ТУДОСЕСКУ, КЭЛИНА МАРЕ, АЛЕКСАНДРУ БОБОК, АЛ. ТЭНАСЕ, ИЛИЕ ПЫРВУ, КОРНЕЛ ПОПА, ЛУДВИГ ГРЮНБЕРГ . .

ЙОН БАНУ, Салоник 1978 г.: Всемирный конгресс по изучению философского наследия Аристотеля 741

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Динамизм социалистической культуры (*М. Т. Булимар*); Актуальность анализа концепта справедливости (*Йован Марциан*) 765

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 771

НЕКРОЛОГ 775

ПРЕДМЕТНЫЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ/Том XXV, № 1—6/1978 777

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 651—782, Bucureşti, 1978

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV N° 6 1978

SOMMAIRE

ION MORARU, Le déterminisme du comportement actionnel 655
CONSTANTIN RĂDUCU, Réflexions sur l'application du code éthique communiste 661
ELENA ZAMFIR, La sagesse de la liberté et le dépassement de l'aliénation humaine 665
MARIN VOICULESCU, Deux vues contradictoires sur la conduite de la société . . 673

60 ANS DEPUIS LA FORMATION DE L'ÉTAT NATIONAL UNITAIRE ROUMAIN

NICOLAE IONEL, Le couronnement naturel de l'aspiration et de la lutte séculaire pour l'unité du peuple roumain 679
GH. EPURE, La signification historique de l'union de la Transylvanie avec la Roumanie 687

OPINIONS SUR LES LIVRES

LUMINIȚA OȚELEA, La vie et l'œuvre de Johannes Honterus 693
AL. TĂNASE, La tradition des grandes confrontations d'idées 697

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

2.300 ANS DEPUIS LA MORT D'ARISTOTE

GH. VLĂDUȚESCU, L'homme en tant qu'être total chez Aristote 705
ALEXANDRU BOBOC, L'aporétique chez Aristote. 708
DRĂGAN STOIANOVICI, A propos du problème des singuliers dans la syllogistique d'Aristote 715
ALEXANDRINA PÂRVU, ILIE PÂRVU, Le problème du postulat chez Aristote, Euclide et Proclos 721
ION BĂNȘOIU, Aspects de la compréhension du concept dans la théorie aristotélique de l'être 729
ION BANU, La légende d'Aristote 737

LA CHRONIQUE DES IDÉES

EN MARGE DU XVI-ÈME CONGRÈS MONDIAL DE PHILOSOPHIE (DÜSSELDORF, 1978)

Participent: ION TUDOSESCU, CĂLINA MARE, ALEXANDRU BOBOC, AL. TĂNASE, ILIE PÂRVU, CORNEL POPA, LUDWIG GRÜNBERG
ION BANU, Salonique 1978 : Le Congrès Mondial Aristote 741

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Le dynamisme de la culture socialiste (*M. T. Bulimar*) ; L'actualité de l'analyse du concept d'équité *(Io an Marțian)* 765

LA VIE SCIENTIFIQUE 771

NÉCROLOGE 775

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (Tome XXV, les numéros 1—6/1978) 777

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 651—782, București, 1978

DETERMINISMUL COMPORTAMENTULUI ACȚIONAL

DE

ION MORARU

Înțelegerea și mai ales influențarea comportamentului acțional nu sînt posibile în afara cercetării aprofundate a fenomenelor motivaționale. Din perspectiva determinismului materialist-dialectic, motivația este definită drept rezultat al acțiunii *cauzelor externe*, prin intermediul *condițiilor interne*, rezultat ce se exprimă într-o *totalitate de mobiluri interne*, cu *funcție dinamogenă în acțiune*.

Desigur, relația dintre cauzele externe și condițiile interne este de ordin fundamental în explicarea comportamentului acțional. În funcție de soluționarea ei, vom delimita concepțiile deterministe de cele indeterministe în interpretarea fenomenelor subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale, cît și diferitele nuanțe ale determinismului (mecanicist sau materialist-dialectic). Totuși, trebuie să recunoaștem că relația extern-intern se situează la nivelul punerii problemelor și nu la cel al soluționării lor aprofundate. Problemele determinismului, la nivelul fenomenelor comportamental-acționale se cer lărgite și aprofundate. O direcție de cercetare extensivă și intensivă a lor ni se pare a fi aceea de a le pune în relație cu sistemul categorial al determinismului materialist-dialectic. Acesta este obiectivul pe care ni-l propunem aici.

★

Cercetările filozofice în domeniul determinismului au făcut mari progrese teoretice și metodologice, mai ales prin investigarea aprofundată a determinismului fenomenelor fizice. În contact cu marile descoperiri științifice din fizica experimentală și teoretică contemporană, conceptele tradiționale ale teoriei determinismului au fost îmbogățite, aprofundate, extinse ca sferă, nuanțate, îndelung „șlefuite", perfecționate, devenind mai flexibile și mai sensibile la subtilități teoretice, la finețea antitezelor dialectice, la asemănări și deosebiri, la conexiuni, interacțiuni și mediații. Au apărut concepte și metodologii noi. Au fost elaborate numeroase modele deterministe posibile de interpretare a fenomenelor cuantice. S-a purtat și încă se mai poartă un dialog animat între școli fizice de orientări filozofice divergente, din a căror confruntare de opinii s-a realizat un progres remarcabil în teoria și metodologia determinismului [1].

Din perspectiva acestor bogate achiziții ale gîndirii științifice și filozofice contemporane, teoria materialist-dialectică a determinismului se configurează și se definește printr-un sistem complex de concepte și reguli metodologice :

a. Determinismul materialist-dialectic asimilează și integrează în structura sa conceptul dialectic de *conexiune universală* a obiectelor și fenomenelor. Orice obiect sau fenomen se cere înțeles și cercetat sub aspectul multilateralității. El cade simultan sub incidența unor multiple conexiuni, se cere înțeles în unitatea dialectică a sincronicului și diacronicului. Din perspectivă sincronică, un obiect sau fenomen se află într-un context conexional corespunzător unor coordonate spațio-temporale date. Din perspectivă diacronică, același obiect sau fenomen se află succesiv în coordonate spațio-temporale diferite și, deci, în contexte conexionale variate. Schimbările conexionale, pe fondul unor variații cantitative, afectează calitatea obiectelor și fenomenelor, ceea ce face ca un obiect sau fenomen, în contexte conexionale diferite, să prezinte trăsături calitative variabile. De aici decurge cerința metodologică deterministă ca obiectele și fenomenele să fie cercetate *concret*, într-un sistem bine determinat de conexiuni, relații și, totodată, să fie interpretate în devenirea lor, în trecerea succesivă în alte sisteme de conexiuni și relații, care, împreună cu variațiile cantitative, conferă obiectelor și fenomenelor alte determinații calitative. Din acest punct de vedere, în literatura de specialitate este consemnată opinia potrivit căreia obiectele și fenomenele, trecînd într-un nou sistem de

[1] S. Sakata, *Cu privire la problema interpretării teoriei mecanicii cuantice*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, Edit. politică, 1964, p. 115–132.

Rev. filoz., **XXV**, 6, p. 655–678, București, 1978.

conexiuni, își schimbă calitatea, căpătînd o calitate nouă ce se cere surprinsă printr-un concept inedit [2].

Dacă vom aplica această interpretare conexional-deterministă la lumea fenomenelor subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale, decurge că, succesiv, pe intervale relativ mici de timp, omul e pus în sisteme conexionale variate, ceea ce atrage după sine o variație corespunzătoare a calității sale contextuale, în funcție de sistemul conexional. De pildă, într-un sistem organizațional formal, o persoană are un anumit status, îndeplinind, corespunzător, un anumit rol, adică o anumită calitate contextuală. După orele de program, iese din acest rol și trece succesiv printr-o serie de alte roluri (calități): în raport cu personalul de pe mijloacele de transport în comun are calitatea de *călător;* în raport cu personalul dintr-un magazin oarecare este *cumpărător;* dacă intră într-o sală de spectacole să se deconecteze, va fi *spectator;* dacă va merge la un medic se va găsi în postura de *pacient;* fiind nevoit să meargă într-o audiență la un director spre a cere să i se rezolve ceva va avea calitatea de *solicitator;* ajungînd acasă se va găsi într-o nouă calitate, aceea conferită de relațiile sale familiale (*soț, tată*, etc.). Din această interpretare nu decurge că omul, trecînd succesiv și la intervale de timp relativ mici prin toate aceste calități contextuale, se depersonalizează de fiecare dată, dar nici nu înseamnă că în toate aceste contexte și sisteme conexionale el nu va suferi nici un fel de variații subiective-comportamentale. Persoana umană posedă o mare plasticitate comportamentală care-i asigură posibilitatea să treacă succesiv și cu repeziciune (aici intervin și unele particularități temperamentale) de la o calitate la alta. Altfel, ne imaginăm ce comportament paradoxal ar prezenta o anumită persoană care n-ar avea mobilitatea necesară să-și adapteze calitatea comportamentală la sistemul conexional, continuînd să se comporte în contextul familial, de pildă, ca în cel profesional, sau invers.

După cum am văzut, prin *motivație* înțelegem, în esență, o totalitate de mobiluri interne (trebuințe, atracții, emoții, interese, intenții, atitudini, idealuri, etc.), rezultate din interacțiunea cauzelor externe cu condițiile interne, mobiluri care, asigură tonusul dinamogen al persoanei. În virtutea principiului determinist-conexional, comentat mai înainte, decurge că sistemul motivațional se cere înțeles *într-un context conexional variabil* și dinamic, cu alternanțe frecvente pe intervale relativ mici de timp. Într-un context conexional dat, o persoană oarecare va fi puternic motivată, într-un alt context conexional, aceeași persoană va deveni slab motivată sau pur și simplu submotivată. Dacă ne vom referi, de exemplu, la sistemul de trebuințe, ca pivot al motivației, vom constata că în contexte conexionale variabile sistemul de trebuințe va fi și el variabil. De pildă, în sistemul organizațional formal sistemul de mobiluri e format din trebuințe de satisfacție profesională, de promovare, de prestigiu, de cîștig, etc. Într-un interval relativ scurt de timp, persoana trecînd într-un alt sistem conexional și deci într-o nouă calitate, să zicem aceea de călător pe mijloacele de transport în comun, aici trebuințele vor fi altele: de siguranță a circulației, de confort, de rapiditate, de conduită civilizată, etc. În calitatea sa de cumpărător, aceeași persoană va manifesta alte trebuințe: de servire igienică și civilizată, trebuințe și cerințe ce se vor raporta la calitatea și varietatea produselor, etc. Desigur, este ușor de observat că schimbarea calității contextuale nu presupune anularea trebuințelor anterioare. Acestea se conservă. Revenind cu o anumită periodicitate la același rol (calitate), revii de fapt și la relativ același sistem de trebuințe. De aici nu decurge că sistemul de trebuințe e invariabil. La intervale mai mari de timp, în funcție de sistemul social, de factorii de progres la nivel individual și social, trebuințele se modifică sub raport calitativ și ca varietate calitativă. Din însăși satisfacerea unor trebuințe se nasc alte trebuințe de ordin superior, care le integrează și le subordonează pe cele de ordin inferior, rezultînd un progres permanent în aria trebuințelor.

În exemplele date ne-am referit numai la trebuințe. Există temei să credem că fiecare element din sistemul de mobiluri care formează motivația (interese, emoții, atitudini, etc.) cunoaște variații în funcție de sistemul conexional dinamic. Pe de altă parte, iese în evidență solicitarea intensă la care este supusă permanent persoana în nevoia ei de a se adapta rapid și adecvat la succesiunea de

---

[2] S.L. Rubistein, *Existență și conștiință*, ediția a II-a, trad. P. Popescu-Neveanu, M. Golu, București, Edit. științifică, 1962, p. 287. O explicație consistentă a schimbării calității obiectelor și fenomenelor nu se poate întemeia, după opinia noastră, doar pe principiul schimbării sistemului de conexiuni. Acest principiu se cere neapărat corelat cu principiul variațiilor cantitative.

Principiul determinist al schimbării sistemului de conexiuni, aplicat la interpretarea unor fenomene social-umane, pune în evidență schimbarea *calității contextuale*. Acest concept este sinonim cu conceptul psihosociologic de *rol*. În această accepțiune îl vom utiliza în paragrafele următoare.

sisteme conexionale, prin schimbarea calității contextuale.

b. Teoria materialist-dialectică a determinismului se configurează pe conceptul de *cauzalitate*. Acest concept presupune înțelegerea dialectică a legăturilor complexe și variate dintre *cauze*, *efecte* și *condiții*. Cercetările contemporane au evidențiat rolul tot mai însemnat al *condițiilor* în contextul cauzalității. Condițiile constituie o *variabilă independentă*, iar cauzele și efectele sînt *variabile dependente* de condiții. Variația efectelor este dependentă în mai mare măsură, și în primul rînd, de variația condițiilor, decît de natura cauzelor. O cauză poate genera simultan sau succesiv mai multe efecte. Aceeași cauză, în condiții schimbate, va genera efecte diferite. Cauze diferite, simultane, și paralele, pot concura la producerea unuia și aceluiași efect, variabil în funcție de condiții. Cauze și efecte, aflate în raporturi de generare, de la cauză la efect, se pot lega, alcătuind *lanțuri cauzale* complexe, în care, succesiv, efectul și cauza pot să-și schimbe rolul, efectul devenind cauză, în raport cu un efect ulterior, cauza fiind de fapt efect, în raport cu o cauză anterioară.

Așadar, într-un context conexional complex, aceleași fenomene pot să fie succesiv cauze și efecte, în legături conexionale variate. Cauzele și efectele nu se află în raporturi de juxtapunere, ci în multiple relații integrative, de conjugare complexă.

Pe de altă parte, viziunea materialist-dialectică asupra determinismului, în consens cu descoperirile ciberneticii, atribuie efectului un rol activ, de influențare prin conexiune inversă a cauzei care l-a generat.

Fenomenele subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale se raportează la cauzalitate din cel puțin trei puncte de vedere: 1. al condițiilor; 2. al lanțului cauzal; 3. al rolului activ al efectului.

1. În ceea ce privește *condițiile*, am văzut că ele se situează ca element definitoriu, în însăși definiția motivației. Condițiile se cer înțelese nu doar ca mediu pasiv de manifestare a cauzelor, ci ca o componentă *activă* și *selectivă* a cauzalității, de care depind, în bună măsură, înseși cauzele și efectele. Cu atît mai mult, atunci cînd este vorba de ființe umane, condițiile lor interne constituie un sistem complex de elemente și relații, variabile în contexte conexionale diferite în care se găsește simultan și succesiv persoana umană.

Ținînd seama de natura bio-psiho-socială a ființei umane, condițiile interne ale persoanei se cer înțelese drept un *compositum* de elemente și relații de natură biologică-ereditară și psiho-socio-culturală, dobîndite sub influența factorilor de mediu, educație și autoeducație. Aceste elemente se găsesc în *proporții variabile* de la o persoană la alta, fapt ce ne face să înțelegem cît de variate sînt condițiile interne ale ființei umane. Pe de altă parte, persoana se cere înțeleasă într-un proces de *autodevenire*, ceea ce înseamnă că proporția dintre factorii ereditari și cei psiho-socio-culturali se modifică continuu, în favoarea acestora din urmă, în coordonate spațio-temporale variabile și în contexte conexionale diferite. Se produc permanent acumulări cantitative în aria fenomenelor psiho-socio-culturale și treceri calitative, de natură să confere proporției un caracter dinamic și extrem de variabil. Această constatare ne conduce la concluzia potrivit căreia condițiile interne ale unei persoane sînt variate și variabile nu numai în raport cu alte persoane, ci și în raport cu propriile sale condiții la un moment dat, ceea ce evidențiază procesul de continuă autodepășire.

Din perspectivă social-psihologică, condițiile interne ale unei microcolectivități sînt formate și ele dintr-un sistem complex de elemente (persoane), variate ca individualitate, și de relații între ele, ceea ce constituie climatul psiho-sociologic al acelei microcolectivități. Acest microclimat, și el variabil, funcție de variațiile individuale și de dinamica relațiilor inter-personale se constituie în contextul și pe fundalul unui macroclimat social-economic, de *relații de producție*, care-și pun o amprentă definitorie pe natura relațiilor inter-personale.

Tot acest complex de relații de producție și inter-personale, ce formează climatul social-psihologic al unei microcolectivități, poate fi considerat, din perspectivă determinist-cauzală, drept *un sistemm de condiții interne*. Dacă condițiile interne ale microcolectivității cuprind cel puțin două variabile (relațiile de producție deși variabile, pot fi considerate, în raportul lor cu factorii de microclimat, drept constante): persoane diferite și relațiile dinamice dintre ele. Dacă relațiile dintre persoane pot să fie total sau parțial de colaborare și întrajutorare, total sau parțial tensionale, total sau parțial conflictuale, ne putem da seama cu ușurință cît de variate pot să fie *condițiile interne ale unei microcolectivități*.

Ținînd seama de relația exterior-interior în configurația deterministă a fenomenelor subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale, de rolul fundamental al condițiilor interne variate și dinamice, de la un individ la altul, de la o colectivitate la alta, putem înțelege de ce anume, persoane și colectivități, supuse unora și acelorași influențe cauzale exterioare, vor reacționa diferit la ele, funcție de natura condițiilor interne. Vom înțelege de ce unii oameni, față de anumite influențe externe și de condițiile lor interne la un moment dat, își vor forma, în condiții spațio-temporale variabile, o motivație pozitivă sau

negativă, cu efecte comportamental-acționale diferite, la nivel individual și social.

2. Interpretarea *lanțului cauzal*, aduce alte aspecte revelatoare în ceea ce privește relația exterior-interior în domeniul fenomenelor subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale. În definițiile date motivației se utilizează conceptele de *cauze externe* și *condiții interne*. Dacă la relația exterior-interior aplicăm teoria și metodologia lanțului cauzal, conceptele menționate necesită, după opinia noastră, o reconsiderare parțială. Dacă asupra unei persoane acționează, de pildă, o, cauză externă, în funcție de condițiile interne, ea va genera un anumit efect subiectiv-motivațional și acțional-comportamental intern care, la rîndul lui, din perspectiva lanțului cauzal, poate deveni cauză, de această dată *internă*, ce va genera un alt efect și așa mai departe.

Vom încerca să prezentăm acest lucru pe o figură foarte simplă :

Mediul extern	Mediul intern
Cauza A ———	→ Efectul B→C→D→E...

Fig. 1. Relația dintre cauzele externe și cele interne în lanțul cauzal

În figura 1 se poate vedea că o anumită cauză externă A, generează un efect intern B, care la rîndul lui, poate deveni cauză internă, generînd un alt efect C și așa mai departe.

Din această perspectivă, B, C, D, E, pot fi socotite *cauze interne*, care generează o serie de efecte subiective ce nu pot să fie nesocotite din perspectiva determinismului fenomenelor psihice. Pot să existe fenomene subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale care își au cauza în exterior, unele care își au o determinare preponderent interioară, sau altele care sînt dublu și mixt determinate — exterior și interior.

Deci, din punct de vedere epistemologic, ne apare un concept nou în interpretarea deterministă a fenomenelor subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale, acela de *cauze interne*, care desemnează o anume categorie de relații deterministe. Ne apare un raport nou, acela dintre cauzele externe, condițiile interne și cauzele interne. În ce raport se află cauzele externe și cele interne? Din perspectiva determinismului materialist-dialectic, ținînd seama și de relația fundamentală de adaptare a ființelor la condițiile exterioare ale mediului, de care depinde viața lor, trebuie să recunoaștem faptul că, în primă și în ultimă instanță determinismul exterior se impune, este fundamental și dominant, dar în același timp ne apare imperios necesar să ținem seama și de un *determinism interior*. De pildă, în fig. 1, cauza A, este exterioară, primă și declanșatoare, iar cauzele B, C, D, E, sînt interne, secunde și declanșate. Evident, pe un alt model, putem întîlni și situații în care anumite fenomene psihice pot să fie declanșate de cauze interne, cauze care se circumscriu într-un lanț cauzal, prin raportare mediată la cauzele externe. Din această perspectivă, o definiție deterministă mai completă a fenomenelor subiectiv-motivaționale se poate da considerîndu-le drept o rezultantă a interacțiunii *cauzelor externe*, *condițiilor interne* și *cauzelor interne*, ce se exprimă într-o totalitate de mobiluri interne, care dinamizează subiectul în acțiune.

3. *Funcția activă a efectului* se realizează, pe de o parte, așa cum am văzut, prin aceea că efectele devin ele însele cauze, într-un lanț cauzal, generînd alte efecte, iar pe de altă parte, efectele acționează asupra cauzelor care le-au generat, exercitînd asupra lor o funcție *dinamizatoare* sau *frenatorie*, în raport de nevoile vitale ale persoanei sau colectivităților. Atunci cînd cauzele externe și interne acționează în direcția realizării mobilurilor interne ale persoanei sau colectivităților, acestea contribuie activ și conștient la orientarea efectelor în direcția dinamizării acțiunii cauzelor, sau, dimpotrivă, atunci cînd cauzele acționează în sens opus, în raport cu mobilurile interne ale persoanelor sau grupurilor, acestea exercită prin efecte o acțiune frenatorie față de cauze.

Pe această cale, motivația, ca sistem de mobiluri interne, realizează o funcție *selectivă* și *activă* asupra cauzelor. Funcția activă a efectului față de cauze, vine să sublinieze, din perspectivă materialist-dialectică, în antiteză cu interpretările fataliste, rolul activ al persoanei umane și al colectivităților față de cauzele exterioare și interioare, capacitatea lor de a schimba împrejurările și de a se opune cauzelor nefaste, care acționează împotriva progresului social-uman. Desigur, din această interpretare nu poate să decurgă o concluzie de ordin voluntarist, după care omul și colectivitățile umane ar putea să intervină, după plac, în sistemul cauzalității, încălcînd arbitrar orice cauză care ar contraveni, în vreun fel oarecare, sistemului lor de mobiluri. Trebuie să recunoaștem că în anumite contexte naturale și social-istorice, pot să existe cauze naturale sau sociale care, independent de atitudinea omului sau a colectivităților umane, își realizează pînă la urmă efectele. Între interpretările voluntariste și fataliste, ca *soluții extreme*, există o *linie mediană*, moderată, care armonizează dialectic acțiunea obiectivă a cauzalității și funcția activă și transformatoare a persoanei și colectivităților.

Rolul activ al efectului asupra cauzei care l-a generat, ar putea să fie redat prin următoarea figură :

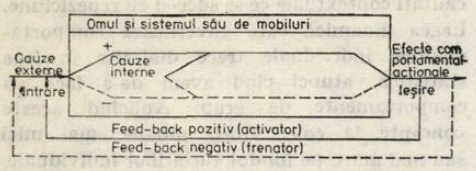


Fig. 2. Feed-back-ul pozitiv (activator) și feed-back-ul negativ (frenator), în relația activă a efectului asupra cauzei.

Linia neîntreruptă exprimă feed-back-ul pozitiv (activator), reprezentînd funcția activă a unor efecte, rezultate din cauze care acționează în consens cu sistemul intern de mobiluri ale persoanei și colectivităților, determinînd astfel la acestea o reacție favorabilă față de cauze (+). În acest caz efectele îndeplinesc o funcție stimulatorie față de cauzele care le-au generat.

Linia întreruptă redă feed-back-ul negativ (frenator), reprezentînd acele efecte rezultate din cauze ce se opun sistemului de mobiluri interne ale persoanei sau colectivităților, determinînd astfel la acestea o reacție de împotrivire față de cauze (−). În acest caz, efectele joacă un rol de frînare a cauzelor care le-au generat.

c. În sistemul conceptual-metodologic al determinismului se înscriu și conceptele de *necesitate, întîmplare, libertate;* cele de *legitate dinamică* și *statistică; posibilitate, probabilitate, realitate; scop* și *finalitate,* etc.

În ceea ce privește conceptele de necesitate, întîmplare, libertate, spre deosebire de gîndirea metafizică, care înțelegea aceste concepte în manieră dihotomică (pe de o parte necesitatea, pe de alta întîmplarea, pe de o parte necesitatea, pe de alta libertatea), viziunea materialist-dialectică pune în evidență corelațiile dialectice dintre aceste concepte și fenomene, dialectica subtilă a mișcării și trecerii lor unele în altele, în sisteme diferite și în contexte conexionale variate. Un fenomen sau un ansamblu de fenomene care, într-un sistem, cu un anumit context conexional era de domeniul necesarului, același fenomen sau ansamblu de fenomene, în alt sistem, cu altă configurație structurală și conexională, stă sub semnul întîmplătorului. Sau, în unul și același sistem, același fenomen, în viziune diacronică, în coordonate spațio-temporale diferite și deci în contexte structurale și conexionale variate, se poate manifesta, funcție de context, fie ca necesar, fie ca întîmplător.

În ceea ce privește legitatea, filozofia materialist-dialectică, în consens cu spiritul științei contemporane, corelează într-o unitate dialectică legile dinamice și statistice. Dinamicul și statisticul nu sînt domenii antitetice, ci complementare.

Luarea în considerație a legilor statistice, în corelație dialectică cu cele dinamice, aduce schimbări substanțiale în viziunea contemporană cu privire la relația dintre necesitate și întîmplare. Înțelegerea corectă a relației dintre necesitate și întîmplare exclude, pe de o parte, exacerbarea necesității pînă la a face din ea o *fatalitate tiranică,* care nu-i lasă omului nici măcar speranța că ar putea cîndva să se smulgă de sub dominația ei, pe de altă parte se opune hipertrofierii întîmplării, care ar așeza omul sub semnul hazardului, strecurîndu-i sentimentul de teamă, neputință și nesiguranță în fața unei realități haotice, în care ar domina în exclusivitate liberul arbitru. Relația necesitate-întîmplare-legitate statistică ne atrage atenția asupra faptului că la nivelul întîmplătorului se poate manifesta legitatea statistică ca expresie a necesarului, iar în jocul ansamblelor statistice, în abaterile de la dinamic, își face loc, în însuși cîmpul de acțiune al legilor statistice, factorul întîmplător.

Luarea în considerație a legilor statistice, ca legi probabilistice, impune o anumită considerare a relațiilor în triada *posibil, probabil, real.* Probabilitatea condiționează în tot mai mare măsură, sub raport ontic și epistemic, trecerile din aria posibilului în cea a realului, nuanțează și relativează certitudinea. Pe de altă parte, raportarea legilor statistice la cauză, pune în evidență un concept conexional, acela de *cauzalitate statistică* [3], care aduce factorul aleatoriu în însăși aria de acțiune a cauzalității.

Dintr-o perspectivă integratoare se cere să circumscriem sistemului conceptual și metodologic al determinismului materialist-dialectic și conceptele de *finalitate* și *scop* [4]. Ferindu-ne de greșelile finalismului și de concluziile fideiste ale concepției teleologiste, în consens cu viziunea științifică contemporană, pro-

[3] I. Tudosescu, *Premise pentru o definiție materialist-dialectică a conceptului de determinism,* în *Determinismul și știința. Discurs filozofic asupra teoriei și metodei determinismului,* București, Edit. științifică, 1971, p. 133.

[4] *Ibidem,* p. 134—136.

movată îndeosebi de teoria sistemelor, teoria informației, cibernetică, etc., se impune să luăm în considerație, în corelație dialectică cu celelalte concepte și pe cele de finalitate și scop. Legitatea, cauzalitatea, necesitatea, etc., la nivelul unor sisteme dinamice complexe, între care omul și societatea omenească nu pot să fie înțelese fără a lua în seamă finalitatea și scopul. Din această perspectivă, cauzalitatea, legitatea, necesitatea, acționează direcționat, în conformitate cu principiile teleologice. Omul este ființă făuritoare de idealuri, prin care se proiectează pe sine pe coordonata viitorului, își autoreglează comportamentul, își dirijează energiile, își orientează conștient acțiunile în vederea finalizării scopurilor sale [5]. Desigur, scopul se cere înțeles în corelație cu legitatea, cauzalitatea, necesitatea, în afara cărora ne apare ca simplă iluzie.

Din perspectiva acestor concepte, fenomenele subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale se înscriu sub semnul necesarului dar și al întîmplătorului, ca abatere statistică-probabilistică de la necesitate, al legității dinamice în unitate cu legitatea statistică. Din acest punct de vedere, *într-o* colectivitate oarecare ne putem aștepta în mod previzibil la abateri motivațional-comportamentale, statistice-probabilistice de la fenomenul necesar, de la un sistem de *norme* și principii. Înțelegînd abaterea și prin prisma legității statistice, ne apare cu atît mai necesară și justificată atitudinea umanistă, social-educativă a partidului și statului nostru de recuperare a persoanei care a comis o asemenea abatere, de a o ajuta să se îndrepte [6].

Necesitatea în fenomenele subiectiv-motivaționale și acțional-comportamentale își face loc prin jocul factorilor întîmplători de situații și relații multiple și complexe, de stări și trăiri, de atitudini pozitive sau negative, de interese, trebuințe, nevoi, idealuri pe care le are persoana (sau colectivitatea), în sisteme conexionale dinamice, în multitudinea de calități contextuale ce se succed cu repeziciune. Legea dinamică care guvernează comportamentele individuale trece dialectic în lege statistică, atunci cînd avem de-a face cu comportamente de grup. Aplicînd aceste concepte la colectivități umane, mai mici sau mai mari, pe fondul variațiilor individuale, mai mult sau mai puțin necesare, mai mult sau mai puțin întîmplătoare, ne putem aștepta însă și la *un comportament relativ omogen și univoc* de ansamble statistice, care nu exclude abaterile individuale, uneori neglijabile, comportament previzibil cu aproximații statistice date și influențabil, prin mijloace preventive, activatoare sau frenatorii, iar post-factum, pentru cele negative, prin măsuri social-educative.

★

La prima vedere s-ar părea că în descrierea comportamentului omului și al colectivităților umane se aplică nerestrictiv întregul sistem conceptual-metodologic determinist care descrie comportamentul microfenomenelor în mecanica cuantică. Oricît de seducătoare ar fi această supoziție, extrapolarea conceptelor din mecanica cuantică la fenomenele social-umane nu se poate face decît diferențiat, cu discernămînt, ținînd seama de diferențele calitative dintre aceste niveluri, cît și de faptul *esențial* și *fundamental*, de ordin calitativ, acela că grupurile umane, spre deosebire de ansamblele cuantice, cît și de oricare colectivitate vegetală sau animală, posedă rațiune, conștiință individuală și socială, desfășoară o activitate finalistă și antientropică, opunîndu-se sistematic, prin intermediul unor strategii sociale eficiente, hazardului, întîmplării, liberului arbitru, deschizînd selectiv un cîmp cît mai larg de acțiune ordinii, necesității, legității, cauzalității.

Pe de altă parte, ar fi o eroare simetrică și poate tot atît de dăunătoare să respingem *grosso-modo* tot acest arsenal determinist, conceptual și metodologic, pus în evidență mai ales de interpretarea deterministă a mecanicii cuantice, pe motiv că el nu și-ar găsi nici o aplicație în descrierea comportamentului omului și al colectivităților umane. Și în această privință, *măsura*, dictată de rigoarea științifică ne poate feri de unilateralizare.

---

[5] Eficiența acțiunilor umane, din perspectiva praxiologiei, este apreciată în funcție de realizarea sau nerealizarea scopului, de unde derivă concepte de succes și eroare practică. Vezi C. Popa, *Logica cooperării, eficiența acțiunilor și conceptul de eroare practică*, în „Viitorul social", nr. 4, 1976, p. 699—707.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 291.

REFLECȚII CU PRIVIRE LA APLICAREA CODULUI ETIC COMUNIST

DE

CONSTANTIN RĂDUCU

Principiile și normele vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste fac parte inseparabilă din concepția socialistă revoluționară despre lume și viață, izvorăsc din legile obiective ale dezvoltării istorice, economico-sociale, din necesitatea împlinirii omului ca ființă socială, liberă, multilateral dezvoltată. Aplicarea lor în viață constituie o obligație majoră pentru fiecare om al muncii. În concepția revoluționară a partidului nostru este de neconceput existența a două morale: una de „uz public" și alta de „uz privat".

Însușirea și aplicarea consecventă în viață a principiilor și normelor eticii și echității socialiste presupun o gîndire matură, un spirit de înaltă responsabilitate socială și politică, capacitatea decantării valorilor de non-valorile morale. Procesul de cunoaștere și însușire a codului etic comunist trebuie bine pregătit, mereu perfecționat, adaptat la condițiile și particularitățile socio-profesionale, de vîrstă, sex etc., specifice fiecărui colectiv de oameni ai muncii, în ultimă instanță fiecărui membru al societății.

De aceea, munca ideologică, politico-educativă consacrată aplicării normelor eticii și echității socialiste trebuie să întrunească, prin excelență, calitățile persuasiunii, capacitatea de a determina — prin eficiența activităților desfășurate — mutații, reacții pozitive în modul de gîndire și de acțiune al oamenilor în consens cu exigențele și cerințele procesului revoluționar din țara noastră, în direcția dezvoltării multilaterale a personalității umane plenar angajate în edificarea noii orînduiri.

Aplicarea normelor eticii și echității socialiste presupune o reală corespondență între esența acestora și modul de gîndire și acțiune, de comportament al oamenilor. Această obiectivare reprezintă un proces complex, îndelungat, care implică desfășurarea unor ample acțiuni politico-ideologice consacrate cunoașterii aprofundate, în detaliu, de către toți oamenii muncii, a valorii acestor principii și norme. Totodată, în aceste acțiuni este de esențială însemnătate legarea permanentă a aspectelor teoretice de cele practice, ale vieții curente. Căci mai sînt unii membri ai societății noastre care una spun și alta fac, oameni care, pentru a-și realiza interesele lor înguste, meschine, carieriste, fac, în mod demagogic, paradă de principii generale, dar în practică le desconsideră, le încalcă grosolan, poluînd viața morală a societății noastre.

Pentru ca actul educațional să aibă eficiență, el trebuie să răspundă la o seamă de cerințe, printre care: să demonstreze geneza principiilor și normelor eticii și echității socialiste, din înseși realitățile vieții noastre sociale și politice, adevărul că ele corespund pe deplin intereselor generale ale societății și ale fiecăruia dintre membrii ei, faptul că ele promovează valorile autentice ale unui umanism socialist revoluționar, superior tuturor celorlalte forme de umanism, că principiile eticii și echității socialiste, prin însăși valoarea și mesajul lor, resping tendințele și manifestările specifice vechii morale burgheze, că ele pornesc de la realități, de la munca și viața concretă a oamenilor etc.

Înțelegerea și aplicarea normelor moralei socialiste presupun existența unui echilibru între individ și societate, identitatea dintre interesul personal și cel social, înțelegerea profundă a noii condiții a oamenilor muncii — proprietari, producători și beneficiari ai rezultatelor muncii lor.

Desigur, principiile și normele moralei noi socialiste se materializează în activitatea de zi cu zi și viața personală a majorității oamenilor muncii din țara noastră. Sînt însă cazuri cînd unii oameni, prin actele lor rău intenționate, mercantiliste, antisociale — furturi, delapidări, abuzuri, viață imorală — creează disfuncționalități, aduc prejudicii economiei naționale, progresului și prosperității sociale, normelor de conduită socialistă. Astfel de indivizi, gata să se înfrupte din avuția națională, să se îmbogățească prin practici ilicite, lovesc în interesele generale ale societății noastre, nu se simt părtași și copărtași la realizările și la neîmplinirile colectivelor din care fac parte. Asemenea manifestări stau și trebuie să stea în atenția activității educaționale desfășurate în diferitele colectivități, ale muncii politico-ideologice, în vederea stimulării unei exigențe și largi opinii de masă care să se opună hotărît acestor practici antisociale.

Întrebarea care se ridică în fața factorilor educaționali și care nu poate fi ocolită într-o analiză propriu-zisă a problemei vizează cauzele acestor încălcări și nesocotiri de către unii oameni a normelor eticii și echității socialiste. Oare aceste fenomene negative sînt inerente societății noastre? Exprimă greutăți

și dificultăți ale procesului social obiectiv? Au o determinare fatalistă?

Vom încerca să desprindem aici cîteva din aceste cauze, și anume:

a) Deși la toate nivelurile vieții sociale și politice se abordează suficient, credem, problemele ce țin de acest domeniu — avem în vedere numărul însemnat de analize, expuneri, simpozioane, mese rotunde, studii și articole etc. — conținutul lor are încă un caracter abstract, general, evită să abordeze frontal cauzele abaterilor, nu vizează direct fapte, indivizi, moravuri, nu insistă în suficientă măsură pentru crearea unei opinii incisive, principiale împotriva tuturor celor care săvîrșesc asemenea abateri;

b) Nu în puține cazuri se manifestă din partea colectivelor respective, dar și a organelor în drept să acționeze nemijlocit, spirit de toleranță și îngăduință, un fals umanism, o exagerată bunăvoință față de cei care prin manifestările lor reprobabile prejudiciază interesele economiei naționale, relațiile de conviețuire socială. Asemenea atitudini de „înțelegere" a abaterilor nu pot contribui la consolidarea unui mediu profilactic, de asanare morală, ci dimpotrivă îngăduie proliferarea mentalităților și acțiunilor înapoiate, retrograde.

c) Deși există mijloace de acțiune corespunzătoare, nu se manifestă, în toate cazurile, suficientă exigență față de factorii educaționali, nu se urmărește sistematic modul în care se acționează în direcția aplicării măsurilor adoptate, care rămîn nu o dată fără valoare practică, fără eficiență.

d) Uneori în munca educațională apar și exagerări, lipsă de tact pedagogic, manifestate în etichetări grosolane, blamări și alte asemenea „excese" educative prin care se încearcă depășirea unor situații negative.

Înlăturarea unor asemenea carențe reclamă în mod necesar îmbunătățirea calitativă a muncii politico-ideologice și cultural-educative, o mai temeinică cunoaștere a procesului educațional, o adîncire a legăturilor cu masele.

Organizațiile de partid, de masă și obștești, instituțiile de învățămînt și cultură, întreaga noastră viață socială și culturală oferă, în general, un spațiu larg educației morale, evidențiază și generalizează experiența pozitivă în aplicarea principiilor și normelor eticii și echității socialiste, critică cu dreaptă severitate pe cei care le încalcă.

Un obiectiv prioritar în activitatea politico-educativă îl constituie *dezvoltarea conștiinței juridice a maselor*. În acest sens, conducerea partidului și statului a întreprins o seamă de măsuri menite să contribuie la apărarea și dezvoltarea proprietății socialiste, a bunurilor întregului popor, precum și a bunurilor personale ale cetățenilor, la asigurarea respectării ordinii și liniștei publice, la apărarea independenței și suveranității naționale.

Pornind de la cunoașterea profundă a schimbărilor calitative produse în viața economico-socială în anii socialismului, în conștiința politică și cetățenească a comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii, partidul și statul nostru au hotărît realizarea unor modificări importante în legislația țării, în modul de sancționare și pedepsire a celor care încalcă legile și normele de conviețuire socială, în felul de executare a pedepselor. Prin esența lor, aceste măsuri au un caracter profund umanitar, educativ, vizează redarea acestora societății. „Principala noastră preocupare — precizează secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să fie de a-i împiedica pe oameni să comită abateri, iar atunci cînd o fac, de a-i ajuta să se îndrepte. Să constituie o datorie de onoare pentru colectivele de oameni ai muncii de a nu avea în rîndurile lor rebuturi — ca să folosesc un termen economic. Rolul activității educative trebuie să fie încadrarea organică a fiecărui cetățean în munca și viața colectivului din care face parte, în normele și principiile generale ale orînduirii noastre socialiste"[1].

Prin forța, maturitatea și prestigiul său, colectivul de muncă poate exercita o influență covîrșitoare asupra modului de gîndire și de acțiune al membrilor săi, în spiritul hotărîrilor partidului și legilor țării.

Munca reprezintă unicul izvor al bogăției și fericirii sociale și individuale. De aceea în concepția și practica partidului nostru, munca reprezintă o obligație fundamentală pentru toți cetățenii țării, care, în funcție de gradul lor de pregătire, sînt datori să depună o muncă socială utilă în producție, știință, artă și cultură, în alte activități necesare bunăstării și progresului general al țării. „Cea mai mare parte a societății noastre, spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să lucreze în sfera producției de bunuri materiale, deoarece acolo se produc valorile necesare ridicării bunăstării poporului, creșterii avuției naționale, făuririi socialismului și comunismului"[2].

Ridicarea muncii la rangul de principiu fundamental și criteriu suprem în aprecierea oamenilor implică cu necesitate ca activitatea politico-ideologică desfășurată la toate nivelurile să vizeze în mai mare măsură

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1977, p. 49.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, București, Edit. politică, 1976, p. 13.

transformarea muncii într-o necesitate interioară, înțeleasă, într-o cerință supremă de autorealizare și autoîmplinire, de creație și autocreație, atît individuală cît și colectivă, în principalul mijloc de afirmare a personalității umane.

Materializarea acestor cerințe presupune ca activitatea politico-educativă să fie orientată spre adîncirea dimensiunilor valorice ale muncii, spre sporirea responsabilității, întărirea disciplinei în muncă, apărarea și dezvoltarea proprietății socialiste, consolidarea eticii profesionale, dezvoltarea competenței, a spiritului de creativitate, de combativitate împotriva neajunsurilor. O problemă de mare însemnătate o constituie permanenta preocupare pentru dezvoltarea sentimentului valorii muncii, al satisfacției creației, sentiment care ar trebui, credem noi, mai mult stimulat.

Înfăptuirea obiectivelor economico-sociale grandioase, de mare anvergură, stabilite de Congresul al XI-lea și de Conferința Națională a partidului, presupune integrarea organică, conștientă a tuturor cetățenilor țării, fără deosebire de naționalitate, în efortul creator general de ridicare a țării pe noi trepte de civilizație și progres.

Concomitent cu măsurile privind perfecționarea mecanismului economico-financiar, dezvoltarea autoconducerii muncitorești, un accent principal trebuie pus și pe dezvoltarea democrației, a formelor instituționalizate de participare la elaborarea și înfăptuirea hotărîrilor, pe întărirea climatului moral, general, pe adîncirea cointeresării morale, pe promovarea cadrelor exclusiv pe baza criteriilor stabilite de conducerea partidului și statului.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, și în continuare, a societății comuniste, presupune oameni cu o conștiință înaintată, hotărîți să lupte împotriva oricăror greutăți, să-și facă *datoria* față de partid, de societate, de popor, chiar cu prețul unor mari sacrificii.

Se pune însă întrebarea: Ce înseamnă a-ți face datoria? Să însemne, oare, numai a-ți îndeplini sarcinile pentru asigurarea propriei existențe? Sau doar a excela în asumarea de angajamente zgomotoase? Sau a munci în virtutea inerției, la nivelul lui „fac și eu ce pot" sau „fac așa pentru că așa mi se cere"? Nu. A-ți face datoria înseamnă a munci cu răspundere, a depune efort, pasiune, a lupta pentru autodepășire, pentru nou, împotriva rutinei, a superficialității. Datoria, ca conduită morală și normă de acțiune, implică însușirea normelor și valorilor morale, interiorizarea lor și adeziunea deliberată, transformarea lor în acte de conștiință, în convingeri ferme, și angajare responsabilă.

Datoria morală se obiectivează într-o suită de valori indispensabile edificării noii societăți: conștiinciozitate și răspundere, participare, dăruire și pasiune în muncă, simțul dreptății, atașament și devotament nețărmurit față de patrie, partid și popor, combativitate militantă, revoluționară, autoperfecționare și autodepășire profesională, politică, morală, spirituală ș.a.

Eficiența muncii în orice domeniu de activitate depinde de modul în care fiecare dintre noi își înțelege datoria, de capacitatea noastră individuală și colectivă de selectare, apreciere și promovare a valorilor, de puterea noastră de înțelegere a faptelor, evenimentelor, de modul în care răspundem problemelor cu care ne confruntăm.

Valoarea reală a principiilor și normelor eticii și echității socialiste rezultă din modul în care sînt însușite și obiectivate în practica socială. Socialismul oferă modelul omului dinamic, militant, care devine „conștient de esența sa, ca valoare generală, iar colectivitatea conștientă de valoarea individului ca prototip al speței"[3].

O îndatorire fundamentală a întregii activități ideologice, politico-educative o reprezintă cultivarea prin forme și mijloace variate a luptei împotriva rutinei și a conservatorismului, pentru promovarea și aplicarea a ceea ce este nou și înaintat în întreaga noastră viață social-politică, economică, culturală.

„A fi revoluționar, a fi comunist — se subliniază în *Programul* partidului nostru — înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății"[4].

Încurajarea și aplicarea noului depinde hotărîtor de modul în care se acționează pentru folosirea cadrului social-economic, politic, tehnico-științific și cultural, creat de partidul și statul nostru, în direcția extirpării hotărîte a tendințelor și manifestărilor care îngrădesc și împiedică afirmarea gîndirii creatoare, în direcția combaterii imposturii, ignoranței, indiferenței și lenei intelectuale, în orice domeniu al vieții sociale s-ar manifesta ele.

În spiritul hotărîrilor Congresului al XI-lea, Conferinței Naționale a Partidului, Plenarelor C.C. al P.C.R. din martie și iulie 1978, munca politico-educativă este profund angajată în stimularea participării maselor la lupta pentru nou, pentru depășirea vechiului, în promovarea spiritului creator al oamenilor muncii.

---

[3] Dumitru Popescu, *Ieșirea din labirint*, București, Edit. Eminescu, 1973, p. 35.

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

Programul partidului nostru fundamentează ştiinţific căile şi modalităţile de umanizare a societăţii, a omului, posibilităţile de realizare şi dezvoltare a disponibilităţilor sale generice de ctitor de istorie.

Valorile autentice ale umanismului socialist se îmbogăţesc neîncetat în cîmpul fertil al producţiei materiale, al creativităţii tehnice, ştiinţifice, spirituale în modul de participare a maselor la rezolvarea problemelor de interes social general, în strînsă legătură cu nevoile şi trebuinţele sociale şi individuale. Concepţia caducă potrivit căreia „eu am făcut destule eforturi şi sacrificii pentru societate, îmi ajunge, să mai lăsăm din ele şi generaţiilor viitoare", alimentează stări defetiste, blochează progresul. Realizarea idealurilor şi aspiraţiilor umane comuniste de mai bine, de fericire, resping categoric individualismul, egoismul, promovează spiritul de luptă, de eforturi comune, conjugate pentru cucerirea de noi orizonturi în toate domeniile. Surprinzînd asemenea aspecte, tînărul Marx arăta că „Omul care munceşte numai pentru sine, poate ajunge un savant celebru, un mare înţelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvîrşit, un om cu adevărat mare. Istoria consideră oameni mari pe cei care, muncind pentru înfăptuirea scopurilor generale s-au înnobilat pe ei înşişi : experienţa arată că cel mai fericit este cel care a adus fericirea celor mai mulţi oameni".

În societatea noastră, omul real, cu trebuinţele sale generale reprezintă axul central de raportare, de referinţă, a întregii activităţi.

Într-adevăr, tot ceea ce s-a făcut în anii socialismului s-a făurit pentru om, pentru binele şi fericirea lui. Lichidarea proprietăţii private, a exploatării omului de către om, a analfabetismului, generalizarea învăţămîntului de 10 ani, dezvoltarea fără precedent a ştiinţei, artei şi culturii, creşterea necontenită, cincinal de cincinal, a nivelului de trai material şi spiritual al întregului popor, probează cu pregnanţă superioritatea socialismului asupra capitalismului.

Omul de azi îşi cunoaşte viitorul, destinul său comunist, prefigurat ştiinţific în Programul partidului de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi de înaintare a României spre comunism. Această certitudine generează sentimente de angajare, fermitate revoluţionară în înfăptuirea obiectivelor strategice cuprinse în documentele programatice ale partidului şi statului nostru.

Precizînd cadrul acestui proces, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului, sublinia că „în activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea şi personalitatea sa bine distincte. De aceea, înarmîndu-i pe oameni cu cele mai înaintate cuceriri ale cunoaşterii, trebuie să dezvoltăm valorile morale şi virtuţile umane specifice fiecărui cetăţean, în strînsă concordanţă însă cu gîndirea filozofică şi etica socială revoluţionară, caracteristice orînduirii noastre noi, socialiste şi comuniste. Trebuie să existe deplină claritate : nu ne propunem şi nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens. Noi acţionăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea condiţiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieţii sociale, fiecare cu capacităţile, personalitatea şi felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăţi, al dragostei de dreptate şi adevăr, al curajului şi cinstei, al simplităţii, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăţi"[5].

În socialism, personalitatea, prestigiul, autoritatea profesională, politico-morală se cucereşte prin luptă şi efort permanent, şi nu într-o singură bătălie, într-o singură zi. Tocmai de aceea, fetişizarea meritelor din trecut, recursul la „relaţii sus puse", cum se mai întîmplă, în scopul menţinerii unor privilegii sau funcţii, înseamnă în ultimă instanţă încălcarea principiilor şi normelor eticii şi echităţii socialiste.

Atrăgînd atenţia asupra creşterii răspunderii tuturor factorilor educaţionali în asigurarea aplicării în viaţă a prevederilor Codului eticii comuniste, tovarăşul Nicolae Ceauşescu subliniază : „Trebuie să înţelegem bine că hotărîrile, diferitele documente ale partidului — aşa cum sînt cele cu privire la echitatea şi etica socialistă — nu sînt numai pentru a fi studiate în învăţămîntul de partid, expuse la diferite consfătuiri sau predate la nivelul şcolilor superioare; ele sînt elaborate pentru a constitui o călăuză în activitatea practică de zi cu zi, deci pentru a fi traduse în viaţă. Or, vorbind de problemele eticii şi echităţii socialiste, trebuie să recunoaştem deschis că de la adoptarea acestora şi pînă în prezent am făcut foarte puţin — ca să nu spun aproape nimic — pentru a le realiza în viaţă, pentru ca oamenii muncii, comuniştii să înceapă să-şi organizeze viaţa în conformitate cu aceste principii"[6].

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educaţiei politice şi al culturii socialiste*, în vol. *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 135.

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 739—740.

Îmbunătățirea conținutului și eficienței întregii activități politico-educative este — în continuare — una din sarcinile prioritare ale etapei pe care o străbatem.

Baza reală a echității socialiste o reprezintă relațiile noi economice, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, care oferă șanse egale de afirmare și împlinire pentru fiecare om al muncii. Pe măsura perfecționării raporturilor de proprietate și de repartiție, a dezvoltării conștiinței socialiste, echitatea cunoaște noi împliniri. Principalele coordonate ale echității socialiste sînt *egalitatea deplină* între oameni, *dreptatea* și *justiția socială*.

În concepția și practica revoluționară a partidului nostru echitatea are un caracter *dinamic, proiectiv*.

Concomitent cu modernizarea și dezvoltarea forțelor de producție, a economiei naționale, cu dezvoltarea vieții social-politice și culturale, pe măsura creării condițiilor trecerii la comunism, se vor afirma tot mai puternic, în toate sferele vieții sociale, principiile superioare de viață ale comunismului, care vor permite împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii.

ÎNȚELEPCIUNEA LIBERTĂȚII ȘI DEPĂȘIREA ÎNSTRĂINĂRII UMANE

DE

ELENA ZAMFIR

Libertatea nu este în epoca actuală doar o simplă aspirație, ci o posibilitate reală. Am putea spune chiar un imperativ. Ea este un obiectiv concret de realizat. Aceasta face ca problema libertății să fie pusă cu necesitate într-o manieră practică atît din punct de vedere al conținutului ei, cît și al condițiilor de realizare.

De obicei, se pare că cea mai adecvată definire a unui concept este, totodată, și cea mai simplă. În acest spirit, s-ar putea defini *libertatea* ca *posibilitate de realizare umană*. Aici sînt cuprinse două momente distincte, esențiale : *libertatea de alegere* și *libertatea de acțiune*.

La nivelul alegerii, omul se confruntă cu probleme deosebit de dificile : comportamentul său este mereu rezultatul unei opțiuni între o pluralitate de alternative posibile. Alegerea însă este doar o fază. Ea se împlinește prin acțiune. Nu este întîmplător că o preocupare majoră a celor care au meditat asupra libertății a constituit-o problema *mijloacelor* pe care omul le deține pentru realizarea idealurilor, a aspirațiilor sale. Astfel, *realizarea umană* este posibilă printr-un *control eficace a trei realități fundamentale* din care omul face parte : *natura, societatea* și *el însuși* ca organism, ca sistem bio-psihologic.

Pentru a fi liber, omul trebuie să controleze *natura*, să facă din aceasta un mediu suportiv, favorabil pentru împlinirea propriilor sale aspirații. Istoria omenirii poate fi privită ca istoria creșterii progresive a controlului individului asupra naturii.

Formîndu-se ca personalitate, modelîndu-se pe sine, omul a creat un mediu de viață mai important decît natura, *societatea*. Relațiile sale cu ceilalți oameni, cu formele de viață sociale reprezintă un moment esențial pentru sine. După cum remarca Engels, istoria raporturilor dintre om și societate pare a fi mai puțin lineară decît aceea a relației omului cu natura. Forțele sociale, în anumite condiții, pot deveni ostile omului, restrîngîndu-i sfera manifestării sale libere. Fenomenul înstrăinării asupra căruia marxismul a atras atenția și i-a dat o rezolvare științifică, exprimă tocmai acest paradox. De aceea controlul uman asupra propriei sale vieți socializate, asupra mediului social constituie un aspect fundamental al lărgirii libertății.

Nu trebuie uitat însă că omul însuși este o realitate caracterizată prin multiple tendințe. De aceea pentru a fi liber omul trebuie să instituie un control riguros, conștient, nu numai asupra mediului înconjurător dar și asupra sa însuși. El are nevoie nu numai de mijloace naturale și sociale de acțiune, dar și de „instrumente psihologice". Libertatea de acțiune trebuie astfel gîndită atît ca *libertate exterioară*, cît și ca *libertate interioară*

ca posibilitate a omului de a se crea și dezvolta în conformitate cu cerințele sale interioare autentice. În acest sens putem desprinde și una din semnificațiile epopeii moderne a lui Ibsen, *Per Gynt*. În căutarea fericirii, Per Gynt ajunge în final la descoperirea formulei magice : „să fii tu însuți".

1. SPRE O NOUĂ ETICĂ A LIBERTĂȚII

Încă filozofii antici au ajuns la concluzia că libertatea, fericirea nu depind numai de relația omului cu factorii exteriori, ci și de raportul lui cu sine însuși. Modul în care fiecare își construiește propria sa viață și prin aceasta pe el însuși (nimeni nu poate nega faptul că, într-o oarecare măsură, evident nu totală, omul este propriul său arhitect) reprezintă un factor important al gradului de libertate. O asemenea teză decurge logic din însăși definirea libertății ca posibilitate de realizare umană. Pentru a se afirma, omul trebuie să știe ce este el cu adevărat și să se promoveze ca atare. Analiza eticilor din antichitate oferă un caz privilegiat pentru a pune în evidență relația dialectică dintre necesitățile interioare ale omului și posibilitățile exterioare ale societății în modelarea strategiilor de viață. În acest sens, ele reprezintă nu „erori", „căi greșite", ci formularea unor modalități posibile pentru individ de a-și maximiza libertatea interioară, într-o lume potrivnică, ostilă.

Mult timp, puține lucruri s-au putut adăuga marilor sisteme etice ale antichității care au adus o contribuție de mare importanță la un asemenea proiect de autocunoaștere și auto-construire a omului în vederea sporirii libertății sale.

Multipli factori fac ca în epoca actuală să se acorde o atenție tot mai mare omului însuși. În condițiile în care puterea lui exterioară asupra naturii și societății a crescut enorm, este inevitabil a se pune cu tot mai multă acuitate problema utilizării ei umane. În societățile dezvoltate industrial, dar bazate pe acute antagonisme de clasă dezamăgirea legată de efectele pe plan uman ale dezvoltării tehnologice și ale produsului acesteia, abundența, a atins un punct critic. O reorientare „etică" a început să se distingă cu claritate. Eticile antichității sînt reconsiderate. Dar acestea, la vremea lor, s-au dovedit a avea o semnificație limitată.

În primul rînd, ele s-au constituit pe un fundal de criză lipsită de speranța unor capacități umane de control eficient asupra lumii. Dezvoltarea antichității ajunsese atunci la limita posibilităților sale tehnologice și sociale. În ciuda unor progrese pe linia controlului asupra naturii, se iveau situații care nu puteau fi depășite sau soluționate la nivelul tehnologiei existente : catastrofele naturale, pe de o parte, boala și moartea prematură, pe de alta, se ridicau amenințătoare cu forța invincibilă a hazardului. Ele trebuiau acceptate ca atare. Înfruntarea lor pe plan obiectiv fiind fără rezultate, o singură soluție rămînea : acceptarea lor subiectivă, senină și resemnată. Neputința mare s-a dovedit a fi însă nu în stăpînirea dezordinilor naturale, ci mai mult a celor sociale. Războiul, ruina, nesfîrșitele conflicte și lupte interne, sărăcia, decăderea comunităților cîndva înfloritoare erau fenomene din ce în ce mai frecvente, marcînd o criză socială și umană puternică. Nici o soluție dătătoare de speranță nu mai putea fi întrevăzută. Eșecul în proiectul de a controla lumea și de a mări progresiv sfera reală a libertății prin acțiuni transformatoare, odată asumat, a fost în fapt responsabil de reorientarea spre interior, spre sine. Întrebarea la care eticile antice încercau să răspundă era următoarea : imposibilitatea de a realiza condițiile necesare manifestării libere a omului nu poate fi, oare, compensată, cel puțin parțial, printr-o sporire a controlului, a dominării de sine, prin perfecționarea cerințelor subiective ale libertății? Iar răspunsul dat, deși afirmativ, era specific situației de criză : doar prin renunțare, prin resemnare și acceptare.

Desigur, limite, absolute sau relative, ale puterii umane există și în epoca contemporană. Dezamăgiri în legătură cu forța de control și stăpînire a mediului uman, social și natural mai sînt încă posibile. Dar lumea contemporană nu mai are și nici nu mai poate avea experiența unei situații de criză similară cu cea generată de perioada elenistă. Mentalitatea contemporană este mai degrabă *melioristă*, chiar dacă problemele cu care se confruntă nu pot să-și găsească rezolvarea totală și adecvată acum. Din această cauză, etica actuală nu mai poate fi fundată pe resemnare și renunțare.

În al doilea rînd, mentalitatea contemporană este centrat sociologică. Eticile antice se sprijineau pe un individualism teoretic : omul era realitatea fundamentală ; profilul său era autodeterminat. De el depindea a fi înțelept sau neînțelept, a-și organiza viața într-un mod sau altul. Realitatea socială reprezenta în această concepție un mediu pasiv, derivat chiar.

Concepția materialist-dialectică și istorică a adus în această privință, pentru prima oară, o perspectivă științifică-materialistă, sociologică. Și ceea ce este mai puțin avut în vedere, *teoria lui Marx asupra înstrăinării* conține *răspunsuri noi* la o multitudine de probleme pe care etica și le pune. Am putea spune, chiar, că un nou tip de etică se prefigurează aici.

Marx era interesat de consecințele profunde ale organizării sociale asupra personalității umane, asupra aspirațiilor și orientărilor sale. În mod special, teoria înstrăinării răspunde la o problemă complementară eticilor fericirii din filozofia antică, trecută însă complet sub tăcere de acestea. Filozoful antic se întreba cum trebuie să fie înțeleptul. Subînțeleasă era aici aprecierea că omul în starea lui normală, adică omul obișnuit, nu a ajuns la înțelepciune, nu este pregătit pentru a fi el însuși, pentru a fi liber. De ce nu este el model de înțelepciune nu prezenta a avea mare importanță. Se implica într-un fel ideea că lipsa de înțelepciune este un efect strict al necunoașterii modelului opus.

O asemenea explicație este însă nesatisfăcătoare, întrucît chiar acumularea de cunoștințe nu ducea în final la împlinirea umană. Accentul cădea pe *cum* trebuie să fie individul. Dintr-o perspectivă sociologică, științifică, Marx a explicat modul în care omul real este condiționat și modelat de mediul înconjurător. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că problematica marxistă a înstrăinării acoperă aspectele rămase în umbră în eticile tradiționale legate de „neînțelepciunea" de viață a indivizilor. Fenomenul așa zisei „înțelepciuni" este astfel cauzat nu de neștiință, de necunoaștere, ci este un rezultat tipic al înstrăinării. Iar înstrăinarea, la rîndul ei, este efectul în viața personală a structurilor sociale fundate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. În teoria sa a înstrăinării, Marx a schițat cîteva din trăsăturile esențiale ale omului deformat, în întreaga sa privațiune de libertate. Înstrăinarea exprimă și se manifestă ca o mistificare profundă la nivelul aspirațiilor personale celor mai intime. Astfel, omul se pierde pe sine însuși, se depărtează de ceea ce este el cu adevărat, se prezintă ca un obiect și prin aceasta se izolează și de ceilalți și îi înstrăinează de propria sa persoană.

Ideea lui Marx că omul înstrăinat se comportă față de el însuși și față de alții ca în raport cu lucrurile, cu obiectele, a fost într-un mod specific reluată de către existențialism. În lucrările existențialiste se găsesc pagini remarcabile de descriere fenomenologică a înstrăinării umane. Intuitiv, existențialismul s-a apropiat poate cel mai mult de înregistrarea acestui fenomen. Lipsa de fundament teoretico-științific a concepției filozofice de ansamblu și speculativitatea abstracțiilor au făcut din existențialism nu un „expert", un „specialist" al înstrăinării, ci mai mult un „martor ocular" al ei, care, fiind foarte apropiat de fenomen, îl înregistrează în tot dramatismul său, îl descrie cu lux de amănunte în ceea ce privește caracteristicile sale superficiale, dar nu reușește să-l înțeleagă în profunzime, să-l explice determinist. Sinceritatea și dramatismul abordării au făcut din existențialism o filozofie care, fără îndoială, nu putea să nu prezinte o atracție. El a dezamăgit însă prin lipsa de perspectivă nu numai teoretică, dar și etică.

Datorită sesizării fenomenelor reale ale înstrăinării și a descrierii lor, existențialismul a avut o oarecare influență pozitivă și în psihiatria actuală. Boala mentală își are importante surse sociale. Ea se manifestă nu numai, și adesea nu în primul rînd, ca dezordine fiziologică, ci ca dezordine socială. Alienarea psihologică, ca produs al înstrăinării sociale, reprezintă o cauză importantă a dezechilibrului nervos, a bolii mentale, psihiatrul fiind chemat să acționeze asupra ei.

În contextul unei analize mai largi, este evident că într-o societate modernă în general, într-o societate socialistă în special, problema libertății nu mai poate fi gîndită într-un cadru social limitat, rupt de indivizii reali. În fapt, etica antică a dezvoltat, în mare măsură, încercări de formulare a unor strategii ale „salvării". În condițiile în care controlul asupra vieții sociale părea iremediabil pierdut, omul a căutat să-și creeze o sferă mult mai restrînsă unde să-și poată exercita puterea de care este capabil — sfera vieții lui personale. În realitate, aceste etici — epicureism, stoicism etc. nu reprezintă decît alternative posibile, cu mijloace extrem de slabe de lărgire a libertății interioare, în condiții vitrege pentru om.

În societatea socialistă contemporană problematica libertății se extinde în mod firesc la umanizarea întregului mediu social și natural. Din această cauză, libertatea se cere a fi discutată în termenii *participării sociale* și, complementar, în termenii *structurii democratice*.

Concepția materialist-dialectică și istorică avansează teza că fiecare societate modelează tipuri distincte de personalitate, cu grade diferite de realizare umană și de libertate. Astfel, într-o societate în care conducerea este strict diferențiată de masa colectivității (ca cea de genul celei imaginate în prelungirea proiectului tehnocrat sau, ca în societățile fundate pe proprietate privată) personalitatea medie se va caracteriza în principal prin: mentalitate de executant, îndeplinirea conștiincioasă, mecanică și disciplinată a sarcinilor, disciplină socială lipsită de creativitate, de inițiativă, resemnare cu poziția ocupată etc. Acestea sînt trăsăturile cultivate în mod intenționat de către asemenea societăți. Iar consecințele ce decurg din acest gen de situații sînt: neinteres și atitudine pasivă pentru problematica socială generală, canalizarea preocupărilor către sferele private care pot să ia forme variate de manifestare ca spirit mic burghez, dorință de acumulare excesivă, mentalitate de consum, sau alte modalități de acțiune cu funcții compensatorii ca folosi-

rea drogurilor, hipertrofierea relațiilor sexuale etc.

Aceste manifestări „neintenționate" din punct de vedere social, dar inevitabile într-un asemenea context socio-cultural, ar putea fi desemnate prin termenul de „sindrom al neparticipării". În literatura marxistă clasică, acest tip uman era desemnat prin termenul de personalitate alienată. Într-o mare măsură putem să înțelegem personalitatea alienată ca fiind un „model" uman rezultat al unei organizări sociale nedemocratice, neparticipative. Înstrăinarea duce aici la izolarea omului de viața sa generică, de societate, la opoziția artificială dintre individual și social. Nu este întîmplător faptul că unele manifestări patologice care au apărut clar în societatea de consum contemporană fuseseră deja formulate de către Marx pe cale teoretică, deductivă, pornind de la premisele capitalismului și deducînd de aici consecințele inevitabile ale acestora.

O cultură a participării va genera cu necesitate un tip cu totul diferit de personalitate : interes activ și constant pentru problemele generale ale colectivității, motivație de îmbogățire a cunoștințelor necesare înțelegerii și soluționării acestora, dorință de angajare creatoare, orientare novatoare, mentalitate antirutinieră, responsabilitate pentru desfășurarea tuturor proceselor sociale, îmbinare armonioasă între activitățile utile social și cele cu semnificație strict personală, capacitatea de a obține profunde satisfacții din acțiunile sociale, necesitatea de autodezvoltare și autoperfecționare, amplificarea capacităților de acțiune etc. Modelul uman comunist, personalitatea multilateral dezvoltată, este în realitate un asemenea tip de personalitate complementar al unei societăți și culturi participative.

Personalitatea participativă se caracterizează și printr-o atitudine specific interpersonală. Relațiile dintre oameni vor trebui să fie cu totul altele. Asistăm și în acest domeniu la o profundă revoluție. Societățile tradiționale bazate pe proprietate privată se caracterizează în relațiile interpersonale prin două aspecte specifice : concurența și dominarea. Aici relațiile dintre „eu" și „altul" au la bază doar o atitudine critică, concurențială, ca rezultat al dezvoltării formelor capitaliste. Filozofia existențialistă, de exemplu, exprimă în termeni teoretici clari aceste procese patologice, îngrijorătoare. Eroarea sa este doar că le atribuie cauze metafizice și constanță universală. Formula sartriană „iadul este celălalt" este o temă tipică în acest context filozofic.

Dintr-o perspectivă științifică (psihologică, antropologic-culturală și chiar medicală), efectele interpersonale generate de structurile sociale capitaliste sînt teme ale analizei diferitelor orientări din psihologia și psihopatologia contemporană. Mulți dintre psihologii occidentali nu-și pun problema cauzelor pentru care cultura relațiilor interpersonale existente în societatea capitalistă dezvoltată se caracterizează prin trăsături negative, distructive, din punct de vedere uman. Preocupările lor se îndreaptă însă spre identificarea acestor caracteristici negative și crearea de alternative în favoarea unor relații pozitive, stimulative uman, fundate pe cooperare, pe dezvoltarea și afirmarea concomitentă a „eului" și a „celorlalți", iar nu a inhibării și dominării sale. Cercetările de psihologie și psihopatologie au scos în evidență că numeroasele dezechilibrări, boli mentale de care suferă civilizația contemporană își au originea și în acest caracter negativ, înăbușitor al relațiilor interpersonale. Ele devin un puternic obstacol în calea realizării libertății individuale. De aceea, un aspect important al umanizării și al lărgirii libertății în societatea contemporană îl reprezintă elaborarea unei noi culturi a vieții cotidiene, a relațiilor interpersonale, care să promoveze un microclimat uman pozitiv, să faciliteze stimularea capacităților novatoare, creatoare ale tuturor membrilor colectivității. Aceasta devine o preocupare simptomatică pentru noile procese din lumea contemporană. Și deoarece ele au fost mai puțin evidențiate la nivel teoretic general, ne vom apropia de ele din perspectiva libertății individuale și a afirmării depline a omului.

Nu este un lucru întîmplător că marxismul a pus de la început în cadrul moralei sale un accent deosebit nu numai pe o nouă atitudine a omului față de societate, dar și față de ceilalți oameni. O raportare umană la „celălalt" este un principiu fundamental. Omenia, colectivismul, respectul față de om, încurajarea și suportul activ, echitatea și egalitatea sînt principii esențiale ale moralei comuniste. Morala comunistă nu este însă un simplu produs al ideologiei, așa cum mulți teoreticieni burghezi încearcă să o înțeleagă. Ea este un rezultat al epocii contemporane în condițiile unei organizări și structuri sociale noi. Necesitatea ei trebuie găsită în contextul real social, cultural și uman al societății socialiste actuale, ca etapă de trecere spre comunism. Ea reprezintă în acest sens o *necesitate obiectivă*. Problemele pe care ea le pune sînt aspecte reale ale umanității prezente, care, în diferite forme, încep a fi examinate de către tot mai mulți cercetători, indiferent de faptul dacă se plasează sau nu în cadrul teoriei marxiste. Soluțiile lor încep a fi căutate, chiar dacă timid, limitat, inconsecvent de către gînditori de orientări filozofice și ideologice dintre cele mai diferite. Acest fenomen poate fi apreciat și ca un test al necesității care impune în epoca actuală un

nou tip de morală, o nouă etică individuală desprinsă din morala colectivistă, comunistă. Din acest motiv, am ales pentru a exemplifica această nouă orientare etică un curent care a început să se manifeste în ultimii ani în psihologie și psihiatrie. El este interesant aici dintr-o dublă perspectivă : a)în primul rînd, cea semnalată mai sus — gînditori din afara marxismului se orientează spre problematica umană, îngrijorați de efectele negative ale înstrăinării. Soluțiile pe care ei le schițează sînt adesea sugestive și critice la adresa societății capitaliste contemporane ; b) în al doilea rînd, problematica tradițională a eticii, abordată cu mijloacele reflexiei filozofice, este reconsiderată de astă dată cu instrumentele mai riguroase, mai exacte ale științei (psihologiei și psihiatriei).

2. O NOUĂ CRITICĂ A ÎNSTRĂINĂRII : PSIHOLOGIA UMANISTĂ

În psihologie au apărut în ultimul timp o serie de orientări intitulate semnificativ : psihologie umanistă, psihoterapie umanistă[1]. Problemele puse în lumină de aceste tendințe teoretice pot fi formulate lapidar în următorii termeni : există modalități de gîndire, simțire, comportare, adînc înrădăcinate în mentalitatea comună, în tradițiile culturale, care inhibă atît autorealizarea, autodezvoltarea personală cît și afirmarea celorlalți. Am putea spune că se caută, deci, identificarea unor surse specifice care limitează libertatea individuală înțeleasă ca posibilitate de împlinire și desăvîrșire umană.

Este interesant faptul că o serie de preocupări cristalizate încă din antichitate în legătură cu felul în care omul însuși își poate găsi cadrul său personal de realizare revin în momentul de față într-o formă mai sistematică în cîmpul psihologiei. Obiectivul pe care aceste orientări și-l propun este acela de a identifica explicit, organizat, deprinderile individuale și colective care blochează dezvoltarea umană, manifestarea liberă a individului, pe de o parte, iar pe de alta, de a imagina acele modalități de orientare personală și colectivă care favorizează realizarea umană. Finalitatea ultimă este însă sporirea libertății umane prin autoconstruirea omului. Ceea ce este nou, de asemenea, aici, se referă la faptul că problema nu se pune numai în termeni individuali, ci și la nivel colectiv : afirmarea individului nu poate avea loc într-o manieră dominatoare, reprimatoare pentru ceilalți, ci este ea însăși proporțională, convergentă cu afirmarea deplină a celorlalți.

Criza culturii relațiilor interpersonale din societatea capitalistă, care își găsește expresia și în aceste tendințe din psihologie, a fost prevăzută de Marx și Engels acum mai bine de un secol. Ei subliniau că procesul de concentrare al proprietății face să se producă încă în societatea capitalistă timpurie o schimbare a mentalității păturilor și claselor sociale neproprietare, salariate. Nu este exclus, în acest sens, precizau ei, ca un nou mod de gîndire și raportare la viață să se constituie pe alte baze decît cele ale proprietății private. Procesul de dezalienare poate astfel să înceapă încă în condițiile capitalismului, cel puțin în anumite sfere ale vieții umane. El se va putea realiza însă pe deplin doar în condițiile unei societăți libere, socialiste și comuniste. Astfel, tipul de personalitate comunistă, relațiile noi între oameni reprezintă, din punct de vedere cultural, prototipul unor asemenea exigențe.

Într-o modalitate proprie, psihiatria și psihologia umanistă reiau atît probleme ridicate de etica antică a înțelepciunii, cît și de teoria marxistă a înstrăinării. Teza fundamentală a acestora este că multe boli mentale nu își au surse bio-fiziologice, ci psihologice sau sociale. Mai mult decît atît, psihicul normal, așa cum este el în mod obișnuit în societatea capitalistă actuală, este un psihic bolnav, „prost construit", avînd deci nevoie de terapie. Se poate observa un lucru nu lipsit de interes. După mai mult de un secol de la schițarea teoriei înstrăinării, psihiatria ajunge la o idee care s-ar putea să fie crucială : boala mentală nu reprezintă numai abaterea de la normă, ci norma însăși ; mentalitatea cotidiană obișnuită a societății capitaliste este mentalitatea patologică, datorită structurii microclimatului de viață ; ea este sursa tensiunilor psihice, a bolii propriu-zise sau, în cazuri mai puțin grave, a sentimentului de nelibertate, anxietate, neîmplinire, insatisfacție față de sine. Descrierea unei asemenea patologii de masă, a mecanismelor sale, a modalităților de terapie este obiectul noii psihiatrii. După cum se observă, aceasta are ambiția de a reînnoda tradiția preocupărilor antice legate de modelul înțeleptului cu instrumentele mai sistematice și poate mai eficace ale științei. Psihiatrul caută să-l ajute pe omul obișnuit să-și înțeleagă lipsa de adecvare la situații și să devină înțelept, reconstruindu-și întreaga sa viață pornind din interior.

---

[1] Amintim aici lucrări ca : Thomas A. Harris, *I'm O.K., you're O.K.*, M.D. Publishers of Bard, Camelot, Discus, Equinox and Flare Books, 1967, S.U.A. ; Everett L. Shostrom, *Man, the Manipulator*, Bentam Books, London, New York, Toronto, Erich Berne, *Games people play*, M.D. Grove Press, Inc. New York, 1964.

Făcînd abstracție de limitele general-ideologice ale psihologiei umaniste, am considerat interesant pentru analiza noastră o evocare a problemelor concrete pe care acesta le pune, a soluțiilor pe care le întrevede.

Pînă nu demult, psihologia, și acest lucru e firesc, a formulat problemele cele mai simple ale comportamentului uman, încercînd să adune pas cu pas elementele unei înțelegeri globale. Decenii de acumulare însă nu au apropiat într-o măsură cît de cît satisfăcătoare preocupările psihologiei de problemele acute ale comportamentului uman complex. Aspectele analizate de către „psihologia științifică" erau prea elementare, atomizau în mod excesiv persoana umană, neavînd acces la palierele superioare. Din insatisfacția față de o asemenea situație a apărut „psihologia umanistă". Aceasta a căutat să schimbe punctul de atac al obiectului său: să abordeze direct ceea ce este mai specific pentru om — comportamentul său în întreaga lui complexitate. Cu conștiința clară a relativității rezultatelor la care poate ajunge deocamdată, ea a raționat corect că pentru problemele acute ale omului este mai bună o abordare, chiar lacunară la început, decît o abținere prudentă, scrupuloasă, ca cea dictată de mentalitatea pozitivistă. Așa se explică faptul că psihologia actuală, în ciuda unor dificultăți de tip științific, a început să-și asume tot mai mult misiunea de a învăța pe om să trăiască viața după propria sa măsură, avînd astfel o funcție liberatoare. Atenția este orientată deci spre analiza comportamentului uman din punctul de vedere al relației cu ceilalți. Se produce o *recentrare* semnificativă în acest caz. *De la subiectul definit în sine ca o entitate anterioară relației sociale*, cum apărea în meditația antică de exemplu, *către subiectul care există, se realizează și se definește prin relații sociale.* În acest sens, psihologia modernă își pune ca problemă esențială de analiză, relațiile interpersonale. A schimba omul, a-l perfecționa înseamnă în primul rînd a modifica corespunzător relațiile dintre oameni. Am putea spune, generalizînd, că „înțelepciunea" care se constituie aici nu mai este o cultură a individului autarhic, ci o cultură a relațiilor umane, a colectivității în ansamblu. O asemenea orientare este clar exprimată în ceea ce se numește în ultimul timp „analiza tranzacțională" („*transactional analysis*") sau „psihologia tranzacțională", dezvoltată de E. Berne, Th. Harris, E. Shostrom etc. Însuși termenul de „tranzacție" este relevant din acest punct de vedere. El se referă la comportamentele interconectate ale oamenilor, sau, cum îl definește Th. Harris, „tranzacția constă dintr-un stimul emis de o persoană și un răspuns dat de celălalt, răspuns care la rîndul său devine un nou stimul la care cealaltă persoană are de răspuns"[2]. În special E. Berne, în lucrarea *Games people play*, întreprinde o extrem de amănunțită analiză a complexelor structurate de interacțiuni umane, căutînd să detecteze circuitele vicioase, dezumanizatoare, generatoare în ultimă instanță chiar de boală mentală și, complementar, să identifice condițiile interacțiunii care face posibilă afirmarea, realizarea umană.

Din punct de vedere al conținutului, aceste preocupări nu par a fi spectaculoase. În cele din urmă, ele converg însă către un principiu fundamental, în sine valoros. O atitudine psihică autentică (ea reprezentînd totodată și normalitatea, sănătatea mentală) este realizabilă numai în condițiile raționalității. Omul trebuie să facă față realității, să înțeleagă rațional situația. Ce se opune raționalității sau, în termenii preferați de această orientare, „maturității psihologice"?

În primul rînd, o serie de impulsuri naturale sau formate prin experiențele trecute de viață apar ca obstacole. Este vorba aici de același lucru, vizat, în mare, și în eticile tradiționale prin termenii de pasiuni, dorințe, înclinații. Ceea ce se adaugă este un cadru conceptual psihologic, de regulă de inspirație psihanalistă, de descriere mai sistematică a lor și de diagnoză a factorilor care le determină. Aceste impulsuri sînt însă ale noastre, ne reprezintă și nu trebuie să ne dezicem de ele. Dacă ne-am exprima în limbajul eticii antice, opțiunea de tip epicureic, iar nu stoic, este evidentă aici. Problemele apar doar cînd aceste impulsuri tind să se realizeze într-un mod irațional, neținînd seama de contextul mai larg și întotdeauna actual în care comportamentul se constituie. Această ignorare a multiplelor aspecte ale situației dă comportamentului dominat de impulsuri un caracter imatur, lipsit de raționalitate. Soluția este, deci, nu blocarea impulsurilor, a înclinațiilor a satisfacerii lor, ci cultivarea lor matură, rațională, subordonarea lor întregului. Doar într-o asemenea situație omul însuși este în poziție de control.

Un alt factor îl reprezintă diferitele tipuri de prejudecăți, de inhibiții, de stereotipuri însușite necritic de către indivizi care conferă comportamentului un aspect rigid, împiedicînd și ele o alegere matură, rațională. Nu este vorba de a respinge normele sociale. Acestea sînt necesare oferind un cadru indispensabil vieții umane. Important este însă înțelegerea rațiunii lor, acceptarea critică.

O structură de acest tip este clar exprimată în lucrarea lui Th. A. Harris, *I'm O. K., you're O.K.* El consideră că personalitatea

---

[2] Th. A. Harris, *I'm O.K., you're O.K.*, p. 89.

individului este compusă din trei entități distincte care participă la constituirea comportamentului, numite în mod convențional, *părinte, copil* și *adult*. „Părintele" este definit de către Harris ca o imensă colecție de înregistrări mentale, de evenimente externe impuse sau preluate necritic în perioada primilor ani de viață. Este vorba de stereotipuri, de reguli, norme, recomandări practice. Unele dintre acestea pot fi utile pentru ghidarea comportamentului, altele pot fi însă eronate, fie de tipul aprecierilor subiective nefundate pe care copilul le preia necritic de la părinți (prejudecăți de toate felurile), fie reguli și norme care și-au pierdut valabilitatea, sau, pur și simplu, modele de comportament înregistrate deformat de către copil. Toată această cantitate imensă de reguli, norme, evaluări venite din exterior sînt întărite de autoritate, în special de cea maternă și paternă, avînd tendința de a fi reactivate în geneza oricărui comportament. Pentru „matur" problema nu este de a le abandona. Acest lucru ar fi și periculos, deoarece ele acumulează o experiență ce poate fi utilă, dacă se cunoaște posibilitatea funcțională de raportare la ea. A le părăsi total ar fi de asemenea deosebit de dificil, întrucît întipăririle mentale cu greu pot fi șterse. Ceea ce poate face „maturul" este de a le reevalua critic, de a le confrunta mereu cu situația concretă a alegerii și, în cunoștință de cauză, a le utiliza sau nu.

„Copilul" reprezintă înregistrarea mentală a evenimentelor interne, a trăirilor afective, a impulsurilor din prima copilărie. Și aceste înregistrări pot fi pozitive — creativitate, curiozitate, dorința de explorare, de a ști, a experimenta, sentimente de bucurie, de sinceritate absolută etc., după cum pot fi și negative — tendințe distructive, de evaziune, subestimarea propriilor forțe, emotivitate exagerată etc. Ca și în cazul „părintelui", „copilul", adică masa înregistrărilor stărilor interne din primii ani de viață nu poate fi eliminată. Toate acestea nu pot fi șterse, există în noi și se reactualizează mereu în situații curente formînd în fapt o matrice unică a personalității noastre. Dificultățile apar cînd comportamentul actual este dominat de „părinte" sau de „copil". O asemenea dominare înseamnă un răspuns comportamental insuficient adecvat la situațiile concrete, datorat mai mult unor prejudecăți sau unor tendințe afective nestăpînite. În contrast cu „părintele" și „copilul", „adultul" posedă mecanisme specifice prin care sînt utilizate critic informațiile multiple pe care individul le are, elaborînd un răspuns complex și adecvat la situațiile existente. Într-un fel, am putea zice că „adultul" semnifică un tip de personalitate care nu mai este dominată de propriul său trecut și care, asumîndu-l conștient și critic pe acesta, își dezvoltă rațional și în complet control comportamentul[3].

După cum se poate observa, teoria lui Th. A. Harris poate fi considerată, în mare măsură, o modernizare în limbajul psihologiei a strategiilor etice tradiționale. Ea este orientată către ceea ce anticii numeau eliberare interioară. Omul liber, omul matur este cel care face față rațional (deci adecvat și diferențiat) situațiilor reale. Rațiunea reprezintă punctul de vedere al întregii personalități, luînd în considerație toate datele necesare. Opusă ei este reacția necritică elaborată în alte tipuri de situații și transferată automat în prezent. Și teoria lui Harris, ca de altfel toate celelalte, constituite în cadrul „analizei tranzacționale" sînt deosebit de sensibile la relațiile interpersonale. Ele intenționează să fie strategii ale „trăirii împreună". În relațiile lor, oamenii pot să se influențeze profund, orientîndu-se reciproc fie către un comportament „matur", „adult", fie către un comportament neadecvat, nedorit de către cei cu care intră în relație, prin actualizarea „părintelui" sau a „copilului". Problema se pune deci în termeni dubli : individul și interrelațiile lui cu ceilalți. Fiecare este responsabil de el însuși, dar totodată poartă răspunderea și pentru ceilalți, fiind un factor de eliberare sau nu. De aceea, o atenție specială trebuie acordată conștientizării impactului asupra celorlalți, creării unui nou stil constructiv în relațiile dintre persoane care să susțină orientări mature, raționale, adecvate. Alături de morală, concepută ca totalitate de norme elementare necesare conviețuirii, se adaugă aici un set suplimentar de reguli, principii menite a crea un mediu uman pozitiv, stimulator dezvoltării individuale. Nu discutăm aici validitatea teoretică sau practică a „analizei tranzacționale", intenția sa ni se pare simptomatică și meritorie : a crea cu ajutorul științelor umane contemporane o cultură a relațiilor inerpersonale care să asigure condițiile individuale ale libertății la nivelul mediului de viață cotidian. Din acest punct de vedere contribuția psihologilor la constituirea unei culturi a libertății în planul relațiilor dintre indivizi nu poate să nu fie apreciată. Raporturile interpersonale nu reprezintă decît un nivel al vieții sociale însă. Este clar deci că nu putem reduce cultura libertății la totalitatea regulilor, normelor, valorilor care asigură un microclimat uman pozitiv. O cultură a libertății trebuie să cuprindă toate nivelurile organizării social-umane, de la cultura interioară a omului la cultura globală a macrosocietății. În acest fel, în cadrul culturii trebuie să se îmbine armonios, stimulîndu-se reciproc structuri sociale cu relații inter-

[3] Th. A. Harris, *op. cit.*, p. 38—59.

personale și structuri ale personalității capabile să promoveze necesități umane autentice.

Înstrăinarea la nivel personal și interpersonal apare identificată pregnant și în lucrările lui Everett Shostrom, unul dintre cei mai cunoscuți psihiatri aparținînd orientării umaniste. Vom utiliza pentru ilustrare lucrarea sa semnificativ intitulată *Man, the Manipulator*. Problemele psihologice și cele legate de formarea personalității umane în condițiile unei societăți vitrege, capitaliste, pe care E. Shostrom le abordează, sînt clar definite încă de la început, în prefața lucrării ce aparține lui Frederick Perls. „Omul modern, consideră F. Perls, este născut mort. El este transformat într-o simplă păpușă, iar comportamentul său este similar cu al unui „cadavru". El este lipsit de emoții și, deliberat, ajunge o marionetă. Viața sa este foarte plicticoasă, goală și lipsită de sens, fără intenții vii, dorințe și aspirații. El controlează și manipulează pe alții și este prins în țesătura propriei sale manipulări"[4]. Mulți psihologi remarcă faptul că un astfel de comportament nu poate fi descris în termenii tradiționali ai bolii mentale. Este vorba mai degrabă despre un mod de viață, despre o mentalitate, despre strategii de a face față problemelor vieții. De aceea, aici nu este nevoie de un tratament pur și simplu pentru că nu avem de-a face cu o boală propriu-zisă, ci de o opțiune pentru un stil de viață, de un model de etică individuală. E. Shostrom consideră că un asemenea *mod de viață*, care în marxism este desemnat prin termenul de *înstrăinat*, își are originea într-o strategie specifică societății de consum, strategie pe care o caracterizează prin termenul de *„manipulare"*. „Un manipulator poate fi definit ca o persoană care exploatează, folosește și (sau) se controlează pe sine însuși și pe alții ca pe lucruri în modalități autodefensive"[5]. În accepția mai generală a „psihologiei umaniste" influențată în special de teoria lui A. Maslow, E. Shostrom opune manipulării, *autoactualizarea*. Actualizatorul poate fi definit ca o persoană care se apreciază pe sine și pe ceilalți ca persoane sau subiecți cu potențe unice, care își exprimă propriul său sine. Manipulatorul este lipsit de capacitatea de a se bucura de sine însuși, de a-și folosi cunoștințele sale și de a-și lărgi simțul autodepășirii. Pentru el, înțelegerea naturii este utilă doar într-un singur scop — controlul. O asemenea strategie de viață prinde oamenii într-o rețea de depersonalizare în care fiecare încearcă să-i controleze pe ceilalți și la rîndul lui este controlat, manipulat. Interesant este faptul că *sursa esențială* a acestei *reificări* a omului este considerată de Shostrom a fi *extrapolarea sistemului de valori al pieții capitaliste asupra întregii vieți umane* care privește omul ca un lucru de cunoscut, de influențat și de manipulat. Obiectivul suprem al pieții este să realizeze „reificarea omului", să-l depersonalizeze, să-l priveze de propria lui individualitate.

Ilustrativ este modul în care E. Shostrom atribuie caracteristici fundamentale celor două tipuri de existență umană : manipulatorul și actualizatorul[6] :

Manipulator

1. *Inducere în eroare;* Manipulatorul folosește șiretlicuri, tehnici de culise. El joacă roluri pentru a crea impresie. Expresia sentimentelor sale e deliberat aleasă să se potrivească ocaziilor.

2. *Lipsă de conștiință de sine* (plictiseală). El nu conștientizează problemele importante ale vieții în mod real. El are o viziune „tunel". Vede doar ce dorește să vadă și aude ce vrea să audă.

3. *Controlul* (închidere, deliberare). El joacă viața ca pe un joc de șah. Are aparența de a fi relaxat, dar e foarte controlat și controlează ascunzîndu-și motivele de oponent.

4. *Cinismul* (neîncrederea). În sinea sa nu are încredere în natura umană. El vede relațiile cu oamenii ca avînd două alternative — a controla sau a fi controlat.

Actualizator

1. *Onestitate* (transparență, autenticitate, puritate). Actualizatorul e capabil în mod onest să-și exprime sentimentele oricare ar fi ele. El se caracterizează prin candoare, expresivitate, autentică exprimare de sine.

2. *Conștiința de sine* (responsabilitate, viață, interes). El privește și ascultă în mod deschis la sine și la alții. Este conștient de natură, artă, muzică și celelalte dimensiuni ale vieții.

3. *Libertate* (spontaneitate, deschidere). El este spontan. Are libertatea să fie și să-și exprime potențele sale. El este stăpînul propriei sale vieți, un subiect și nu o păpușă sau un obiect.

4. *Încredere.* Actualizatorul are o adîncă încredere în sine și în alții în a se raporta și a face față vieții aici și acum.

---

[4] Everett L. Shostrom, *Man, the Manipulator*, p. VII.

[5] *Ibidem*, p. 11.

[6] *Ibidem*, p. 23—24.

Opoziția fundamentală pe care E. Shostrom o stabilește între cele două moduri esențiale de viață constituie în fapt conflictul dintre o viață interioară neliberă și una liberă. Manipulatorul este pînă la urmă neliber. El își denaturează propria sa ființă, își orientează viața pe căi improprii, creînd în comportamentul său toate premisele pentru a anula libertatea sa și a celorlalți. Am putea spune, deci, prelungind ideile lui Shostrom, că alienarea, lipsa de libertate interioară (în sensul pozitiv al cuvîntului, de orientare spre sinele autentic) nu poate să fie singulară, ci generează și este susținută de ceea ce am putea numi o cultură a oprimării, a nelibertății. Neautenticul și nelibertatea proliferează, se induc în ceilalți, creînd modele de comportare colectivă. Descrierea tipurilor de structuri caracteristice unei asemenea culturi a nelibertății, a înstrăinării este realmente un obiectiv extrem de necesar, din păcate foarte puțin explorat încă. Psihologii umaniști au încercat să facă un inventar cît mai amănunțit al diferitelor mentalități, modele de comportare, tipuri de comportamente asociate cu un mod de viață înstrăinat, reificat. Și, de asemenea, încearcă să pună la punct metodologii de reorientare către o viață liberă în sens pozitiv, caracterizată prin autorealizare, prin exprimarea și dezvoltarea potențelor interioare.

Ceea ce atrage de la început atenția unui cercetător marxist citind lucrările „psihologiei umaniste" de acest tip este, pe de o parte, caracterul simptomatic al problematicii puse; criza structurilor capitaliste a intrat în ultima ei fază atrăgînd după sine o profundă criză a personalității umane. Oamenii sînt tot mai insatisfăcuți de modul în care sînt, se formează, de viața lor. Aspirația către un mod de a fi care să depășească înstrăinarea, în sensul prevăzut de Marx, al autenticității umane, al autorealizării exprimă o necesitate profundă a istoriei. Pe de altă parte însă, apare cerința raportării vieții individuale, a structurării personalității la cadrele sociale. De asemenea, se pune întrebarea în ce condiții sociale e posibilă o restructurare esențială a mentalității, a strategiei de viață, încît omul să-și clădească existența sa pe libertate, pe exprimare deschisă a propriilor gînduri, sentimente, pe recunoașterea valorii supreme a omului însuși. Cu alte cuvinte, problema pe care marxismul a ridicat-o și o susține este aceea a condițiilor sociale și culturale în care o cultură a libertății e posibilă. Între aceste limite este clar că psihiatrul, psihologul a pus un diagnostic just: viața individului, relațiile interpersonale sînt înstrăinate în anumite condiții, fiind fundate pe tehnici neadecvate în raport cu esența umană. Este absolut necesar a se cristaliza o nouă mentalitate a libertății interioare, a se reconstrui relațiile dintre oameni pe alte baze, care să nu inhibe, ci să permită formarea unui mediu stimulativ pentru afirmarea fiecăruia. E necesar să se constituie o cultură a libertății și la acest nivel. Dar reconstrucția socială trebuie să implice pentru aceasta modificări de structură profunde. Ea trebuie să conțină în mod necesar mecanisme și posibilități reale de trecere la o organizare socială fundată pe proprietate colectivă, comună asupra mijloacelor de producție. Din acest punct de vedere, ideea lui Marx conform căreia realizarea deplină a libertății este posibilă doar în condițiile unei societăți comuniste reprezintă elementul esențial al procesului de umanizare a lumii contemporane.

DOUĂ VIZIUNI CONTRADICTORII ASUPRA CONDUCERII SOCIETĂȚII

DE

MARIN VOICULESCU

În toate proiectele de societate datorate gînditorilor politici din toate timpurile, indiferent de natura societății propuse, preocuparea pentru o bună sau ideală conducere a ei a fost prezentă. Dar conducerea, dirijarea social-politică, juridică s-a făcut întotdeauna de pe pozițiile *unei* sau *unor* clase, unor categorii sociale. Ea a avut, și are, în consecință, un *caracter de clasă*, exprimînd interesele obiective ale respectivelor forțe sociale, idealurile, năzuințele membrilor acestora.

Tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, preciza cu ani în urmă că „fiecare orînduire socială a dat naștere unor forme specifice de conducere și, în mod corespunzător, unor concepții

proprii filozofice, politice și juridice despre conducerea societății omenești"[1].

Saltul revoluționar cel mai semnificativ în acest domeniu îl reprezintă trecerea de la conducerea societăților caracterizate prin divizarea în clase exploatatoare și exploatate și prin alienarea individului, la conducerea societăților fără clase antagonice, care au pășit definitiv pe cale revoluției socialiste, vechile structuri social-politice.

În rîndurile de față ne propunem să analizăm, comparativ, conducerea societății în viziunea tehnocrată, — una dintre orientările politice burgheze actuale de mai largă influență și audiență, și conducerea societății din perspectiva filozofiei politice socialiste, revoluționare.

1. DOCTRINA TEHNOCRATĂ, ÎNTRE PRETENȚII ȘI REALITĂȚI

Pornind de la absolutizarea unor aspecte ale revoluției științifice și tehnice contemporane, printr-o încercare evidentă de dislocare a ei din structura de ansamblu a societății, o seamă de apologeți ai societății burgheze contemporane transformă tehnocrația într-un remediu universal al capitalismului veacului XX*.

De la sensul primar pe care îl atribuie tehnocrației William Henry Smith — creatorul termenului de „tehnocrație" — și anume, acela de *manieră mai generală de conducere a economiei* și pînă la sensul larg răspîndit azi *de metodă generală de conducere a societății*, distanța este cel puțin apreciabilă. În concepția lui Smith tehnocrația semnifica doar o *teorie de organizare a unui domeniu social*, respectiv, *un sistem de organizare rațională a industriei*, ceea ce implica și reorganizarea științifică a sistemului energetic național, și, în general, a resurselor materiale naționale.

În special după 1950, în lumea capitalistă, doctrina înlocuirii *puterii politice* cu *puterea tehnicii* devine un curent politic și ideologic din ce în ce mai susținut în lucrări de specialitate, în dezbateri științifice și chiar în unele documente oficiale. Una dintre lucrările de referință pentru teoreticienii de orientare tehnocrată este *The Managerial Revolution*, aparținînd americanului James Burhnam**, unde, drept temeiuri ale iminentei impuneri a tehnocrației, autorul susține următoarele teze: a) capitalismul ca orînduire socială, constată el, este în curs de dispariție; b) socialismul ar fi incapabil să-i urmeze, deoarece, c) capitalismul și socialismul ar evolua în aceeași direcție a unei „revoluții directoriale"; d) puterea politică și mijloacele de producție ar aparține din ce în ce mai mult tehnicienilor responsabili ai economiei și ai vieții sociale și politice a societății. Deci, se încearcă să se acrediteze teza, devenită laitmotiv în literatura tehnocrată, potrivit căreia, în zilele noastre, ar fi apărut o nouă pătură socială — intelectualitatea tehnică — care prin statutul ei economic, politic și juridic s-ar situa atît deasupra fostei clase burgheze cît și a proletariatului. Ea nu ar mai fi o clasă proprietară, ci una doar *organizatoare* a procesului de producție, a industriei și, prin extensiune, a societății. În această categorie socială sînt incluși, de regulă, directorii de producție, inginerii administrativi, supraveghetorii, șefii de birouri etc. considerați că ar putea efectua, ca specialiști, o conducere imparțială a societății. O analiză mai atentă arată, însă, că această teză, cardinală pentru ideologia „tehnocrată", este lipsită de orice consistență științifică, probînd în schimb un evident substrat de clasă burghez.

Teza că societatea capitalistă este capabilă să-și găsească forme de conducere extra-clase, extra-ideologice nu este, desigur, nouă. Noul, considerată tehnocrații, stă în „aura științifică" pe care ei încearcă să i-o atașeze. Dar realitatea capitalistă, erodată tot mai mult

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele conducerii societății*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 30.

* Din literatura nemarxistă de specialitate pe problematica tehnocrației, a se vedea: Raymond Aron, *Le Développement de la société industrielle et la stratification sociale*, Paris, Centre de documentation universitaire, f. a. Tome I; Danielle Beitrach, Alain Touraine, *Les notables et la technocratie*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. LVI, 1975, p. 159—175; Daniel Bell, în *Who will Rule? Politians and Tehnocrats in the Post-Industrial Society*, în vol. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, N. Y. Basic Book, 1973, p. 339—369; Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 83—88; 107—110; Zbigniew Brzezinski, *L'Amérique à l'ère technotronique*, în „Preuves", nr. 215—216, 1969, p. 40—53; Zbigniew Brzezinski, *La révolution technotronique*, Paris, Calmann-Lévy, 1971; Jacques Ellul, *The Technological Society*, London, Jonathan Cape, 1965; Gérard Fourez, *La technocratie et la politique scientifique*, în vol. G. Fourez, *La science partisane*, Gembloux, Ed. J. Duculot, 1974, p. 121—135; Jean Meynaud, *La technocratie. Mythe ou réalité*, Paris, Payot, 1964.

** *The Managerial Revolution* a fost publicat în S.U.A. în 1940 și tradusă în Franța în 1947.

de criza sa de sistem infirmă ea însăși, prin fapte, „girul științific" și trăinicia tehnocratismului. Căci, dincolo de mutațiile și transformările ce se petrec în structura globală de clasă a societății capitaliste, clasa muncitoare își întărește permanent rîndurile și este antrenată într-un continuu proces de maturizare și radicalizare; iar păturile și grupurile sociale considerate „marginale" ori „independente" sînt — de fapt — confruntate cu multiple probleme politice și sociale care le pun în situația de a-și conștientiza și valida opțiuni politice și sociale, proces intensificat pe fundalul crizei actuale a capitalismului.

Afirmînd că ideea conducerii societății de către specialiștii intelectuali își are sursa în sisteme politice concepute de mari personalități, precum Platon, Aristotel, Francis Bacon etc., doctrinarul francez Jean Meynaud susține că tehnocrația zilelor noastre ar semnifica, în primul rînd, încrederea deplină în valorile raționale ale problemei sociale, că ea pune la temelia conducerii *eficiența*, care poate fi gîndită, controlată și stăpînită numai de specialiști, de omul de laborator. Politicianul, chiar acolo unde s-ar mai menține, nu ar face decît să execute decizia specialistului.

Teze asemănătoare sînt prezente și în lucrarea, sugestiv intitulată, *L'illusion politique*[2] a politologului francez Jacques Ellul, care, deși nu trece drept un reprezentant al doctrinei în cauză, popularizează în bună măsură tehnocratismul. După opinia sa, în mod mai mult sau mai puțin automat rolul factorului politic în conducerea societății scade, de vreme ce *eficiența* devine *criteriul actului de conducere*, eficiență care ar rămîne apanajul tehnocrației. Cadrul politicului s-ar restrînge, chipurile, în mod obiectiv, întrucît „omul politic se situează înăuntrul cadrului precizat de tehnicieni, iar opțiunea sa, dacă este serioasă, se va baza pe motivații tehnice; el va pune un tehnician să evalueze „ceea ce este cel mai tehnic"[3].

Prin urmare, în concepția adepților tehnocrației procesul *deciziei* ar fi împărțit rigid în două segmente; acela al *elaborării* și cel al *aplicării*. Primul ar fi apanajul exclusiv al specialiștilor, iar cel de-al doilea al politicienilor priviți doar ca executanți.

Și după alți teoreticieni, cum ar fi sociologul francez Gaston Bouthoul, structuri socio-politice, precum guvernele, s-ar prezenta astăzi „mai mult sau mai puțin sub un aspect tehnocratic"[4]. În epoca noastră, susține el mai departe, „era discuțiilor de principiu a trecut", azi fiind actuală „era organizatorilor".

Nu este lipsit de importanță să reținem că în înseși lucrările teoreticienilor tehnocrației apar o serie de remarci critice la adresa doctrinei și a stărilor de fapt preconizate de ei.

Așa, de pildă, Jean Meynaud observă în lucrarea amintită, că: „tehnocrația apare din capul locului opusă sau ostilă ideii democratice", fiindu-i proprie tendința de „a acționa în secret și de a prefera discuția confidențială dezbaterii publice: tehnocratul, convins de infailibilitatea sa, ... este adeptul politicii secrete și închise"[5]. El apreciază că în doctrina tehnocrată ar fi vorba de o „înclinație spre autoritarism și absolutism", de un „dispreț pentru reacțiile publicului sau cel puțin de o anumită nepăsare față de el" și de o „preferință pentru schemele abstracte și ermetice"[6]. Însuși G. Bouthoul constată că, cu toate virtuțile ei, tehnica nu poate înlocui politica, deoarece „orice s-ar spune, cel puțin pînă în prezent, politica niciodată n-a putut fi redusă la o tehnică, oricît de avansată"[7].

Nu de puține ori tehnocrația este învinuită chiar din interiorul ideologiei burgheze de o anume unilateralitate, de desconsiderarea răspunsului cetățeanului, a reflecției lui față de decizie. Nu puține sînt vocile care denunță viciul de fond al soluției tehnocratice; eludarea conținutului social, al elementului politic în interpretarea sistemului capitalist.

Firește, revoluția științifico-tehnică joacă un rol cu totul deosebit în societatea contemporană. Ea nu poate prelua însă asupra ei, cum pretind reprezentanții tehnocrației, sarcinile pe care le-au avut dintotdeauna în depășirea unei societăți de către alta revoluțiile social-politice. Ele sînt cele care pregătesc politic, ideologic saltul calitativ și care orientează și direcționează întreaga mișcare către acest salt.

Reprezentanții tehnocrației ignoră deliberat faptul că, deși revoluția științifico-tehnică în sine nu are caracter de clasă, mai exact, părțile sale componente, aspectele sale esențiale, așa-zisele științe pozitive cu axiomele, principiile și formulele lor nu au caracter de clasă, *dezvoltarea* revoluției tehnico-științifice, caracterul ei mai democratic sau mai puțin democratic, *finalitatea* ei, care vizează fie satisfacerea unor interese mai restrînse, de grup, de concern etc., cum se întîmplă în sistemul capitalist, fie satisfacerea unor interese largi ale întregii populații, se constituie într-o *adevărată politică*, într-o expresie clară a unor interese de clasă bine

---

[2] Jacques Ellul, *L'illusion politique*, Robert Laffont, Paris, 1965.

[3] *Idem*, p. 42.

[4] Gaston Bouthoul, *Sociologie de la Politique*, P.U.F., Paris, 1967, p. 107.

[5] Jean Meynaud, *op. cit.*, p. 55.

[6] *Ibidem*.

[7] Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 108.

delimitate în practică, asiduu urmărite în teorie.

Bunele intenții în domeniul dezvoltării științei sau a unor ramuri ale ei în condițiile capitalismului nu sînt și premise suficiente pentru finalizarea lor. Orientarea politicii de dezvoltare în domeniul progresului tehnic, tehnologic ține, în esență, de natura proprietății, de interesele urmărite, iar în cazul capitalismului de legile concurenței și competiției, ale obținerii profitului maxim. Tocmai de aceea, în condițiile capitalismului nu se poate vorbi de o revoluție tehnico-științifică la scara întregii societăți, care să avantajeze toate categoriile și păturile societății.

În acest sens, împărtășim pe deplin opinia lui Jean Meynaud, care arată că : „Teza despre suprimarea conflictelor sociale prin procesele tehnice constituie una dintre cele mai mari erori și ea riscă să alimenteze convingerea despre inutilitatea luptei politice și, pe această cale, să consolideze privilegiile posedanților"[8].

Reținem de asemenea ca fiind cu totul întemeiată opinia lui Zbigniev Brzezinski, după care „rezultatele spectaculoase ale avîntului incipient al R.S.T. . . . au creat și alimentat iluzia că aceasta ar putea reprezenta un panaceu universal, că prin ea însăși ar fi suficientă pentru rezolvarea tuturor problemelor cu care este confruntată omenirea. Această iluzie și-a găsit o prelucrare teoretico-ideologică în domeniul doctrinelor politice prin lansarea curentului tehnocratic, în diversele sale variante, cu intenția justificării unor procese politice tipice pentru stadiul capitalismului monopolist de stat (legitimarea concentrării puterii și limitarea procesului democratic)"[9].

Nu de puține ori, identificînd sau confundînd realități, procese, situații ce nu pot fi nici identificate, nici confundate, doctrinarii tehnocrației pretind că maniera tehnocratică ar caracteriza conducerea societății atît în sistemul capitalist cît și în cel socialist. Această *similitudine* ar fi chiar un element care ar apropia cele două orînduiri sociale.

Cum vom vedea însă în continuare, conducerea politică a societății realizată în societatea de tip socialist, călăuzită de doctrina socialismului revoluționar, se constituie și se susține pe principii diametral opuse orientării tehnocratice.

[8] Jean Meynaud, *op. cit.*, p. 286.

[9] Zbigniew Brzezinski, *Between two Ages. America's Role in the Technotronic Era*, New York, 1970, p. 9.

2. ȘTIINȚA CONDUCERII ÎN SOCIALISM, ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

Cum preciza secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Vorbind despre știința conducerii, putem spune că ea are origini foarte îndepărtate ; în fond, preocuparea de a realiza conducerea vieții sociale în conformitate cu anumite norme și principii a apărut odată cu primele forme de organizare socială și s-a amplificat concomitent cu dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție, cu progresul material și spiritual al omenirii"[10].

Socialismul, ca nou tip de orînduire socială, cu o fizionomie materială, social-politică inedită, bazat pe o filozofie politică și socială revoluționară a impus și experimentat și un *nou tip de conducere* socială. „Revoluția și construcția socialistă, subliniază în continuare tovarășul Nicolae Ceaușescu, asigurînd preluarea puterii economice și politice de către clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea, intelectualitatea și alte categorii de oameni ai muncii creează condiții pentru apariția unor noi relații de producție, a unor noi raporturi sociale, a unor forme total diferite de organizare și conducere socială, pentru cristalizarea unor noi principii și norme juridice de egalitate și echitate socialistă"[11].

În aceste condiții, știința conducerii societății devine absolut indispensabilă la nivelul întregului organism social, a întregului sistem politic, și la toate nivelurile de activitate. Pe măsura înaintării procesului de edificare a noii societăți, actul de conducere dobîndește un caracter tot mai social, antrenînd, implicînd toate ramificațiile sistemului vieții social-economice și politice. Pe măsură ce societatea se omogenizează tot mai mult, înseși funcțiile statului cunosc o dialectică specifică, multe din competențele activității statale, ale organelor lui trec treptat în sarcina unor organisme sociale, educaționale, procesul de conducere devenind tot mai democratic. Această realitate contrazice flagrant tezele tehnocratice care susțin tehnicizarea procesului conducerii. În socialism, apelul ce se face, la toate nivelurile conducerii, la metodele și tehnicile moderne, la știință în general, este o necesitate și o consecință nu a tehnicizării conducerii, ci, dimpotrivă, a dezvoltării ei în direcția democratizării, a socializării și umanizării ei neîncetate.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele conducerii societății*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, p. 29.

[11] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 30—31.

Cu toată modernizarea ei tehnică, științifică, conducerea rămîne prin excelență politică. Din acest punct de vedere, Programul partidului reprezintă o sinteză a direcțiilor principale ale strategiei politicii partidului și statului nostru, aplicată și concretizată în toate verigile sistemului nostru social, politic.

Știința conducerii se corelează strîns cu științele sociale, juridice, istorice și, în primul rînd, cu *știința politică* și dezvoltă puternice legături cu științele matematice, informaționale. Experiența țării noastre, îndeosebi de la cel de-al IX-lea Congres al partidului, atestă indubitabil indestructibila legătură dintre *știința conducerii*, care stă la baza întregii activități social-economice, și *știința politică revoluționară*. Avînd ca obiect al său sistemul politic în ansamblu, regimul politic, cadrul instituțional democratic, activitatea externă a statului și partidului nostru, *știința politică românească* reprezintă un cadru general *în* și *prin* care se afirmă și se dezvoltă, *știința conducerii*. Iar concepția generală oferită de doctrina socialismului științific constituie cadrul teoretic, ideologic atît al *științei politice revoluționare* cît și al *științei conducerii societății socialiste*.

Pe linia unor delimitări conceptuale s-ar mai impune, după părerea mea, o precizare de principiu. Se folosesc în limbajul politic, și la noi și în alte țări, termeni ca *știință a conducerii societății*, *știință a organizării generale*, *știință a conducerii economice* și, chiar *știință a conducerii întreprinderilor sau a întreprinderii*. Acest pluralism terminologic este, cred, justificat. Căci, deși *știința conducerii* cuprinde toate sectoarele vieții sociale, toate domeniile de activitate, ea își revendică totuși ca obiect propriu *studiul legităților generale, al principiilor generale de guvernare a societății, al obiectivelor primordiale*, ea este *știința de sinteză a priorităților sociale, politice, economice*. Celelalte, *știința organizării, a planificării, știința conducerii întreprinderii* se circumscriu sferei largi a științei conducerii societății, dar nu se confundă cu ea. Ele sînt în raport de subordonare față de știința conducerii.

Unul din principiile de bază ale conducerii societății socialiste, relevat de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, subliniază imperios faptul că în asigurarea guvernării țării să se pornească de la *„înțelegerea necesității conducerii colective, a participării maselor populare la elaborarea și înfăptuirea întregii politici interne și externe a partidului și statului, la conducerea tuturor sectoarelor vieții economico-sociale”*[12]. Un alt principiu intrinsec *științei conducerii societății* este acela al *centralismului democratic*. De asemenea, un principiu esențial al conducerii societății este *realizarea unei corelații armonioase între factorii interni și externi ai construcției socialiste, între politica internă și externă a partidului și statului*.

Partidul Comunist Român, fiind centrul vital al întregului nostru sistem politic, lui îi revine misiunea istorică de a elabora și cristaliza concepția științifică despre evoluția societății noastre. Partidului nostru îi revine sarcina de a elabora în mod științific drumul dezvoltării societății românești, stabilirea liniei politice generale și a direcțiilor prioritare în care trebuie concentrate eforturile poporului nostru, organizarea tuturor forțelor națiunii în vederea atingerii țelurilor stabilite.

În acest sens, în Programul adoptat la cel de-al XI-lea Congres al partidului nostru se precizează că obiectivele stabilite cer „măsuri hotărîte pentru asigurarea unei conduceri științifice a societății, indispensabile dezvoltării armonioase a tuturor sectoarelor de activitate . . .Conducerea științifică trebuie să cuprindă toate problemele organizării societății — de la cele privind dezvoltarea economiei, științei, culturii, pînă la cele ce privesc familia și normele de conviețuire socială, deoarece toate influențează într-o măsură mai mare sau mai mică progresul general”[13].

Democratizarea procesului de conducere în socialism nu se face în detrimentul *conducerii politice* unitare, aceste două laturi fiind complementare. Însoțirea conducerii riguroase, cît mai științifice de crearea cadrelor instituționale și organizaționale propice unei democrații cît mai extinse și mai consistente este o constantă a politicii noastre, a strategiei generale a devenirii societății românești.

Democratizarea actului conducerii în diversele lui ipostaze nu exclude conducerea centralizată, planificată a economiei, după cum, la rîndul ei, conducerea, în baza unei strategii unice, centrale nu contravine democrației, cum pretind reprezentanții tehnocrației. Asigurarea unei corelații firești între *centralismul democratic* și *inițiativa locală*, excluderea oricăror rigidități, sprijinirea și stimularea spiritului creator, inventiv al maselor constituie însăși esența întregii politici promovate de partidul nostru, de secretarul său general.

În cuvîntarea la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din martie 1978, plenară care a dezbătut și aprobat documente de primă și profundă importanță pentru dezvoltarea democratizării vieții noastre

[12] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 34.

[13] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 676—677.

economice, sociale, pentru ridicarea pe o nouă treaptă a democrației muncitorești, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că dezvoltarea forțelor de producție, dezvoltarea industriei în toate județele țării, intensificarea producției agricole, diversificarea și amplificarea industriei, agriculturii, științei și culturii impun „noi măsuri pentru perfecționarea conducerii științifice și planificării întregii activități economico-sociale, în vederea punerii tot mai largi în valoare a superiorității relațiilor economiei socialiste, a planului național unic, precum și a forței maselor de oameni ai muncii din toate domeniile de activitate"[14].

În spiritul unei analize critice, realiste s-a precizat cu acel prilej că, pe lîngă rezultatele remarcabile în instituționalizarea unui larg și corespunzător cadru democratic, a apărut totuși o anumită contradicție între cadrul organizatoric democratic realizat și mecanismul economic prea centralizat, rigid, învechit, foarte complicat. Pornind de la această constatare, izvorîtă din practica vieții sociale, s-a elaborat și adoptat — pe baza unei largi consultări a unor cadre de conducere din economie — o politică ce revoluționează substanțial mecanismul economico-financiar și deschide largi perspective perfecționării democratice. Sintetizînd sensul acestei politici înnoitoare, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, arăta: „Măsurile de perfecționare a conducerii și planificării pornesc de la principiul îmbinării dirijării unitare, pe baza planului național unic, a activității de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate cu autonomia economico-financiară a unităților administrative și de producție, cu principiul autoconducerii muncitorești, cu autogestiunea întreprinderilor"[15].

Aplicarea și succesul acestei politici — care presupune creșterea gradului de răspundere a tuturor factorilor din sectoarele respective de activitate, sporirea intervenției directe a maselor, a specialiștilor, a muncitorilor în conducerea activității —, sînt direct legate de revoluția științifică și tehnică, de gradul și ritmul de aplicare corespunzătoare a cuceririlor științei și tehnicii în producție, într-un cuvînt, de cunoașterea și stăpînirea cerințelor științei conducerii. Toate acestea cer o *continuă pregătire a cadrelor* sub toate aspectele: politic, moral, profesional, o perfecționare a metodelor, a stilului de muncă, a muncii colective, o sporire a gradului de exigență, de răspundere.

Specialistul, în societatea socialistă, este un produs al mediului social-economic, științific, politic, în care, laolaltă cu toți ceilalți, muncește și se dezvoltă. El exprimă interesele clasei muncitoare, ale poporului, nu este un produs implantat din afară, cum susțin tehnocrații despre specialiștii din societățile capitaliste.

Grija pentru pregătirea specialiștilor este, în țara noastră, parte integrantă a politicii partidului și statului nostru, a planurilor de perspectivă. Specialiștii, de care socialismul are atîta nevoie, nu sînt simpli mînuitori ai mașinilor, ai agregatelor, ci și buni cunoscători ai politicii promovate de partid.

Cu prilejul primirii participanților la Reuniunea rectorilor academiilor și școlilor superioare de partid din țările socialiste cu tema „Știința conducerii", tovarășul Nicolae Ceaușescu a relevat din nou necesitatea unei examinări profunde a unor probleme teoretice actuale pentru cunoașterea contribuției creatoare pe care partidele comuniste și muncitorești o aduc la îmbogățirea teoriei și practicii revoluționare, a experienței fiecărui partid în domeniul pregătirii cadrelor, al perfecționării conducerii economico-sociale, al formării conștiinței socialiste. Cu același prilej, secretarul general al partidului nostru a subliniat importanța dezvoltării științelor sociale în general, astfel încît ele să contribuie la elucidarea și fundamentarea teoretică a problemelor ce se ridică în cursul operei deosebit de complexe a construcției socialiste.

---

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 589.

[15] *Idem*, p. 591.

60 DE ANI DE LA FĂURIREA STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN

ÎNCUNUNAREA FIREASCĂ A NĂZUINȚEI ȘI LUPTEI SECULARE PENTRU UNITATE A POPORULUI ROMÂN

DE

NICOLAE IONEL

Actul memorabil de la 1 decembrie 1918 — cînd marea adunare populară de la Alba Iulia a proclamat unireap entru totdeauna a Transilvaniei cu vechea Românie și, prin aceasta, a pecetluit formarea statului național unitar român — este rezultatul unui lung proces istoric, expresia unei necesități legice, obiective. „Acest moment epocal din istoria poporului nostru — arăta recent secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — a deschis noi perspective atît dezvoltării forțelor de producție, științei și culturii, cît și afirmării poporului nostru, a aspirațiilor sale de progres, a voinței sale de pace, a hotărîrii de a-și făuri o viață demnă, liberă, de a trăi în prietenie și colaborare cu vecinii săi, cu toate popoarele lumii"[1].

Măreață împlinire, realizarea acestui deziderat istoric vital — eliberarea națională și unitatea statală, alcătuirea statului național unitar român — a fost rodul luptei maselor largi populare, opera întregului popor, a întregii națiuni. „Istoria — se precizează în Programul Partidului Comunist Român — demonstrează că formarea statului național unitar român nu a fost rezultatul unui eveniment întîmplător, de conjunctură, al înțelegerilor intervenite la masa tratativelor; tratatul de pace n-a făcut decît să consfințească o situație de fapt, creată de lupta maselor populare. Unirea Transilvaniei cu România a constituit înfăptuirea firească a năzuinței seculare de unitate a poporului nostru, a visului pentru care au luptat și s-au jertfit nenumărate generații de înaintași, împlinirea unei necesități obiective a însăși dezvoltării istorice"[2].

Relevînd semnificațiile multiple și profunde, consecințele deosebit de importante ale unirii din 1918, ca un moment crucial în destinele patriei, este necesar ca, în spiritul adevărului istoric, să-i menționăm și limitele. Pentru că actul unirii n-a rezolvat și n-a putut rezolva toate problemele sociale și naționale, n-a răspuns și nu putea răspunde tuturor așteptărilor maselor largi populare care luptau pentru noi și mai bune condiții de viață, pentru relații egale între toți cetățenii României fără deosebire de naționalitate. Dar ceea ce n-au realizat și nu puteau realiza clasele dominante, exploatatoare, avea să devină realitate odată cu înfăptuirea insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste, cu trecerea la revoluția democratică și apoi socialistă, cînd poporul a ajuns cu adevărat stăpîn pe soarta sa, asumîndu-și rolul de făurar conștient al prezentului și viitorului său luminos, în libertate și independență.

A revenit avangărzii clasei muncitoare, Partidului Comunist Român, misiunea istorică de a înfăptui pe deplin idealurile de emancipare națională și socială, de civilizație și progres, pentru care au militat înaintașii, de a plămădi pentru prima dată unitatea moral-politică a poporului în cadrul statului nostru național unitar — Republica Socialistă România, patria comună a tuturor oamenilor muncii de pe aceste meleaguri, fără deosebire de naționalitate, de a asigura evoluția mereu ascendentă a societății românești pe calea socialismului și comunismului.

★

Unirea cea mare din anul 1918 a avut o determinare complexă, constituindu-se ca un imperativ, dar avînd rădăcini adînc înfipte în existența milenară, neîntreruptă a poporului nostru pe pămîntul strămoșesc, în vatra sa străbună. De la formarea de către Burebista, în secolul I înaintea erei noastre, a statului centralizat dac, de la epoca înfloritoarei societăți dacice a lui Decebal, împotriva invaziei celor 13 popoare migratorii, înfruntînd atacurile marilor imperii vecine, poporul nostru și-a apărat ființa ca neam, ca națiune. Și chiar dacă împrejurările vitrege au împiedicat, au stînjenit și au frînat progresul societății românești, cu efecte propagate în timp pînă în zilele noastre, ele nu i-au putut opri dezvoltarea, n-au putut întrerupe continui-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste* — 2 noiembrie 1978, în „Scînteia" nr. 11.260 din 3 noiembrie 1978.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 37—38.

tatea poporului român pe teritoriul pe care s-a format.

Ideea unirii politice a românilor s-a zămislit în timp, pe temeiul unei vieți materiale și spirituale în care au fost mereu strîns legați unii de alții.

În acest context, se evidențiază *cadrul unitar al teritoriului* pe care s-au dezvoltat românii. În arhitectonica de ansamblu a pămîntului românesc — pe care Nicolae Bălcescu o asemăna cu o uriașă cetate naturală —, depresiunea Transilvaniei se situează central, alcătuind tocmai „inima" cetății, înconjurată de „zidurile" Carpaților, de „contraforturile" dealurilor subcarpatice și de șesurile întinse, străjuite și ele de cursuri de apă, asemenea șanțurilor de apărare ale cetăților medievale. Carpații n-au fost un hotar despărțitor între regiuni fizico-geografice diferite[3], ci, dimpotrivă — un „aliat" al românilor de pe ambele sale versante. Cu trei decenii înainte de unirea din 1918, marele istoric A. D. Xenopol — cel care a dat prima istorie națională românească la nivelul științei istorice europene — considera Carpații drept cel mai sigur adăpost al poporului în timpul năvălirilor „barbare" și cel mai puternic loc de contact dintre românii din Transilvania, Țara Românească și Moldova.

Referitor la perenitatea românilor în vatra lor strămbună, trebuie subliniată „legătura indestructibilă, contopirea oamenilor cu locurile, cu glia strămoșească, încît furtunile vremurilor — numeroase și grele — n-au fost în stare a spulbera nici glia și nici a alunga oamenii care au rodit-o cu munca lor și au stropit-o cu sîngele lor (...). Numai oamenii contopiți cu pămîntul pe care-l locuiesc și-au păstrat cu vigoare și și-au apărat cu dîrzenie ființa națională, au dovedit temeritate neobișnuită în apărarea libertății și dreptății sociale și naționale, a independenței și unității politice și de stat"[4]. Această legătură cu glia, cu natura, este una din trăsăturile distinctive ale poporului nostru; ea străbate ca un fir roșu întreaga creație spirituală românească, populară și cultă.

La păstrarea și întărirea coeziunii poporului român în decursul îndelungatei și zbuciumatei sale istorii, în ansamblul de factori subiectivi și obiectivi care au favorizat unirea și au concurat la împlinirea acesteia, o contribuție de prim ordin a avut-o în permanență comunitatea de viață economică[5] a teritoriilor locuite de români. „Dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, literară, artistică etc. — afirma Engels — este bazată pe dezvoltarea economică. Chestiunea nu este că situația economică ar fi singura cauză activă, pe cînd toate celelalte nu exercită decît o acțiune pasivă, ci este vorba de o interacțiune pe baza necesității economice, care se impune în ultimă instanță"[6].

Cele trei provincii istorice ale țării noastre — Țara Românească, Moldova și Transilvania — au fost totdeauna strîns legate între ele, au rămas permanent în contact, într-o adevărată osmoză. Circulația oamenilor și a ideilor, schimburile de produse și de activități între locuitorii de pe ambele versante ale Carpaților au fost necurmate, chiar dacă unele măsuri restrictive ale autorităților le-au tulburat temporar. Relațiile multilaterale, coeziunea populației din cele trei provincii-surori au evoluat concomitent cu dezvoltarea economică și s-au întemeiat pe procesul în general similar al prefacerilor prin care a trecut poporul român, pe nenumărate legături de viață și de tradiție, pe comunitatea originii etnice și de limbă, pe fondul spiritual comun, pe aceleași aspirații de progres și de conlucrare pașnică, fertilă cu alte popoare.

Comunitatea de viață economică s-a dovedit a fi un puternic factor de făurire a unității poporului nostru, ceea ce l-a îndreptățit pe Nicolae Iorga să scrie, afirmînd limpede: „cea dintîi unire a românilor a existat, cînd în capul cărturarilor nu răsărise această idee, în unitatea perfectă a vieții economice, așternută pe unitatea perfectă a vieții generale"[7].

Intensitatea și aria acțiunii factorilor care au concurat la strîngerea legăturilor economice între cele trei provincii au fost diferite și au avut în timp efecte diferite. Astfel trebuie să amintim păstoritul transhumant, care s-a dovedit, o lungă perioadă, unul din factorii cei mai activi de unitate etnică, social-culturală și, desigur, economică a populației românești de pe ambele versante ale

---

[3] Tiberiu Morariu, *Locul Transilvaniei în cadrul unitar al teritoriului României*, în volumul *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1968, p. 9—11.

[4] Ștefan Pascu, *1 Decembrie 1918 — Formarea statului național unitar român*, în „Era socialistă", nr. 22/1975.

[5] Am denumit *comunitatea de viață economică* drept „un ansamblu de activități și legături economice istorice constituite în cadrul unei comunități umane, pe un anume teritoriu și în cadrul unui mod de producție dat" (în volumul *Națiunea și contemporaneitatea*, București, Edit. științifică, 1971, p. 153).

[6] *Friedrich Engels către Hans Starkenburg*, Londra, 25 ianuarie, 1894, în K. Marx, F. Engels, Despre artă și literatură, București, E.S.P.L.P., 1953, p. 9—10.

[7] N. Iorga, *Elemente economice în cultura românească* — Conferințe și prelegeri, vol. I, București, 1943, p. 53.

munților Carpați. Pendularea păstorilor a contribuit la unele fenomene demografice (constituirea unor așezări umane, mișcări de familii etc.), la promovarea unor forme de comerț (tîrguri și iarmaroace, oboare și bîlciuri periodice) care s-au menținut pînă tîrziu și au depășit adesea cadrul local.

Încă din secolul al XIII-lea, în condițiile izolării și fărîmițării din feudalismul timpuriu, a existat un schimb de produse inter-românesc; cu timpul, volumul, valoarea și diversitatea bunurilor ce făceau obiectul vînzării-cumpărării aveau să crească, legăturile se vor activiza.

Comerțului i s-a adăugat, în intensități și proporții variabile, statornicirea sau numai deplasarea temporară, pentru executarea de comenzi, a meșteșugarilor transilvăneni în Țara Românească și Moldova, precum și a celor munteni sau moldoveni în Transilvania, pentru o mai bună însușire a meseriei. În Transilvania a avut loc și un proces de specializare a breslelor, ceea ce s-a reflectat și în nomenclatorul produselor ce fac obiectul schimbului cu Țara Românească și Moldova. După trasformarea Transilvaniei în principat autonom, deci după 1541, comerțul ei a fost orientat și mai mult către celelalte două țări române. Negustorii, pe bază de reciprocitate, circulau liber prin cele trei țări românești; a început să se contureze tot mai pregnant rolul Brașovului ca centru economic al celor trei provincii istorice.

Pentru Transilvania, în anul 1688 a luat sfîrșit perioada suzeranității turcești și a început perioada suzeranității austriece, care durează pînă în 1867 — anul de naștere al dualismului austro-ungar. Mai puțin dezvoltată decît provinciile ereditare ale coroanei, Transilvania avea hărăzit rolul de piață de desfacere pentru produsele manufacturiere austriece, precum și pe acela de furnizoare de materii prime pentru industria din țările imperiului. Măsurile restrictive impuse de habsburgi n-au putut fi aplicate Transilvaniei în relațiile ei cu țările române din cauza interdependenței economice a acestora. Comerțul Transilvaniei cu Țara Românească și Moldova a continuat, deci, să fie activ și majoritar. Tînăra industrie transilvăneană, împiedicată în expansiunea ei de înșiși guvernanții statului austro-ungar, făcea față cu mare greutate luptei concurențiale și de aceea se orienta spre legături susținute cu celelalte două țări române. Balanța comercială a Transilvaniei indica mai departe, la finele secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, orientarea clară a acesteia către Țara Românească și Moldova. Meșteșugarii și proprietarii de manufacturi își desfăceau — ei înșiși sau prin intermediari, prin negustori — produsele pe piața de dincoace de Carpați. Dar lipsa de capital și slăbiciunea industriei au limitat și au încetinit foarte mult procesul de dezvoltare a pieței interne.

Țările române au pornit pe calea dezvoltării moderne într-o perioadă de profunde frămîntări politice și sociale, ca rezultat al revoluției de la 1848. Procesul istoric de destrămare a orînduirii feudale și de formare a capitalismului a fost, evident, întîrziat de fărîmițarea statală și de jugul străin, căruia în proporții crescînde i s-a adăugat apoi și capitalul străin. Pe planul vieții materiale se observă restrîngerea economiei naturale și dezvoltarea producției de mărfuri. Uniunea vamală dintre Țara Românească și Moldova a marcat trecerea pieței interne de la stadiul provincial sau zonal la cel național — pentru cele două țări române[8]. Uniunea vamală — aplicată de la 1 ianuarie 1848 — a anticipat unirea Principatelor și a reprezentat un pas hotărîtor spre formarea pieței naționale în prima etapă; cea de-a doua etapă, cu care se încheie acest proces, se va realiza abia după unirea Transilvaniei cu vechea Românie.

Între factorii care s-au constituit ca veritabile pietre de temelie ale istoricului act al făuririi statului național unitar român se numără și *comunitatea de viață culturală, spiritualitatea unitară*, exprimată atît în creația populară cît și în cea cultă.

Unitatea, ca atribut pregnant al culturii noastre populare, reflectînd însăși comunitatea de viață spirituală a poporului român — demonstrează Ovidiu Papadima[9] — , poate fi sesizată în chiar substratul ei preistoric și protoistoric, mărturie fiind, spre pildă, ceramica veche aparținînd culturii Criș, care poate fi întîlnită deopotrivă în Moldova ca și în sudul Munteniei în mileniul al V-lea î.e.n. Constatări similare au fost făcute și în legătură cu vestigiile altor culturi din mileniile IV și III î. e. n., care au stat la temeliile culturii prototracilor și, apoi, a geto-dacilor; aceștia au asimilat valori din viața populațiilor anterioare de pe tot cuprinsul țării noastre, creînd o cultură cu trăsături proprii, unitară prin plastică și prin elementele decorative cu funcții simbolice — soarele, luna, pomul vieții, bradul ș.a.

Dezvoltată unitar și armonios pe toată suprafața pămîntului românesc, această străveche cultură își transmite mesajul pînă în zilele noastre prin expresii de artă superioară, precum gînditorul de la Hamangia, Hora de la Frumușica, vasele de la Vădastra, calen-

---

[8] *Istoria României*, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1964, p. 201.

[9] Ovidiu Papadima, *Unitatea culturii și artei populare*, în „Scînteia", nr. 11.248 din 20 octombrie 1978.

darul dacic, perpetuîndu-se în cultura noastră populară, la rîndul ei mult diversificată și deosebit de complexă în unitatea sa. Arhitectura, țesăturile, datinele folclorice vădesc pretutindeni în țară, în toate zonele, elemente comune specifice românilor. Tiparul a pătruns și el de timpuriu în spațiul românesc, cartea îmbrățișînd curînd limba vorbită, pătrunzînd peste tot, răspîndindu-se în toate provinciile locuite de români, difuzîndu-se gratuit sau prin achiziționarea cu bani de la toată obștea. Dar nu numai cărțile (și manuscrisele) circulau în toată românimea, ci și oamenii care le întocmeau — copiștii, tipografii, legătorii sau editorii — și care treceau liber de o parte și de alta a Carpaților, dimpreună cu zugravii, învățătorii pentru diferitele școli ș.a.m.d. Schimburile intense în creația orală, în arta populară, circulația vie a ideilor depun mărturie despre comunitatea de aspirații și gînduri a românilor, despre unitatea lor spirituală, pe fundalul dezvoltării unei vieți intelectuale cu caracter unitar.

Cultura română, izvorînd deopotrivă din toate provinciile istorice românești, a împletit mereu armonios valorile vieții rurale cu cele elaborate în centrele urbane, dezvoltîndu-se unitar[10].

În viața poporului român, în tendințele și lupta acestuia pentru unitate națională, deosebit de eficace s-au dovedit a fi organizarea de așezăminte culturale, făurirea unor instituții culturale proprii, susținerea și transformarea lor în veritabile focare de cultură și conștiință de sine a românilor, îndeosebi a celor din Transilvania[11]. Forme organizate ale vieții spirituale, așezămintele au favorizat cristalizarea și definirea, ca și propagarea unor valori, au facilitat difuzarea ideilor de progres, de conservare și dezvoltare a limbii și istoriei poporului. Firesc, ele au răspuns intereselor vitale ale românilor de păstrare a ființei lor naționale, de emancipare. De-ar fi să citățm numai Transilvania începînd din anii '70 ai secolului trecut, trebuie spus că viața culturală și națională a românilor gravitează în jurul unor focare de cultură, precum „Astra" (1861—1918) cu sediul la Sibiu, Asociația națională ardeană pentru cultură (1862—1918), „Asociația pentru cultura poporului român din Maramureș" (1861—1918), cu sediul la Sighet, ș.a.

Bucureștiul a devenit treptat capitala tuturor românilor, mai ales prin instituțiile sale de cultură, prin publicațiile sale, prin sprijinul multilateral ce-l acorda românilor de peste munți, care găseau aici posibilități largi de afirmare a crezului național—libertate și unire. De la Gheorghe Lazăr, plecat la București în 1819 pentru a întemeia învățămîntul național, pînă la mari oameni de cultură și scriitori la finele secolului al XIX-lea sau în anii premergători războiului din 1914—1918, Carpații au fost martorii unei continue revărsări de intelectuali: George Barițiu, Timotei Cipariu, Ion Slavici, George Coșbuc, Liviu Rebreanu, Șt. O. Iosif, Octavian Goga, Aurel Vlaicu și mulți, mulți alții.

Se știe că preocupări scrise ale ideii de unitate a poporului român găsim în lucrările umaniștilor, în opera lui Nicolaus Olahus și mai pregnant la cronicarii moldoveni din secolul al XVII-lea, Grigore Ureche și Miron Costin, în scrierile învățatului muntean stolnicul Constantin Cantacuzino și ale lui Ion Neculce. La începutul secolului al XVIII-lea Dimitrie Cantemir se vădește preocupat de originea comună a tuturor românilor *(Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor)*.

Marcînd începuturile istoriografiei române moderne, străbătută de ideile de unitate și continuitate, scrierile Școlii ardelene de la finele secolului al XVIII-lea și din primele decenii ale secolului al XIX-lea au contribuit la crearea bazei istorico-juridice a luptei pentru unitatea politică a întregului popor român[12].

Împlinirea idealului național al românilor — unitatea — este înscrisă pe steagurile de luptă ale revoluției din 1848 în toate cele trei țări române. Invocînd trecutul, Nicolae Bălcescu întrezărea posibilitatea unirii românilor în procesul de constituire a statelor naționale din întreaga Europă, prin lupte și jertfe „pînă cînd harta Europei se va preface. Staturile întemeiate pe concuistă, pe călcarea drepturilor națiilor se vor zdrobi, națiile se vor întregi în libertatea lor și sfînta alianță a popoarelor se va întocmi . . ."[13].

★

Dintotdeauna poporul român a militat, cu bărbăție și demnitate, pentru a trăi cum crede el de cuviință, în lumină și demnitate,

---

[10] A se vedea antologia alcătuită de Pompiliu Marcea, *Național și universal*, București, Edit. Eminescu, 1975.

[11] V. Curticăpeanu, *Mișcarea culturală românească pentru unirea din 1918*, București, Edit, științifică, 1968; V. Curticăpeanu, *Cultura în sprijinul unității de stat*, în vol. *Desăvîrșirea unificării statului național român*, p. 316—352.

[12] A se vedea: V. Curticăpeanu, *Oglindirea procesului de unitate național-politică a românilor în istoriografia modernă*, în vol. *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 381—394.

[13] N. Bălcescu, *Opere*, t. I, partea a II-a. *Scrieri istorice, politice și economice*, ed. adnotată cu o introducere de G. Zane, București, 1940, p. 106.

liber și independent, conlucrînd cu alte popoare în condiții de egalitate deplină. El a rezistat de-a lungul secolelor în fața a nenumărate furtuni, vădindu-și eroismul, dar și vocația constructivă. Vigoarea, vitalitatea sa au fost statornic propulsate și de aspirațiile, de dorința de realizare a unității statale. *Unirea în anul 1600 a Țării Românești, Moldovei și Transilvaniei într-un stat centralizat*, sub sceptrul marelui voievod Mihai Viteazul, a fost un eveniment memorabil în istoria poporului român. Înscrisă cu litere de aur în hronicul țării, Unirea de la Alba Iulia din anul 1600 a devenit un simbol însuflețitor pentru toate generațiile ulterioare care au aspirat spre făurirea statului național unic[14].

Lupta pentru unitate națională și independență de stat s-a îmbinat strîns cu luptele sociale. Asemenea mari mișcări sociale cum au fost răscoala de la Bobîlna, războiul țărănesc în frunte cu Gheorhe Doja, răscoala de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan sînt pilde ale hotărîrii cu care masele asuprite — români, maghiari, germani — s-au ridicat împotriva exploatării feudale, pentru recunoașterea drepturilor lor sociale și naționale.

Revoluția din 1848, care a avut un caracter unitar și a izbucnit aproape simultan în cele trei țări române, a înscris pe steagul ei țelul făuririi unității naționale și al cuceririi independenței, înlăturarea servituților feudale, precum și alte revendicări democratice, dezvoltînd și mai puternic conștiința de sine a poporului român, hotărîrea sa de a realiza unirea în cadrul aceluiași stat.

Dar cerințele obiective și năzuințele vitale ale poporului român n-au putut fi înfăptuite în 1848, datorită atît împotrivirii forțelor reacționare interne, cît și coalizării acestora cu reacțiunea feudală externă[15]. Înfrîngerea revoluției de la 1848 n-a slăbit însă aspirația și lupta românilor pentru unitatea națională; dimpotrivă, a clarificat mai bine căile și etapele ce trebuiau parcurse. De pe poziții înaintate, revista „Junimea", condusă de un cerc de intelectuali români aflați la Paris, cerea în 1853 „independența și unirea tuturor românilor", același țel fiind proclamat și de revista exilaților revoluționari „Republica română".

Înfăptuirea, în ianuarie 1859, a Unirii Principatelor române a marcat un moment de cotitură în viața poporului nostru. Victorie remarcabilă a maselor de țărani, meșteșugari și tîrgoveți, a cărturarilor progresiști și patrioți, unirea Principatelor a reprezentat actul care a pus bazele statului național român modern. Îndoita alegere a lui Alexandru Ioan Cuza ca domn al Principatelor române a marcat *prima etapă* în procesul de unire într-un stat propriu național a românilor.

Următorul pas important în acțiunea de făurire a statului național unitar român l-a constituit *cucerirea independenței de stat în anul 1877*. Dînd curs voinței întregului popor, aspirațiilor și idealurilor sale fundamentale, Parlamentul român a decis să rupă total și definitiv raporturile de dependență cu Poarta otomană. În neuitata zi de 9 mai, corpurile legiuitoare au proclamat, în unanimitate de voturi, deplina independență de stat a României — independență consfințită apoi de armata română pe cîmpurile de luptă ale războiului ruso-româno-turc din 1877—1878, prin eforturile unite ale întregului popor român. Alături de dorobanții și roșiorii români au luptat mii de voluntari din provinciile românești aflate sub dominație străină. Sentimentele de solidaritate națională au depășit hotarele ce sfîrtecau vremelnic pămîntul românesc. Proclamarea independenței a afirmat răspicat caracterul de sine stătător al națiunii române.

Presa progresistă a vremii din toate provinciile istorice românești și societățile culturale și-au intensificat activitatea patriotică. În 1881 s-a înființat Partidul Național Român, reunind forțe politice din Transilvania și Banat. În perioada 1881—1895 s-a dezvoltat *o amplă mișcare memorandistă*, în care au fost implicate forțele sociale și politice înaintate din Transilvania și vechea Românie și care a culminat cu istoricul *Memorandum* din 1892. Document elaborat de George Barițiu, Ioan Rațiu, Gheorghe Pop de Băsești, Vasile Lucaciu și alți fruntași ai vieții politice românești din Transilvania, *Memorandum*-ul dezvăluia situația nedreaptă, inegală în care se aflau românii transilvăneni și formula principalele revendicări ale românilor — politice, naționale, culturale și economice. El a avut un puternic și amplu ecou, iar acțiunile de solidarizare cu memorandiștii, îndeosebi

---

[14] Actul săvîrșit de Mihai Viteazul n-a fost accidental, ci unul firesc, o reflectare în planul conștiinței politice, a unei realități incontestabile: existența și voința românilor. Este un argument în susținerea ideii că procesul formării națiunii române are rădăcini istorice foarte adînci, încît s-ar putea susține și în cazul românilor, ipoteza unei forme de comunitate social-etnică de tranziție, dar specifică: *protonațiunea*. Această ipoteză a fost formulată în literatura de specialitate în legătură cu unele popoare foarte stabile în vatra lor și cu tradiții îndelungate de organizare (A se vedea, Ben Molapo, *About the National Problem in South Africa*, în „The African Communist", nr. 66, 1976).

[15] Constantin Căzănișteanu, Dan Berindei, Marin Florescu, Vasile Niculae, *Revoluția română din 1848*, București, Edit. politică, 1969, p. 376.

în zilele faimosului proces, au antrenat zeci de mii de persoane — țărani, meseriași, muncitori, intelectuali etc. Presa progresistă și o seamă de personalități marcante ale vieții publice din Europa și-au manifestat simpatia față de memorandiști, ridicîndu-se în apărarea cauzei românilor[16].

Adînc implantată în solul și realitățile patriei, *mișcarea muncitorească și socialistă* a militat de la începuturile ei pentru realizarea deziderateloi vitale de libertate și independență națională ale poporului, menite să creeze — în concepția sa — condiții propice luptei pentru drepturi și libertăți democratice, pentru o viață mai bună a celor ce muncesc. Socialiștii români n-au fost pasivi față de mișcarea memorandistă și, în general, față de problema națională. La Congresul de constituire a P.S.D.M.R. din 1893 s-a discutat pe larg despre faptul că în Transilvania trei milioane de români sînt de fapt lipsiți de orice drepturi politice și supuși la vexațiuni din partea administrației austro-ungare. La rîndul lor, socialiștii români din Transilvania — care în 1905 au format Secția română a Partidului Social-Democarat Ungar — solicitau înaintarea românilor „în starea lor politică și economică", cîștigarea „adevăratei constituții", *conlucrînd* cu Partidul Național Român în vederea obținerii libertății naționale și a votului universal[17].

Mișcarea muncitorească, militanții socialiști erau însuflețiți de principiul dreptului popoarelor la autodeterminare, la constituirea lor în state naționale de sine stătătoare. Remarcînd însemnătatea deosebită a Unirii Moldovei cu Muntenia, socialiștii români au arătat că aceasta reprezintă începutul procesului de făurire a statului național unitar român, că în fața mișcării muncitorești și socialiste se punea cu acuitate sarcina de a lupta, alături de întregul popor, pentru împlinirea operei începute în anul 1859. „Voim doar (...) ca dominarea unei națiuni asupra alteia să înceteze — declara revista socialistă „Dacia viitoare" în 1883 —, ca românii să fie toți liberi și să formeze un stat, iar nu să geamă sub dominațiuni străine și vitrege". Iar Constantin Dobrogeanu-Gherea, teoretician de seamă al mișcării muncitorești și socialiste din România, scria în 1911: „O țară cu un organism social trebuie să se dezvolte ca un organism întreg în marginile sale etnice. Împărțită în mai multe părți cum e Polonia, sau cum e în parte România, dezvoltarea sa devine anormală și nesănătoasă în cel mai înalt grad". În concepția și lupta militanților mișcării muncitorești și socialiste din România, emanciparea socială și națională se asocia cu lupta „împotriva ciuntirii țărilor constituite, împotriva frîngerii popoarelor în bucăți, împotriva suprimării vieții naționale a popoarelor" — cum scria, în 1916, M. Gh. Bujor — subliniind „dreptul imprescriptibil și inviolabil al națiunilor la viață liberă și integrală".

Mișcarea muncitorească și socialistă din România — au dovedit-o evenimentele — și-a făcut din plin datoria. Reprezentanții cei mai înaintați ai clasei muncitoare au participat efectiv la lupta pentru înfăptuirea actului epocal al unirii din 1918[18].

La începutul secolului al XX-lea, ca urmare a progresului economic, social, politic și cultural al societății românești, *desăvîrșirea unității de stat a poporului român se impunea ca o necesitate tot mai acută*. Această problemă se ridica nu numai în fața românilor, ci și a celorlalte popoare din centrul și sud-estul Europei, care, aflate sub dominație străină, nu reușiseră să-și realizeze state unitare, independente.

Izbucnirea primului război mondial a coincis, la noi, cu maturizarea mișcării pentru unire, care cuprinsese mai mult ca oricînd masele largi populare, toate clasele și păturile sociale românești. Ca atare, în 1916, poporul român a intrat în război nu cu intenții de cotropire sau acaparare de teritorii străine, ci cu dorința desăvîrșirii statului unitar. România s-a alăturat Antantei, coaliției imperialiste anglo-franco-ruse, pentru că aceasta i-a promis satisfacerea acestui deziderat. Idealul național a însuflețit poporul nostru în tot timpul marii conflagrații, constituind suportul moral al eroismului de masă dovedit de poporul român, al jertfelor grele pe care le-a dat pe cîmpurile de bătaie pentru întregirea neamului, pentru libertate și independență.

Un moment de o deosebită însemnătate în desfășurarea evenimentelor internaționale a fost *victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie*, cu urmări profunde, cu învățăminte prețioase pentru lupta clasei muncitoare, a maselor asuprite, a popoarelor oprimate. Prima revoluție socialistă victorioasă a stimulat și luptele românilor pentru emanci-

---

[16] Mihai Stoian, *Procesul unui proces*, București, Edit. Cartea Românească, 1978.

[17] A se vedea: Al. Porțeanu, *Mișcarea muncitorească din Transilvania și desăvîrșirea unității statului național român*, în „Studii" — revistă de istorie, tom 21, nr. 6/1968, p. 1039—1069.

[18] Ion Popescu-Puțuri, *Făurirea statului național român unitar*, în *Contribuții bibliografice privind unirea Transilvaniei cu România*, București, 1969, p. 5—24; Augustin Deac, *Procesul social-istoric al realizării statului național unitar român*, în „Anale de istorie", nr. 1/1974, p. 140—148.

parea socială și națională. Salutînd principiile înscrise în „Declarația drepturilor popoarelor din Rusia", gazeta socialiștilor transilvăneni „Adevărul" scria : „Ne-ați întărit credința în puterea socialismului și ați arătat lumii calea cea mai dreaptă ce duce la pace și înfrățirea popoarelor (...), cereți ca nici o națiune să nu țină în asuprire pe alta, nici un neam să nu fie subjugat".

Sub presiunea pierderilor militare și a întregului cortegiu de greutăți provocate de război, în condițiile adîncirii crizei generate de puternice contradicții și ale intensificării luptelor revoluționare și de eliberare națională, imperiile multinaționale erau zdruncinate din temelii, iar procesul de erodare și dezagregare a lor se accelera. Datorită voinței și luptei hotărîte a popoarelor pentru o viață liberă și independentă, pentru unitate națională, *destrămarea monarhiei austro-ungare* se apropia de sfîrșit. Și pentru români circumstanțele deveneau tot mai favorabile desprinderii de imperiul habsburgic, afirmării dreptului sacru la libertate socială și națională.

În 1918 luptele sociale și de eliberare națională au căpătat o neobișnuită amploare. Muncitorimea transilvăneană participă la grevele generale din ianuarie și iunie desfășurate sub lozincile păcii și votului universal. Partidul Național Român deschide o amplă campanie în presă și în parlament cu privire la revendicarea dreptului popoarelor de a dispune de soarta lor. La Congresul al IX-lea (5 mai 1918), Secția română a P.S.D.U. se pronunță pentru autodeterminarea Transilvaniei, pentru unirea ei cu România în cadrul unui stat așezat pe baze larg democratice. La Congresul popoarelor asuprite din Austro-Ungaria (Roma, 8—10 aprilie 1918), la care au participat și delegați români, în declarația finală se afirmă că popoarele asuprite din monarhie proclamă dreptul lor de a-și constitui fiecare statul său național unitar și independent. Comitetul național al românilor din monarhia austro-ungară (înființat la 30 aprilie la Paris și condus de savantul Traian Vuia) se reorganizează, la 3 octombrie, în Consiliul Național al Unității Românilor, antrenînd și personalități din vechea Românie.

Către finele anului 1918 evenimentele s-au precipitat. La 28 octombrie, la Praga a fost proclamată Republica Cehoslovacă, iar la 29 octombrie Sfatul național al slovenilor, croaților și sîrbilor a proclamat despărțirea teritoriilor sud-slave de Austro-Ungaria și crearea statului iugoslav independent ; reunindu-și teritoriile naționale, și Polonia s-a declarat republică independentă. La 12 noiembrie, sub presiunea maselor, Adunarea Națională provizorie a proclamat Republica Austria, iar la 16 noiembrie și Ungaria a devenit republică, imperiul habsburgic fiind destrămat.

În aceste împrejurări internaționale s-a desfășurat și etapa de finalizare a unității de stat a poporului nostru, prin unirea Transilvaniei cu România. La 12 octombrie 1918, Comitetul executiv al P.N.R. s-a întrunit la Oradea, elaborînd o declarație în care se arăta că „Pe temeiul dreptului firesc că fiecare națiune poate dispune hotărît, singură și liberă de soarta sa (...) națiunea română dorește să facă acum uz de acest drept și reclamă în consecință și pentru ea dreptul ca, liberă de orice înrîurire străină, să hotărască singură așezarea ei printre națiunile libere", „apărarea intereselor ei o poate încredința națiunea română numai unor factori designați de propria ei Adunare Națională"[19]. Declarația a fost prezentată în Parlamentul ungar. La 31 octombrie s-a constituit Consiliul Național Român Central, format din șase membri ai Partidului Național Român și șase reprezentanți ai Secției române a P.S.D.U. În comunele, orașele și județele Transilvaniei s-au ales consilii și gărzi naționale — organe ale mișcării burghezo-democratice cu sprijinul cărora Consiliul Național urmărea preluarea conducerii teritoriilor românești. Alegerea acestor consilii s-a desfășurat în entuziaste adunări populare. La rîndul lor, cei mai de seamă reprezentanți ai vieții culturale și obștești ungare (printre care Ady Endre, Bartok Béla, Bölöni György, Kodàly Zoltan, Varga Jenö) subliniau în manifestul lor din 3 noiembrie 1918 : „Față de națiunile surori nu avem nici o pretenție. Și noi ne considerăm o națiune reînnoită, o forță acum eliberată, ca și acei frați care se ridică fericiți la o viață proaspătă pe ruinele monarhiei. Ne trezim ușurați la conștiința faptului că nu mai sîntem forțați să fim stîlpii asupririi. Să trăim unul lîngă altul în pace ca națiuni libere cu alte națiuni libere". După eșuarea tratativelor cu guvernul ungar, Consiliul Național a hotărît să convoace Adunarea Națională, pentru a decide asupra viitoarei așezări a Transilvaniei. La 18 noiembrie C.N.R.C. a lansat manifestul „Către popoarele lumii", prin care anunța hotărîrea românilor din Transilvania de a se despărți de Ungaria și de a se uni cu cealaltă parte a națiunii, de peste Carpați.

În ziua de *1 decembrie 1918*, la Alba Iulia, pe Cîmpul lui Horea din marginea cetății, în prezența a peste 100 000 de oameni, cei 1228 de delegați s-au strîns în sala — ce de atunci se va numi a Unirii — și, aprobînd rezoluția citită de Vasile Goldiș, decretează unirea teritoriilor românești din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș cu România. Se săvîr-

[19] *Marea unire de la 1 decembrie 1918*, București, 1943, p. 23—25.

şea astfel, nu într-un cadru politic restrîns, ci într-o mare adunare naţională, for reprezentativ, în prezenţa şi cu participarea mulţimilor ce i-au conferit caracterul unui veritabil plebiscit, *cel mai însemnat act de pînă atunci din istoria poporului nostru*"[20]. Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia a reprezentat un apogeu al luptei naţionale a românilor pentru unitatea de stat. Tratatele de pace de la Paris n-au făcut, apoi, decît să consemneze şi să consfinţească o realitate împlinită prin voinţa unanimă a poporului român.

Documentele vremii atestă că noile autorităţi române, organele alese ale puterii au purces de îndată la organizarea în deplină ordine a vieţii sociale, beneficiind de declaraţiile de loialitate şi sprijin, de atitudinea comprehensivă a oamenilor muncii de alte naţionalităţi. Saşii au trimis „salutul lor frăţesc" poporului român, împreună cu „urările cordiale la îndeplinirea idealurilor naţionale"[21]. Şvabii bănăţeni şi-au exprimat hotărîrea categorică de a se uni şi convieţui mai departe cu poporul român. Populaţia evreiască din Transilvania a aderat şi ea la actul Unirii, îndemnînd la depunerea jurămîntului de credinţă faţă de statul român. Încă înainte de Unire, unii maghiari au manifestat înţelegere faţă de cauza românilor; în mai 1918, la Congresul ordinar al P.S.D.U., preşedintele acestui congres, Kunffy Sigismund — îşi aminteşte Tiron Albani — s-a pronunţat în favoarea unirii Transilvaniei cu România[22].

Întemeiată pe cerinţele legilor obiective ale progresului social, legitimată de asemenea realităţi fundamentale precum unitatea de neam şi de limbă a românilor din toate provinciile ţării, strînsele legături politice, economice şi culturale dintre acestea, identitatea de interese şi aspiraţii — actul unirii s-a înfăptuit nu sub presiunea vreunei ocupaţii militare sau ameninţări cu forţa armată, ci din voinţa întregului popor, fiind o strălucită expresie a rolului poporului de creator al propriei istorii.

Măreţul eveniment de la 1 decembrie 1918 a avut consecinţe dintre cele mai favorabile asupra dezvoltării de ansamblu a României moderne. Înmănunchind laolaltă energiile şi capacităţile creatoare ale poporului român, Unirea a determinat creşterea considerabilă a potenţialului economic-productiv al ţării, stimulînd creşterea forţelor de producţie şi îndeosebi a industriei, o intensivă activitate politică, cultural-ştiinţifică şi artistică. În noile condiţii, mişcarea revoluţionară a cunoscut o creştere deosebită, forţele progresiste s-au afirmat tot mai viguros în viaţa politică a României. Unirea a deschis calea unităţii dintre muncitori, ţărani, intelectuali, dintre toţi fiii patriei fără deosebire de naţionalitate care doreau ca România să se dezvolte în cadrul său firesc, ca stat naţional unitar, pe o cale democratică, iar problemele sociale să se rezolve în folosul maselor populare.

Se cuvine subliniat faptul că oamenii muncii maghiari, germani şi de alte naţionalităţi au înţeles, chiar în condiţiile orînduirii burghezo-moşiereşti, că locul lor este alături de oamenii muncii români, iar al forţelor înaintate din rîndurile acestor naţionalităţi conlocuitoare — în Partidul Comunist Român.

Unirea de la 1 decembrie 1918 n-a împlinit, însă, şi nici nu putea împlini toate aşteptările maselor populare care reclamau condiţii de trai mai bune, relaţii sociale egale, raporturi egale între toţi cetăţenii ţării. Cercurile conducătoare, clasele dominante de atunci n-au renunţat, firesc, la privilegiile lor întemeiate pe exploatare. A revenit clasei muncitoare în frunte cu partidul său, orînduirii socialiste victorioase misiunea de a lichida exploatarea omului de către om şi de a soluţiona — pe această bază — problemele fundamentale ale societăţii româneşti, de a propulsa România pe calea făuririi civilizaţiei moderne socialiste.

Condiţiile pentru înflorirea impetuoasă a statului naţional român unitar, liber, independent şi suveran, pentru înmănuncherea şi afirmarea tuturor energiilor poporului nostru, pentru accelerarea progresului economic,politic şi cultural al ţării s-au realizat abia după eliberarea patriei de sub dominaţia fascistă, în anii edificării socialismului.

Tăria de nezdruncinat a statului nostru socialist unitar rezidă în faptul că întreaga putere politică aparţine poporului. Sistemul democraţiei socialiste s-a perfecţionat continuu, mai ales prin măsurile întreprinse în ultimii ani. Au fost instituţionalizate unele organisme la nivel naţional ce se întrunesc periodic şi adoptă hotărîri în cele mai importante probleme ale domeniului respectiv — Congresul consiliilor populare judeţene, Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, Congresul consiliilor de conducere ale unităţilor agricole socialiste, al întregii ţărănimi, Congresul consiliilor oamenilor muncii. Au fost create organisme cu caracter permanent, învestite cu largi atribuţii: Camera legislativă a consiliilor populare, Consiliul naţional al agriculturii,

---

[20] Ştefan Pascu, *Marea Adunare Naţională de la Alba-Iulia — Încununarea ideii, a tendinţelor şi a luptelor de unitate a poporului român*, Cluj, 1968, p. 382.

[21] A se vedea: I. Lupaş, *Lecturi din izvoarele istorice române*, Bucureşti, 1929, p. 210—212.

[22] Tiron Albani, *Memorii — Din contribuţia clasei muncitoare la desăvîrşirea statului naţional român unitar — 1 decembrie 1918*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 37.

Consiliul național al oamenilor muncii. A crescut rolul și s-au îmbunătățit structura și modul de funcționare ale organelor instituționalizate ale autoconducerii muncitorești — adunările generale ale oamenilor muncii și consiliile oamenilor muncii din unitățile economice. S-a acționat pentru perfecționarea cadrului instituțional, extinderea sferei de cuprindere și sporirea eficienței controlului oamenilor muncii asupra activității economico-sociale. A intrat în practica vieții noastre social-politice punerea în dezbaterea publică a principalelor legi și măsuri ce urmează să fie adoptate și aplicate.

În România socialistă întreaga avuție națională aparține oamenilor muncii, care întrunesc concomitent calitatea de proprietari ai mijloacelor de producție, de producători și beneficiari ai tuturor bunurilor. Victoria noii orînduiri a dus la lichidarea claselor exploatatoare și, implicit, a antagonismelor de clasă; societatea românească este alcătuită astăzi din clase și categorii sociale de oameni ai muncii animați de o înaltă conștiință socialistă, strîns uniți prin comunitatea intereselor lor fundamentale.

Socialismul a lichidat înapoierea economică moștenită de la regimul burghezo-moșieresc. Industrializarea socialistă și dezvoltarea socialistă a agriculturii au determinat o dezvoltare rapidă și armonioasă a întregii economii. Dacă luăm ca bază anul 1950, cînd cel mai înalt nivel de dezvoltare a regimului burghezo-moșieresc (1938) fusese depășit, vom constata că în anul 1977 volumul investițiilor a fost de 26 ori mai mare, produsul social — de 12 ori, venitul național — de 12 ori, producția globală industrială — de 26 ori, vînzările de mărfuri cu amănuntul prin comerțul socialist — de 12 ori, volumul comerțului exterior — de 26 ori, iar cheltuielile pentru acțiuni social-culturale de la bugetul statului — de 17 ori[23].

A revenit, de asemenea, socialismului meritul istoric de a fi rezolvat problema națională, înfăptuind deplina egalitate în drepturi și obligații a tuturor cetățenilor, asigurînd înflorirea deopotrivă a națiunii române și a naționalităților conlocuitoare.

În noile condiții social-economice și politice s-a dezvoltat puternic învățămîntul de toate gradele, au fost ridicate pe o treaptă superioară tradițiile umaniste și revoluționare ale culturii românești, au fost create noi valori științifice, literar-artistice puse în slujba patriei, contribuind la îmbogățirea profilului spiritual al poporului, la ridicarea nivelului general al cunoașterii, la dezvoltarea conștiinței socialiste, la educarea socialistă a maselor în spiritul principiilor și normelor eticii și echității socialiste.

Strîns uniți în jurul Partidului Comunist Român, angajați în spiritul celui mai fierbinte patriotism, oamenii muncii — români, maghiari, germani și de alte naționalități — întîmpină jubileul glorioasei Uniri, consacrîndu-și toate forțele, întreaga capacitate creatoare transpunerii în viață a Programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, obținerii de noi și tot mai mari succese în înfăptuirea istoricelor hotărîri ale Congresului al XI-lea și Conferinței Naționale ale partidului.

[23] *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România 1978*, p. 83.

SEMNIFICAȚIA ISTORICĂ A UNIRII TRANSILVANIEI CU ROMÂNIA

DE

GH. EPURE

„Sunt, deci intru în drepturile mele!" este — așa cum a redat-o sintetic Nicolae Bălcescu — declarația făcută, „în numele nației"[1], de către cei 40 000 de participanți la adunarea de la Blaj din 3—5/15—17 mai 1848. Această declarație — amintind, parcă, deși pe alte coordonate, de celebrul principiu cartezian —, afirma ființa poporului, a națiunii române și se ridica, în consecință, la ideea drepturilor sale la o viață independentă, liberă.

Conștiința identității de sine a românilor transilvăneni, ideea de a trăi liberi, în exerci-

[1] N. Bălcescu, *[Mișcarea românilor din Ardeal]*, în *Scrieri alese*, Ediție de Andrei Rusu, București, Edit. Minerva, 1973, p. 122.

țiul deplin al drepturilor lor legitime, a fost pregătită de cele mai luminoase cugete ridicate din rîndul poporului: Samuil Micu, Gh. Șincai, Petru Maior, P. Iorgovici, Gh. Lazăr și alții, care, „prin școli, prin cultivarea limbei și a istoriei, puseră stîlpii de temelie a naționalității române și propagară ideea unității sale"[2]. Pentru românii transilvăneni, însă, în condițiile istorice concrete, libertatea națională nu se putea realiza decît prin unitatea națională. Ideea unirii Transilvaniei cu celelalte țări române, pentru a forma un singur stat național, a fost afirmată încă în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Istoricul francez Félix Colson, care avea relații cu Eftimie Murgu, scria în 1839: „Valahii din Transilvania sînt români și trăiesc cu speranța de a se uni cu frații lor din Moldo-Valahia. Ideea unei uniri se popularizează din ce în ce mai mult"[3]. Expresia imediată a acestei idei, cu un larg și profund ecou în masele populare, a constituit-o dorința, arzător exprimată în zilele adunării naționale de pe Cîmpia Libertății din Blaj, în „strigarea": *„Noi vrem să ne unim cu Țara"*[4].

Datorită condițiilor specifice de existență istorică, pentru poporul român idealul unității naționale, politico-statale a constituit — alături de cel al independenței, al dreptului de a trăi liber, stăpîn pe destinele sale — una dintre coordonatele istorice majore ale istoriei sale, unul dintre sensurile dezvoltării progresive a societății românești. Este ceea ce, într-o proiectată încercare de filozofie a istoriei, N. Bălcescu considera „ținta" cea mai importantă dintre cele „trei ținte deosibite, între care aleargă națiile" în perioada următoare revoluției de la 1848: „1. Ținta națională cea mai principală, de unde chestia de unitate națională, chestie de viață și putere, atît înlăuntru cît și din afară (...). Ce este acum practicabil în această privință. Unirea Principatelor deocamdată etc."[5].

Unirea Transilvaniei cu România („Unirea cea mare") și făurirea, la 1 decembrie 1918, a *statului național unitar român* a constituit un act ce s-a înscris în linia progresului societății românești și răspundea unor necesități istorice obiective ale dezvoltării sociale a poporului român, exprimînd, totodată, năzuințele de veacuri ale maselor populare pentru o viață liberă, independentă.

„Unirea de la 1918 — așa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — a răspuns cerințelor și legilor obiective ale dezvoltării sociale, bazîndu-se pe realități fundamentale cum sînt originea și limba comună, identitatea de interese și aspirații ale întregului popor dornic să trăiască într-o singură țară"[6]. Actul unirii din 1859 a pus bazele statului național român. Rămînerea Transilvaniei — în care trăiau trei milioane de români, reprezentînd majoritatea populației —, în afara granițelor statului național român, a constituit o piedică în dezvoltarea generală a poporului român de pe ambele versante ale Carpaților[7]. Românii din Transilvania fiind supuși unei puternice asupriri naționale din partea claselor dominante ale imperiului austro-ungar, lupta de eliberare, pentru unitate națională a devenit o parte inseparabilă a luptei împotriva unui imperiu reacționar, cotropitor și ea s-a desfășurat pe fondul prăbușirii unor imperii absolutiste, proces care a marcat începutul unei noi epoci de eliberare socială și națională a popoarelor, era revoluției proletare; desprinderea Transilvaniei din cadrele defunctului imperiu habsburgic și unirea cu România constituie un element component al acestui proces mondial revoluționar. „Legitățile dezvoltării istorice — arată *Programul* partidului nostru — impuneau cu stringență încheierea procesului de formare a statelor naționale aflate sub dominația marilor imperii din Europa. În mișcarea popoarelor europene pentru autodeterminare națională și scuturarea dominației străine se încadrează și lupta maselor populare din România și din celelalte teritorii românești aflate sub dominație străină, pentru formarea statului național român unitar"[8].

Din punct de vedere filozofico-istoric este interesant de urmărit modul în care gîndirea epocii — așa cum s-a concretizat în principal

---

[2] *Ibidem.*

[3] Félix Colson, *De l'état présent et de l'avenir des Principautés de Moldavie et de Valachie*, Paris, 1839, p. 265. Citat după Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională. 1834—1849*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1967, p. 16.

[4] N. Bălcescu, *[Mișcarea românilor din Ardeal]*, în *loc. cit.*, p. 123.

[5] Idem, *Opere*, IV, *Corespondență*, ediție critică de G. Zane, Edit. Academiei, 1964, p. 248.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Sesiunea solemnă comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste și Marii Adunări Naționale consacrată sărbătoririi a șase decenii de la făurirea statului național unitar român — 1 decembrie 1978*, București, Edit. politică, 1978, p. 10 — 11.

[7] *Din istoria Transilvaniei*, vol. II, ediția a II-a, București, Edit. Academiei, 1963, p. 436.

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 37.

în actele și documentele programatice ale acestui eveniment istoric — a surprins semnificația momentului, argumentele invocate, direcție în care putem sesiza și reflectarea pozițiilor de clasă ale forțelor sociale care au înfăptuit actul istoric al unirii Transilvaniei cu România.

O largă audiență are, în aceste acte programatice, conceptul de *civilizație*. El devine principalul argument justificativ al luptei de eliberare națională a popoarelor asuprite : *libertatea națională* este o *notă definitorie a civilizației*. Înaintarea popoarelor pe calea civilizației are un curs „irezistibil"[9], determinat de o „lege tainică a firii"[10], idee prin care este redat caracterul obiectiv, necesar al procesului. Nu lipsesc, desigur, elementele sau influențele raționalismului filozofico-istoric atît de puternic în gîndirea filozofică și politico-juridică din Transilvania — invocarea unui adevăr sau a unei dreptăți „eterne" —, dar ele sînt puse în corelație cu „evoluțiunea istorică" : „În numele dreptății eterne și a principiului liberei dispoziții a națiunilor — se afirmă în aceeași *Convocare* —, principiu consacrat acum prin evoluțiunea istoriei, națiunea română din (...) Transilvania vrea să-și hotărască însăși soarta sa de-acum înainte. Toate neamurile din preajma noastră și-au determinat viitorul prin rezoluțiuni în conformitate cu sufletul lor național. E rîndul nostru acum"[11].

„Civilizația" la care se referă aceste documente este reprezentată, desigur, de societatea burgheză ; Vasile Goldiș, „tîlcuind noua evanghelie a civilizațiunii umane, căreia se închină azi sufletele cu adevărat civilizate din lumea toată", susține „o doctrină, o concepție de stat, un ideal" care corespunde unei organizări burghezo-democratice a societății : „Unirea tuturor românilor într-un singur stat numai atunci va fi statornică și garantată prin istoria mai departe a lumii, dacă va răspunde tuturor îndatoririlor impuse prin noua concepție a civilizațiunii (...). Va trebui să asigurăm tuturor neamurilor și tuturor indivizilor conlocuitori pe pămîntul românesc aceleași drepturi și aceleași datorinți. Civilizațiunea care ne-a eliberat pretinde de la noi respectul pentru dînsa și ne obligă să prăbușim în noul stat orice privilegiu și să statorim /statornicim/ munca și răsplata ei integrală"[12].

Această concepție burghezo-democratică în abordarea problemelor sociale și naționale, se reflectă și în conținutul punctelor *Rezoluției* (sau ale *Declarației*), în prevederile de natură economică, politică, juridică etc. ale acesteia.

Înscriind, în primul articol, actul fundamental — acela al unirii cu România —, *Rezoluția* Adunării naționale preconizează următoarele „principii fundamentale la alcătuirea noului stat român" :

„1. Deplină libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra și judeca în limba sa proprie prin indivizi din sînul său și fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare și la guvernarea țării în proporție cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc".

„3. Înfăptuirea desăvîrșită a unui regim curat democratic pe toate terenele vieții publice. Votul obștesc, direct, egal, secret, pe comune, în mod proporțional, pentru ambele sexe, în vîrstă de 21 ani, la reprezentarea în comune, județe ori parlament.

4. Desăvîrșită libertate de presă, asociere și întrunire ; libera propagandă a tuturor gîndurilor omenești.

5. Reformă agrară radicală. (...) I se va face posibil țăranului să-și creeze o proprietate (arător, pășune, pădure) cel puțin atît, cît să o poată munci el cu familia lui. Principiul conducător al acestei politici agrare e pe de o parte promovarea nivelării sociale, pe de altă parte potențarea producțiunii.

6. Muncitorimei industriale i se asigură aceleași drepturi și avantaje care sînt legiferate în cele mai avansate state industriale din apus"[13].

Înscrierea acestor prevederi burghezo-democratice în actul politic principal al unirii a reprezentat victoria forțelor progresiste, a maselor populare, care, în cursul lunilor octombrie-noiembrie 1918, s-au găsit într-o con-

---

[9] „Istoria ne cheamă la fapte. Mersul irezistibil al civilizațiunii omenești a scos și neamul nostru românesc din întunericul robiei la lumina conștiinței de sine (...). Vrem să trăim alături de celelalte națiuni ale lumii, liberi și independenți" *(Convocarea* lansată de „Marele Sfat Național Român" din Arad, la 20 noiembrie 1918. În *Marea adunare națională întrunită la Alba Iulia în ziua de 1 decembrie 1918. Acte și documente*, Tipogr. F.C.F., [1928], p. 19.).

[10] „Dar zadarnică este lupta omenească împotriva adevărului și dreptății — afirmă Vasile Goldiș, în discursul rostit la 1 decembrie 1918, prin care motivează proiectul de rezoluție propus adunării de la Alba Iulia. Legea tainică a firii cu necesitate de fier îndrumă întîmplările omenești pe cărarea civilizațiunii ce duce spre desăvîrșire..." (Vasile Goldiș, *Discursuri rostite în preajma Unirii și la Asociațiunea culturală „Astra"*, București, Cultura națională, 1928, p. 15).

[11] *Marea adunare...*, p. 19.

[12] Vasile Goldiș, *Discursuri...*, p. 17—18.

[13] V. Goldiș, *op. cit.*, p. 18—20 ; *Marea adunare...*, p. 10—11.

tinuă frămîntare politică, concretizată într-o serie de acțiuni greviste, demonstrații politice, mișcări țărănești pentru înlăturarea vechii puteri de stat, lichidarea resturilor feudale, a marii proprietăți moșierești, înfăptuirea libertăților democratice, în primul rînd a votului universal și cucerirea dreptului de autodeterminare prin despărțirea Transilvaniei de Austro-Ungaria și unirea ei cu România. Natura politico-economică a transformărilor preconizate în *Rezoluția* adunării de la Alba Iulia explică, dealtfel, larga participare pe cîmpul lui Horia a celor peste 100 000 de oameni : țărani, muncitori (peste 10 000), meseriași, intelectuali proveniți în majoritatea lor din rîndul poporului, veniți să consfințească actul legic al încheierii procesului de formare a statului național unitar român. Faptul acesta reprezintă, totodată, o dovadă indelebilă a faptului că unirea Transilvaniei cu România constituia expresia voinței lor, a idealului de a trăi în granițele unui singur stat. Realizarea acestui act istoric a pus încă o dată în evidență valabilitatea universală a tezei materialist-istorice privind rolul hotărîtor al maselor populare în istorie. Referindu-se la lupta maselor populare din România și Transilvania pentru eliberarea Transilvaniei de sub jugul habsburgic, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată : „Trăsătura distinctivă fundamentală a acestei lupte a fost largul ei caracter de masă, faptul că a antrenat muncitorimea, țărănimea, intelectualitatea, cercurile înaintate ale burgheziei, principalele clase și pături ale societății (...). Unirea Transilvaniei cu România nu a fost actul cîtorva persoane sau grupuri izolate, ci opera întregului popor, a întregii noastre națiuni. Iată de ce nimeni, în afară de popor, nu poate pretinde că a înfăptuit unirea. Analiza desfășurării evenimentelor demonstrează elocvent că formarea statului național unitar român nu este rezultatul unor înțelegeri încheiate la masa tratativelor, ci rodul luptei întregului popor, însuflețit de năzuința secular㠹 a unirii, de hotărîrea de a împlini visul pentru care au luptat și s-au jertfit atîtea generații de înaintași"[14].

Experiența revoluției de la 1848—1849 din Transilvania a avut un mare rol în stabilirea căii de urmat de către națiunea română în lupta ei pentru unitate națională : „Astăzi este învederat pentru tot românul cu minte și cu inimă — scria N. Bălcescu, într-o pagină de sinteză a acestei experiențe, — că libertatea naționalităților nu poate veni de la curțile împărătești și din mila împilătorilor și a despoților, ci numai dintr-o unire strînsă între toți românii și dintr-o ridicare a tutulor împreună și în solidaritate cu toate popoarele împilate. Aceasta este calea nouă pe care pășesc și trebuie a păși toți românii..."[15].

Aceste idei au fost preluate în principalele acte programatice ale unirii de la 1848 : în manifestul *Către popoarele lumii* (lansat în numele „Marelui Sfat al Națiunii Române" la 5/18 noiembrie 1918), în care se cerea, pentru libertate și unire, sprijinul întregului popor român („cu care una vom fi de aici înainte în veci") ; în *Convocarea* adunării de la Alba Iulia („Sîntem convinși, că afară de cei care vor reprezenta în chipul arătat mai sus [este vorba de modul de electie a celor 1228 de delegați — n.ns.] toate păturile sociale ale națiunii noastre la această istorică adunare, unde se va hotărî soartea neamului nostru poate pentru vecie, se va prezenta însuși poporul românesc, în număr vrednic de cauza mare și sfîntă"[16]) ; în preambulul, redactat de V. Goldiș, al *Rezoluției* : „Înaintașii noștri de pe Cîmpul Libertății din 1848, au hotărît așa : « Națiunea română depune jurămînt de credință către împăratul, către patrie și către națiunea română ». Împăratul ne-a înșelat, patria ne-a ferecat și ne-am trezit că numai credința în noi înșine, în neamul nostru românesc ne poate mîntui. Să jurăm credință de aici înainte numai națiunii române, dar, tot atunci să jurăm credință tare civilizațiunii umane"[17].

Dealtfel, hotărîrea convocării concomitente a *Marii adunări naționale* și a unei *mari adunări populare* la Alba Iulia a constituit victoria forțelor democratice, progresiste, care s-au opus proclamării unirii doar de către Consiliul național român central. „Azi se poate constata — va scrie Vasile Goldiș, în anul 1928, în *Adnotațiunile* cu care însoțește republicarea *Rezoluției* adunării naționale de la Alba Iulia — ce ireparabilă gafă ar fi fost primirea acelor păreri"[18]. În aceeași ordine de idei, acesta va înlătura și o altă interpretare eronată, „confuzia" întreținută de unele elemente de dreapta ale fostului C.N.R.C., provenite din rîndurile P.N.R., potrivit cărora respectiva adunare ar fi fost un fel de congres al P.N.R. „*Absolut fals*", notează V. Goldiș. „Hotărîrile acelei adunări n-au fost hotărîrile vreunui partid politic". „Repet deci : Adunarea de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918 n-a fost adunarea unui partid

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 715—716.

[15] N. Bălcescu, *[Mișcarea românilor din Ardeal la 1848]*, în *loc. cit.*, p. 127.

[16] *Marea adunare națională întrunită la Alba Iulia în ziua de 1 decembrie 1918. Acte și documente*, p. 19.

[17] *Ibidem*, p. 10 ; vezi și Vasile Goldiș, *Discursuri...*, p. 18.

[18] Vasile Goldiș, *Discursuri...*, p. 21.

politic, ci a fost adunarea națiunii române..."[19].

Datorită importanței sale deosebite pentru viitorul istoric al poporului român, cît și datorită prevederilor economice și politice înscrise în *Rezoluția* adunării de la Alba Iulia, actul unirii a fost salutat cu entuziasm de toți participanții, de reprezentanții și periodicele socialiste, muncitorești. „Astăzi venim și noi aici — declara unul din socialiștii transilvăneni —, adevărații reprezentanți ai muncitorimii române din Transilvania și Banat, venim să declarăm în fața dvs., în fața Internaționalei Socialiste și în fața întregii lumi, că vrem unirea tuturor românilor (...). Social-democrația nu-i identică cu lipsa simțului național. Noi nu zicem, că *Ubi bene ibi patria*, dimpotrivă zicem că: unde ți-e patria, acolo trebuie să-ți cauți de ea! De aceea noi nu ne temem că nu vom avea puterea să ne căutăm drepturile la o viață liberă"[20].

Unirea Transilvaniei cu România a deschis calea afirmării tot mai depline a țării noastre în viața economică și politică a lumii, a determinat intrarea ei într-o nouă etapă a dezvoltării economice, sociale și politice, de ridicare a nivelului de civilizație al țării. Marile probleme ale progresului societății noastre, revendicările democratice înscrise în *Rezoluția* de la Alba Iulia nu au fost însă înfăptuite, datorită faptului că la cîrma statului s-au aflat în continuare burghezia și moșierimea, care au folosit Unirea pentru consolidarea pozițiilor lor de clasă, pentru intensificarea exploatării maselor muncitoare.

Înfăptuirea năzuințelor seculare ale maselor populare pentru o viață liberă, independentă a devenit posibilă abia în cursul revoluției și construcției socialiste. Marile probleme social-economice, politice, culturale, care se aflau de mult în fața națiunii noastre, ca imperative majore ale progresului său, și-au găsit, în anii socialismului, o rezolvare corespunzătoare intereselor vitale ale întregului popor. Numai datorită politicii revoluționare a Partidului Comunist Român a fost rezolvată pentru totdeauna problema națională — înscrisă, ca una dintre principalele prevederi de natură democratică, în actele programatice ale unirii Transilvaniei cu România —, în sensul asigurării egalității depline în drepturi între toți cetățenii României, fără deosebire de naționalitate.

Semnificația politică profund actuală a creării statului național unitar român a fost reliefată pregnant de tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea la sesiunea solemnă din 1 decembrie 1978: „Istoria demonstrează justețea incontestabilă a luptei popoarelor pentru eliberarea și constituirea lor în entități proprii, în state naționale unitare, independente. Aceasta constituie calea dezvoltării economico-sociale rapide a fiecărui popor, precum și a instaurării în lume a unor raporturi noi, de colaborare egală între toate națiunile"[21].

[19] *Ibidem*, p. 22—23.

[20] *Marea adunare națională...*, p. 14.

[21] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Sesiunea solemnă comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste și Marii Adunări Naționale consacrată sărbătoririi a șase decenii de la făurirea statului național unitar român — 1 decembrie 1978*, p. 10—11.

Aut-Aut

(Italia)

Nr. 165-166/1978

Din sumar: LUISA MURARO, Notă introductivă la „Mizeria psihanalizei"; LUCE IRIGARAY, Mizeria psihanalizei; PAOLO GAMBAZZI, Corpul, frumusețea, adevărul; note precategoriale la Hegel și Freud; GIAMPIERO COMOLLI, Discursul plăcerii și conștiința nevoilor; FURIO DI PAOLA, După dialectică; GIORGIO AGAMBEN, Problema metodei la Adorno și Benjamin; ROSELLA PREZZO, Alice în țara lui Unu. Citind pe Luce Irigaray; NESTORE PIRILLO, Puterea și infamia. Lea Melandri sau dialectica; GUIDO LUCCHINI, Nietzsche și critica ideologiei; GIOVADDI BOSSI, GABRIELLA FUSI, Clase și figură ideologică de clasă: unele considerații asupra pozițiilor ultime la Rita di Leo; LAURA FORTI, Centrul „criza" din Londra: un experiment de psihiatrie alternativă.

Studia Filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr.5 /1978

Din sumar: JAN LEGOWICZ, Rolurile şi sarcinile didactic-educative ale filozofiei; ZDZISŁAW CACKOWSKI, Filozofia în şcoală; JÓZEF BORGOSZ, Concretizarea dialogului; ALEKSANDER MADEJSKI, Gîndirea critică şi umanismul militant; JANUSZ KUCZYŃSKI, Marxism, spirit laic, creştinism; DANIEL GOLDSTICK, Citindu-l pe Althusser; ANTONI MALINOWSKI, Şcoala marxistă franceză; SEWERYN DZIAMSKI, Ştiinţa şi filozofia în gîndirea marxiştilor polonezi dintre cele două războaie mondiale; JUDYTA BORKOWSKA, Factorul subiectiv în dezvoltarea socială. Lenin şi Plehanov; ELŻBIETA PASZKIEWICZ, Psihologia umanistă; HENRYK OGRYZKO-WIEWIÓRÒWSKI, Legile evoluţiei în cadrul ştiinţelor sociale.

Nr.6 /1978

Din sumar: WŁADYSLAW STRÓŻEWSKY, Observaţii privitoare la problematica metafizică a binelui şi răului; ZBIGNIEW PIETRASIŃSKI, Pregătirea în vederea activităţii creatoare; JERZY Z. HUBERT, O încercare de generalizare a definiţiei creaţiei; STANISŁAW BUTRYN, Apariţia cosmologiei ştiinţifice; LESZEK SOKOŁOWSKI, Este cosmologia o ştiinţă empirică? EDMUND SKARŻYŃSKI, Teoria cosmologică a lui Afvén şi Klein; JERZY WOCIAL, Znanniecki şi programul antipozitivist al disciplinelor umaniste.

Nr.7 /1978

Din sumar: PAUL GREGORIOS, Creaţia socială şi dreptul; K. M. DOLGOV, Kant şi Husserl. Un paradox al dezvoltării gîndirii raţionaliste; ZBIGNIEW DROZDOWICZ, Sensul cognitiv al îndoielii carteziene; STANISŁAW CICHOWICZ, *Din istoria neocriticismului: Maurice Blondel*; STANISŁAW RAINKO, Teze despre materialismul istoric; JUDYTA BORKOWSKA, Critica teoriilor Internaţionalei a II-a la Lenin, Gramsci şi Lukács; LAZARI-PAWŁOWSKA, Principialismul şi situaţionismul în etică; EVALDAS NEKRAŠAS, Analiza critică a noţiunii de „inductivism"; JANUSZ KUCZYŃSKI, Socialismul şi creaţia ştiinţifică; ANDRZEJ ŁODYŃSKI, Cultul lui Krisme ca manifestare a antiraţionalismului contemporan.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Gernot Nussbächer

JOHANNES HONTERUS

MONOGRAFIE

BUCUREŞTI, EDIT. KRITERION, 1977, 143 p.

VIAŢA ŞI OPERA LUI JOHANNES HONTERUS

DE

LUMINIŢA OŢELEA

Punînd la îndemîna cititorilor o versiune în limba română (completată cu ultimele cercetări) a cărţii lui Gernot Nussbächer *Johannes Honterus Sein Leben und Werk im Bild*, Editura Kriterion a săvîrşit un autentic şi valoros act de cultură. Ediţia în limba română urmează primelor două ediţii în limba germană ale acestei cărţi, apărute în urmă cu cîţiva ani, în cadrul aceleiaşi edituri. Ele au marcat, la vremea lor, aniversarea a 475 de ani de la naşterea marelui umanist sas transilvănean, originar din Braşov. Dînd curs sugestiilor primite din partea cititorilor, Editura Kriterion ne oferă acum ,,prima lucrare în limba română în volum separat, dedicată acestui remarcabil umanist braşovean, de renume european" (p. 11).

Lucrarea lui Gernot Nussbächer aduce în discuţie documente de certă valoare, clarificînd o serie de probleme insuficient cunoscute, făcînd lumină şi obligînd la revizuirea unor erori de informaţie în ceea ce priveşte viaţa şi activitatea umanistului reformator Johannes Honter (1498—1549), sau Honterus cum şi-a latinizat numele în ultimul deceniu de viaţă.

Prezentînd Braşovul, Corona de altădată (menţionată în documente, întîia oară în 1235), G. Nussbächer îi evidenţiază rolul de ,,piaţă comună pentru cele trei ţări române", şi de prim ,,element constitutiv al pieţei interne în formare a celor trei ţări române" (p. 14). Dezvoltarea meşteşugurilor, organizarea breslelor joacă un rol de primă mărime în afirmarea Braşovului medieval ca factor de coeziune politică a celor trei ţări româneşti, oferind totodată, o imagine reprezentativă a convieţuirii populaţiei române, partea cea mai veche a locuitorilor Braşovului, cu saşii şi mai apoi şi cu maghiarii (p. 17).

În secolul al XVI-lea, Braşovul, prin importanţa sa în dezvoltarea legăturilor economice şi politice dintre ţările române, a devenit, aşa cum subliniază autorul, un ,,focar al culturii naţionale româneşti", ,,numele, viaţa şi activitatea diaconului Coresi, simbol al unităţii culturale a românilor de pretutindeni, fiind indisolubil legate de oraşul de sub Tîmpa" (p. 19). În acelaşi timp, Braşovul s-a afirmat în sec. al XVI-lea şi ca eminent ,,centru al culturii umaniste din ţara noastră, cu rezonanţă pînă în centrul Europei", la aceasta contribuind, bineînţeles, în mod strălucit, Honterus însuşi.

În acest Brașov, aflat în plină înflorire medievală s-a născut în 1498, Johannes Honterus. G. Nussbächer aduce spre examinare cititorului date culese cu migală, multe dintre ele necunoscute pînă acum. Adunate și prezentate cu mult spirit analitic și critic, ele ne întregesc cunoștințele despre educația și studiile sale. În perioada 1520—1529, Honterus se află la Viena, obținînd titlul de ,,Baccalaureus" (1522) și de ,,Magister artium" (1525) ținînd, se pare, și o serie de prelegeri la Universitatea din Viena *.

Asediul Vienei din 1529, probabil, îl va determina pe Honterus să părăsească orașul și să se retragă mai întîi la Regensburg, unde și-l va face prieten pe istoricul umanist Aventinus, iar apoi la Cracovia. Aici apar în 1530, cele două lucrări umaniste ale sale *Gramatica latină* și *Cosmografia (Descrierea lumii)*, ambele de o mare importanță în epocă, fapt atestat de larga lor răspîndire și de numărul mare de ediții.

Peregrinările lui Honterus prin centrele umanismului european continuă la Basel (Elveția) unde va scoate la lumină *Chorographia Transylvaniae — Sybembürgen*, gravată de el însuși. Această hartă constituie un document istoric și cartografic de mare însemnătate, prin care Honterus își evidențiază interesul său față de Transilvania și față de principatele române vecine: ,,Moldaviae Terminus" și ,,Valachiae Pars". Această mare hartă a Transilvaniei, arată G. Nussbächer, ,,este cea mai veche reprezentare cartografică, amănunțită, privind această parte a țării" (p. 31).

În 1533 Honterus revine la Brașov, unde va desfășura o activitate multilaterală în care se vădește dorința de încadrare a acestui centru civic și cultural în circuitul marilor valori europene, cu precădere în curentele umanismului și Reformei.

El instalează aici, în 1539, prima tipografie din Brașov. G. Nussbächer respinge ca neîntemeiate afirmațiile că tipografia lui Honterus ar fi fost cea mai veche din țara noastră; el menționează că la Tîrgoviște s-au tipărit cărți încă în anul 1508, iar la Sibiu în 1529 (p. 49). Important este însă faptul, subliniat de autorul monografiei, că ,,din această tipografie au ieșit cele mai vechi cărți laice, păstrate, din țara noastră, de asemenea cele mai vechi în limba latină, care s-au păstrat, și primele în limba elină" (p. 49—50).

Preocupările de editor și tipograf ale lui Honterus îi evidențiază eforturile pentru formarea tinerilor în spirit umanist. G. Nussbächer subliniază împletirea vocației pedagogice cu activitatea tipografică, aceasta din urmă fiind subordonată scopurilor majore ale celei dintîi.

Limba latină fiind limba de cultură a evului mediu european, lucrările lui Honterus au circulat printre cunoscători. Nefiind accesibile maselor largi, prin înființarea școlilor se urmărea pregătirea tinerilor pentru receptarea valorilor moștenirii culturale a antichității, valorificarea acesteia.

Pe lîngă manuale de gramatică latină și elină, sînt editate extrase din Dialectica și Retorica lui Aristotel (în limba greacă); Cartea lui Seneca despre cele patru virtuți și lucrarea sa despre moravuri (după ediția alcătuită de Erasm din Rotterdam și tipărită la Basel, în 1529); Principiile dialecticii, culegere din operele lui Aristotel și ale altora, rezumatul retoricii lui Cicero și Quintilian; Distihurile morale atribuite lui Porcius Cato Cenzorul, Maximele celor șapte înțelepți ai Eladei (Bias, Pittacus, Cleobulos, Pariander, Solon, Cheilo, Thales); Manualul filozofului elin Sextus ș.a. Aceste lucrări, subliniază G. Nussbächer, alcătuiau ciclul complet de învățămînt pentru *Trivium* (gramatică, retorică și dialectică), ciclul inferior al învățămîntului laic pe timpul lui Honterus, urmat de așa-numitul *Quadrivium* (aritmetică, geometrie, astronomie, muzică), ambele formînd sistemul celor ,,șapte arte libere" (p. 52, 53). Honterus a mai editat,

---

* Menționăm că, potrivit cercetărilor întreprinse de G. Nussbächer, Honterus s-a înscris la Facultatea de arte din Viena la 1 martie 1520, fiind trecut în acte cu numele *Johannes Aust ex Corona;* la dobîndirea titlului de ,,Baccalaureus" e menționat cu numele *Johannes Holer*, iar la promovarea ca *Magister* e trecut *Jahannes Holler Coronensis* — cuvîntul *Holler* fiind corespondentul în dialect vienez al termenului săsesc *Honter(l)* — care desemnează *socul* (vezi G. Nussbächer, *op. cit.*, p. 23). Datele obținerii acestor două titluri îi permit autorului monografiei să respingă ipoteza mai veche care îl identifica pe tînărul Honterus cu *Johannes Coriarii de Corona* (Johannes, fiul pielarului din Brașov) care apare înmatriculat la Universitatea din Viena la data de 27 aprilie 1515, pentru titlul de ,,Baccalaurens" fiind suficienți doi ani de studii. Or, *Johannes Aust Corona*, care e înmatriculat la aceeași instituție de învățămînt vieneză la 1 martie 1520, îndeplinește, pe de o parte, criteriul celor doi ani de studii (și nu 7, ceea ce ar fi mult prea mult), iar pe de altă parte numele *Aust* poate fi legat de familia lui Jorg Austen Lederer de pe strada Neagră din Corona. Rămîne încă neclarificat motivul schimbării numelui în Honterus *(ibidem*, p. 22 și 23).

Deci, între altele, perioada de studii la Viena ale tînărului Honterus va trebui corectată de la 1515—1527 (cum apare de ex. în *Istoria literaturii române* a lui G. Ivașcu) la 1520—1525.

pentru uzul școlar, o culegere de maxime eline și latine (după *Adagia* lui Erasm din Rotterdam), „Categoriile" lui Platon, scrierea „Despre Cosmos" a lui Aristotel, precum și cîteva lucrări teologice.

În 1539, Honterus va publica cea mai veche lucrare juridică din țara noastră, *Maxime culese din Pandectele dreptului civil*, în care sînt cuprinse maximele esențiale de uz comun în practica judiciară. În prefața cărții este prezentată concepția umanistului transilvănean despre importanța dreptului în și pentru stat. Însemnătatea acestei scrieri a lui Honterus, observă autorul monografiei, constă în faptul că ea marchează începutul învățămîntului juridic la Brașov și în țara noastră. Răsunetul în epocă al acestei lucrări a determinat comunitatea sașilor să-l însărcineze să elaboreze un cod juridic, o legislație unitară pentru comunitatea sașilor din Transilvania.

În 1540 Honterus editează *Preceptele* eline ale lui Nilus, episcop din perioada creștinismului timpuriu. Lucrarea evidențiază legăturile umanistului transilvănean cu mișcarea culturală din cele două țări românești de peste munți : manuscrisul *Preceptelor* este descoperit de Honterus într-o veche bibliotecă din Țara Românească. Umanistul și pedagogul german Michael Neander, elev al lui Luther și Melanchthon, publicînd aceleași *Precepte* în 1559, la Basel, în limba latină, menționează în prefața ediției sale faptul că Honterus a frecventat și a cercetat bibliotecile din Țara Românească și Moldova (p. 61). Dealtfel, cunoașterea în amănunțime a țărilor române de către Honterus este evidentă, cum precizează G. Nussbächer, și din observațiile pe care le face. într-o scrisoare către Sebastian Münster, pe marginea *Descrierii Moldovei* publicate de George Reicherstorffer, la Viena, în 1541.

Prin rîvna și priceperea sa, Honterus a contribuit substanțial la înnoirea școlii brașovene, iar după modelul ei, și a altor școli din Sibiu, Bistrița, Sighișoara.

Umanistul transilvănean a elaborat primul regulament școlar cunoscut din țara noastră, *Constitutio Scholae Coronensis* (1543), stabilind îndatoririle cadrelor didactice și obiectele de studiu ; prin prevederea regulamentară ca elevii să prezinte anual piese de teatru, Honterus poate fi considerat ca inițiatorul teatrului școlar din țara noastră. Totodată, la gimnaziul întemeiat de el s-a păstrat cea mai veche matricolă școlară din sud-estul Europei.

Școala „Studium Coronense" și-a răspîndit faima în Europa, prin elevii săi dintre care o bună parte își continuă studiile la Viena, Cracovia, Basel. „În decurs de peste patru secole de existență — arată G. Nussbächer — școala întemeiată de Honterus a fost un focar de cultură de prim rang, nu numai pentru orașul Brașov și Țara Bîrsei, ci pentru întreaga Transilvanie. Școala lui Honterus a fost frecventată, alături de elevi sași, și de elevi români, maghiari și de alte naționalități. Elevii școlii proveneau și din țările române și de mai departe, din Bulgaria, Ungaria, Croația, ba chiar și din Germania și din Olanda" (p. 68).

În 1542 Honterus tipărește ediția definitivă a lucrării sale *Rudimenta Cosmographica* refăcută și transpusă în versuri, avînd și o anexă de 16 hărți.

În această ediție definitivă, *Cosmografia* sa cuprinde patru cărți în care sînt sintetizate cunoștințe de astronomie, geografie generală, geografia Europei, Asiei, Africii și cunoștințe ale timpului său despre părțile corpului omenesc, despre animale și plante, despre îndeletniciri, boli ș.a., fiind o adevărată enciclopedie a științelor naturii din acea epocă. Pe hărțile din anexă, deși sînt menționate cele trei principate (*Transylvania*, *Moldavia* și *Valachia*), teritoriul României apare pentru prima dată sub clasica denumire „*Dacia*". Sînt și unele erori de reprezentare cartografică datorate cunoștințelor în multe privințe încă limitate atunci, dar ele nu diminuează valoarea documentară a lucrării. Prin „Cosmografia" sa Johannes Honterus a contribuit la răspîndirea ideii de unitate și continuitate a poporului român pe aceste meleaguri (p. 77).

Utilizarea largă a lucrării *Rudimenta Cosmographica* (zeci de ediții în centrele culturale ale Europei) încă după un secol de la apariție este o dovadă a recunoașterii amplei erudiții a autorului, a meritelor sale de pedagog, a pertinenței metodei sale didactice.

De pildă, așa cum precizează autorul monografiei, „considerațiile de anatomie comparată a omului cu animalele sînt de o mare importanță științifică, situîndu-l pe Honterus printre precursorii darvinismului" (p. 121). Apoi, circa două treimi din denumirile de boli și simptome utilizate de Honterus se mai folosesc și azi.

În concepția despre univers, umanistul transilvănean era *întrutotul tributar* — așa cum rezultă din *Cosmografia* sa și cum subliniază G. Nussbächer — *teoriei geocentrice* din acea vreme. Pămîntul era considerat de el ca imobil și situat în centrul sistemului planetar („El (Pămîntul) stă nemișcat în al bolții centru de strajă" — scrie în hexametri Honterus).

Se cuvine menționat faptul că, la un an după *Cosmografia* din 1542 a lui Honterus, apare lucrarea lui Nicolaus Copernic *Despre mișcările de revoluție ale corpurilor cerești* (1543), în care soarele devine pentru prima dată centrul sistemului nostru planetar, heliocentrismul începînd cu multe dificultăți

să-și croiască drum și să se impună în pofida interdicțiilor de tot felul venite mai ales din partea reprezentanților bisericii.

În unele lucrări care conțin referiri și la activitatea lui Honterus se susține însă teza că acesta, în argumentele sale științifice împotriva religiei tradiționale, ar fi folosit și teoria heliocentrică copernicană, pe care ar fi cunoscut-o în timpul șederii sale la Cracovia, înainte ca ea să fi fost publicată[1].

Mai mult, în *Istoria filozofiei românești*, vol. I (Edit. Academiei R.S. România, 1972, p. 47) citim : „În lucrarea *Rudimenta Cosmographica* (Cracovia, 1530) *Honterus expune teoria heliocentrică copernicană...*" (subl. ns.). Este limpede acum, după apariția monografiei lui G. Nussbächer, că autorul paragrafului despre *Johannes Honterus*, din cuprinsul *Istoriei filozofiei românești*, nici măcar nu a răsfoit cele cîteva pagini ale lucrării pe care o comentează în felul citat de noi mai sus ! ! Astfel, istoricul și cercetătorul Carol Göllner, autorul respectivului paragraf, nu ar fi putut reproduce (utilizînd surse indirecte) nici cele cinci versuri pe care ni le prezintă cîteva rînduri mai jos, de vreme ce lucrarea lui Honterus din 1530 nu conținea nici măcar un singur vers ! !

Așa cum precizează G. Nussbächer, *Cosmografia* lui Honterus apărută în 1530 la Cracovia era un „volumaș de 16 file, avînd anexată o hartă a lumii" (p. 29). El a cunoscut însă o largă răspîndire : sînt cunoscute în prezent peste 30 de ediții ale acestei scrieri, de-a lungul anilor (și nu 17, cum susține Carol Göllner). Ea a fost *revăzută*, *adăugită* și *transpusă în hexametri* de autor abia în 1541/1542, cu prilejul *ediției definitive* (precedată de 10 ediții : 8 ale versiunii cracoviene și 2 ale versiunii brașovene) care va fi reluată, pînă în anul 1600, în alte 29 de ediții. În ediția definitivă *Cosmografia* va cuprinde 4 cărți, cu un total de 1366 de hexametri și o anexă cu 16 hărți. Dar în nici una din variantele ei, *lucrarea lui Honterus nu conține nici un fel de idei heliocentrice*. Dimpotrivă, ea se află situată integral și fără rezerve pe pozițiile geocentrismului. Nu știm în ce fel și pe ce căi au ajuns unii cercetători ai operei lui Honterus să susțină helicocentrismul acestuia ! În orice caz, dacă Carol Göllner ar avea dreptate — dar, din păcate, afirmațiile sale sînt complet eronate — lucrarea lui Honterus *Rudimenta Cosmographica*, din 1530, l-ar fi propulsat pe autorul ei în rîndurile deschizătorilor de drum ai heliocentrismului, devansîndu-l cu 13 ani pe Copernic. Dar lucrurile nu s-au petrecut astfel. Honterus, „evanghelistul Domnului" cum îl numește Luther, nu putea împărtăși, tipări sau răspîndi idei și argumente heliocentrice. Atît Luther cît și Melachthon au condamnat în termeni aspri helicocentrismul, arătînd, pe bună dreptate, că este în contradicție cu textul Scripturii. Iar Honterus a fost principalul susținător al Reformei în rîndul sașilor din Transilvania. În anul următor apariției ediției *definitive* a „Cosmografiei" sale, în 1543 deci, el scrie și tipărește „Cartea Reformei", lucrare deosebit de bine primită și apreciată de reprezentanții Reformei din Germania, Martin Luther, Philipp Melanchthon și Johann Bugenhagen, care, cum precizează G. Nussbächer, „au recomandat-o drept îndreptar pentru reforma bisericii din Sibiu" (p.82), iar P. Melanchthon, principalul colaborator al lui Luther, o retipărește în același an 1543 la Wittenberg. Deci Honterus a fost un militant activ al Reformei, îndeplinind în ultimii cinci ani de viață și funcția de prim preot al Brașovului, fapt pe care Carol Göllner îl trece complet cu vederea, amintind doar că elevul acestuia, Valentin Wagner a încercat să propage luteranismul „între negustorii din orașul său natal" și pe această linie se înscrie și tipărirea unui catehism luteran în limba română, la Sibiu, în 1544 (*ibid.*, p. 47). Or, răspîndirea luteranismului nu a vizat doar negustorimea ! Ea a cuprins *întreaga* populație săsească, iar capii acesteia au încercat să atragă de partea Reformei și *numeroasa populație românească*. Tentativa lor a eșuat însă ; același Filip Moldoveanul care a tipărit acel catehism luteran în limba română (din care, cel puțin deocamdată, nu se știe să se fi păstrat vreun exemplar), a scos și cea mai veche tipăritură în limba română cunoscută astăzi : Evangheliarul din 1552—1553 în ediție bilingvă, slavonă și română (vezi G. Nussbächer, *op. cit.*, p. 95).

Ediția a II-a, revăzută și adăugită, a *Micului dicționar enciclopedic*, recent apărută, este prima lucrare în care eroarea promovată între alții și de Carol Göllner este corectată, desigur, în urma consultării monografiei lui G. Nussbächer. Astfel, dacă în prima ediție se susține că în lucrarea *Rudimenta Cosmographiae* (sic !) Honterus „a susținut concepția heliocentrică") (p. 1294), în cea de-a doua ediție, transcriindu-se tot greșit titlul lucrării, se apreciază

[1] Vezi *Mic dicționar filozofic*, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1973, p. 260. De asemenea, Cornelia Comorovski, *Literatura umanismului și Renașterii*, vol. III, București, Edit. Albatros, 1972, p. 246. Vezi și *Mic dicționar enciclopedic*, București, Edit. enciclopedică română, 1972, p. 1294.

însă corect că în cuprinsul ei autorul „a susținut concepția geocentrică" (p. 1351)*.

Activitatea de umanist a lui Honterus este marcată și de strădaniile sale, încununate de succes, pentru înființarea unei biblioteci, într-o clădire anume construită în acest scop. Cum menționează cronicarul Paulus Benckner în *Diarium*-ul său, „potrivit îndrumărilor domnului magistru Johannes Honter, în 1547 a fost ridicată la Brașov « Libraria » sau « Biblioteca » de către domnul Johann Benckner, jude" (apud G. Nussbächer, *op. cit.*, p. 99). „Era prima clădire din Transilvania — arată autorul monografiei — ridicată anume pentru a fi bibliotecă" (p. 99), iar Honterus însuși într-o scrisoare aprecia că o asemenea bibliotecă „nu se află niciunde în Polonia... după distrugerea bibliotecii lui Matei Corvin" din Buda, în anul 1526 (*ibidem*).

Meritele sale ca umanist, pedagog, reformator, sînt recunoscute azi prin încurajarea preocupărilor de a evidenția personalitatea sa în multilateralitatea manifestărilor ei. Liceul de filologie-istorie din Brașov îi poartă numele.

Monografia lui Gernot Nussbächer rămîne o lucrare de referință în toate domeniile noastre viitoare pentru istoria umanismului în țara noastră. Întrucît traducerea românească a fost făcută după ediția germană apărută în 1974, iar anul acesta a apărut o a treia ediție în limba germană **, propunem pentru desăvîrșirea actului de cultură o a doua ediție și în limba română, pe baza ultimelor îmbunătățiri aduse acestei monografii de însuși autorul ei.

* Nu putem decît să regretăm că în noul *Dicționar de filozofie*, recent apărut în librării (Edit. politică, 1978), eroarea se continuă: „A luat poziție — citim despre Honterus la pag. 332 — față de concepția religioasă tradițională, folosind argumente științifice (teoria heliocentrică copernicană"...). Care sînt argumentele ce susțin această apreciere?

** G. Nussbächer, *Johannes Honterus. Sein Leben und Werk im Bild*, București, Kriterion Verlag, 1978.

— • —

În obiectiv:

CUMPĂNA CUVÎNTULUI

Culegere de texte alcătuită de George Ivașcu și Antoaneta Tănăsescu

BUCUREȘTI, EDIT. EMINESCU, 1978, 596 p.

DIN TRADIȚIA MARILOR CONFRUNTĂRI DE IDEI

DE

AL. TĂNASE

În raport cu trăsăturile definitorii ale spiritualității românești — *raționalism, dreaptă și cumpănită judecată* a lucrurilor, *refuzul intoleranței*, al *fanatismului* și *obscurantismului agresiv*, *receptivitate* și *trăire solidară a valorilor*, *omenia* ca o valoare de sinteză, de

acțiune și comportament, de rațiune și sensibilitate, ca ipostază românească a universalului *humanitas* — nimic nu a fost mai străin, mai opus sufletului românesc ca *fascismul* cu întregul său cortegiu de avataruri ideologice, mistice și obscurantiste, de trădare a tot ceea ce reprezintă valoare autentică de cultură.

Somnul rațiunii naște pretutindeni monștri, deși, spre cinstea poporului nostru și a celor mai buni fii ai săi în frunte cu comuniștii, aceștii monștri nu au reușit să ne arunce în barbaria întunecată a unui nou ev mediu, să ucidă duhul rezistenței și al redeșteptării, să înăbușe glasul conștiinței. Somnul rațiunii nu a cuprins decît o infimă minoritate, nici un singur reprezentant de seamă al intelectualității românești nu a păsit pe calea abdicării de la ceea ce implică însuși condiția umană. Ca să nu mai vorbim de clasa muncitoare, revoluționară prin însăși statutul ei social-istoric, total imună față de molima fascistă, sau de țărănime al cărei *crez etic* a fost dintotdeauna potrivnic ideologiilor și religiilor exclusiviste, intolerante și belicoase.

În viața fiecărui popor, mai ales al unui popor ca al nostru, cu o istorie atît de zbuciumată și dramatică, există grele momente de cumpănă cînd totul — însăși supraviețuirea — depinde de curajul și înțelepciunea oamenilor, de hotărîrea lor fermă de a acționa, de a-și apăra cu oricîte sacrificii ființa națională, valorile sufletești care o definesc, dreptul la viață și la viitor. Un asemenea moment *l-a constituit în istoria contemporană* a României anii 1938—1945. Să nu uităm însă că o *cumpănă dreaptă* și *înțeleaptă a acțiunii*, menită să spulbere negurile, să aducă bucuria biruinței, să restabilească ordinea rațiunii și valorilor este precedată și însoțită de *cumpăna cuvîntului* — a cuvîntului care să exprime adevărul, a cuvîntului care să denunțe răul politic și moral, a cuvîntului incandescent, născut din simțirea cea mai adîncă și curată a unui popor greu încercat dar neîncovoiat. *Cumpăna cuvîntului* este titlul inspirat, plin de tîlc al unei culegeri de texte alcătuită de George Ivașcu și Antoaneta Tănăsescu, apărută la Editura Eminescu, ca un grupaj de *„Mărturii ale conștiinței românești în anii celui de-al doilea război mondial"*.

Introducerea semnată de George Ivașcu este o adevărată monografie despre tabloul controverselor ideologice din acei ani, despre conștiința românească activ și militant antifascistă, într-o perioadă în care cele mai nobile tradiții revoluționare și progresiste românești, cînd cele mai autentice valori de cultură erau negate cu violență — o violență de *limbaj* și de *acțiune*, cînd se încerca a se face din crimă metodă de acțiune politică și chiar de guvernare.

Acțiunile antifasciste s-au desfășurat încă la începutul deceniului patru, datorită în primul rînd rolului organizator și dinamizator al Partidului Comunist Român; o patetică mărturie constituie de pildă *Apelul* semnat de membrii fondatori ai Comitetului Național Antifascist, Iorgu Iordan, Radu Cernătescu, Nicolae Ceaușescu, Ilie Cristea, Tudor Bugnariu, Barbu Lăzărescu, Scarlat Calimachi, Cicerone Theodorescu; în acest *Apel* se afirma: „Strîngînd în jurul acțiunii antifasciste pe toți cei ce lucrează cu brațul și cu mintea la orașe și sate, vom putea stăvili în România *triumful* unui curent care poartă în el *germenul* de distrugere a tot ce este izvor de muncă și de gîndire" (p. 13).

Din păcate, în condițiile de atunci ale Europei și cele ale României, datorită unui complex de cauze economice și politice analizate pe larg în lucrări de specialitate asupra perioadei respective, ascensiunea forțelor fasciste n-a putut fi oprită, *Norii grei asupra României* (titlul unui articol publicat de „Scînteia" ilegală în 1938) nu au putut fi risipiți. Și dacă nu s-a ajuns totuși la o catastrofă națională, aceasta s-a datorat în primul rînd efortului și marilor jertfe pe care le-au dat forțele înaintate ale omenirii pentru înfrîngerea fascismului și apărarea libertății.

Analiza pe careo întreprinde George Ivașcu, ca și textele selectate dintr-o publicistică deosebit de bogată, reprezintă o explorare și o punere în valoare a unui minereu foarte prețios de gînd și sensibilitate din labirintul unui timp istoric în care se părea că forțele instinctuale, brutale și distructive vor nimici tot ceea ce a constituit și constituie demnitatea spiritului, crezul moral al omului liber.

Atît introducerea cît și modul de dispunere al textelor cuprinse în acest volum folosesc criteriul cronologic, urmărindu-se an de an „graficul de conștiință patriotică și de constituire a unei rezistențe românești...", într-un crescendo al temperaturii politice, al stărilor conflictuale, al luptei și conștiinței, al apărării valorilor. Analizînd cu pătrundere și obiectivitate științifică natura forțelor politice și a conflictelor din epocă, George Ivașcu nu se sfiește să infirme unele dogme ale gîndirii politice din anii trecuți cu privire la epoca respectivă. Cum ar fi de pildă aprecierea sa că politica lui Carol al II-lea din anii 1938—1940 nu poate fi caracterizată ca fascistă, deoarece, în opoziție cu Garda de fier, se încerca salvarea a ceea ce mai putea fi salvat din existența statului român de atunci, ca stat independent și suveran. Sau ideea de-a dreptul reconfortantă pentru noi că „în domeniul culturii, al literaturii nu se produseseră (încă) prăbușiri și rupturi de proporții, ba dimpotrivă, se observă că tocmai în acest perimetru al spiritualității românești se afirmă, cu o pregnanță sporită

— datorită tocmai împrejurărilor vitrege determinate de război —, o voință de afirmare a marilor valori naționale, voință care se va accentua chiar în anii ce vor veni, ca un corelativ necesar al rezistenței la justițiile și vicisitudinile ce vor trebui înfruntate" (p. 31).

Oricît de grele erau clipele prin care trecea țara, cultura românească, prin exponenții ei cei mai autorizați, nu pierde nici un prilej — aniversarea unui eveniment istoric, a unei personalități de seamă din trecut, un discurs de recepție la Academie etc. — spre a elogia valorile naționale, a apăra specificul, unitatea și integritatea patriei noastre, supusă unor cumplite încercări.

Orice eveniment cultural — cum a fost, spre a da un exemplu, apariția monumentalei lucrări a lui G. Călinescu *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* — devine un simbol politic al continuității și trăiniciei spiritualității românești. Reacția furibundă a cercurilor fasciste ultrareacționare împotriva unor asemenea evenimente este grăitoare prin ea însăși. Polemicele, controversele înverșunate stîrnite de asemenea opere erau concludente pentru umanismul și raționalismul intrinsec al culturii noastre : *Marea revoluție franceză, Omul care voia să împiedice războiul* (Zaharia Stancu), *Titu Maiorescu față de noi* (Pompiliu Constantinescu), *Dunărea Românească* (Emanoil Bucuța), *Amintirea lui Octavian Goga* (Liviu Rebreanu), *Panait Istrati* (Perpessicius), *Titu Maiorescu* (Eugen Lovinescu), *Scrisul în slujba națiunii* (Ion Agârbiceanu), *Rezistența în istorie, Înțelesurile pașoptismului* (M. R. Paraschivescu) etc.

De sinceră vibrație patriotică sînt și articolul lui Tudor Arghezi despre *George Enescu*, ale lui Geo Dumitrescu și Tudor Vianu despre *Camil Petrescu*.

O lumină nouă, emoționantă aruncă asupra lui E. Lovinescu o serie de articole și scrisori deschise ale sale, cum este *Răspuns la scrisoarea Cercului literar din Sibiu* („Viața", mai 1943) : „Volumul meu ultim *T. Maiorescu și posteritatea lui critică* — spune el — n-avea numai scopul de a pune problema autonomizării esteticului în evoluția de la Titu Maiorescu însuși..., ci și de a trezi în cea de-a treia generație postmaioresciană o conștiință mai activă a solidarității ei în fața primejdiei comune și un sentiment mai militant ce scoate pe om din deliciile unei capue înșelătoare pentru a-l scoborî în tranșeea lui ideologică" (p. 350).

Acest aspect mai puțin cunoscut al personalității lui E. Lovinescu rezultă limpede și dintr-o mișcătoare *scrisoare a lui Tudor Arghezi către Lovinescu* în timp ce acesta din urmă se afla bolnav în spital, din *Scrisoarea sa de răspuns* și o alta nu mai puțin mișcătoare a lui Eugen Jebeleanu.

Chiar un gînditor și cărturar ca I. Petrovici, care va comite grave erori — (deși, fără a-l absolvi cîtuși de puțin de vina participării la guvernul antonescian, atitudinea sa politică din timpul războiului ar trebui examinată cu mai mult discernămînt) — insista într un, articol *Despre originalitate* din „Convorbiri literare", martie 1941, asupra necesității solidarității naționale prin afirmarea autenticei originalități creatoare „care izvorăște din adîncurile inefabile ale ființei cu pecetea creatoare" și care „nu poate fi înăbușită — și ar fi o crimă a se încerca — deoarece ea nu e menită a se supune vremurilor ci, dimpotrivă, să le dirijeze, spre lumina mîntuitoare a unui nou ideal" (după George Ivașcu, p. 53).

Dacă ținem seama de faptul că autorii textelor cuprinse în volum alcătuiesc tot ceea ce a dat mai de preț națiunea română în domeniul culturii din perioada interbelică — N. Iorga, Mihail Sadoveanu, G. Călinescu, Lucian Blaga, Tudor Arghezi, Liviu Rebreanu, C. Rădulescu-Motru, Mihai Ralea, Al. Philippide, Zaharia Stancu, Geo Bogza, Șerban Cioculescu etc. etc., spre a cita doar cîteva nume —, vom înțelege mai bine cită dreptate are George Ivașcu, dealtminteri el însuși unul dintre cei mai activi combatanți din epocă pentru apărarea destinelor țării și promovarea valorilor definitorii ale culturii românești, să considere că ne aflăm în fața unor *veritabile pagini antologice de afirmare a spiritului lucid, umanist, împotriva ideologiei ce ne adusese „Pe marginea prăpastiei"* (după titlul unei lucrări documentare alcătuită chiar din ordinul lui I. Antonescu după înăbușirea rebeliunii legionare).

Dar cine ar putea să rețină în spațiul restrîns al unui articol de revistă bogăția ideilor, frumusețea sentimentelor, rolul lor pilduitor și stimulativ pentru conștiința românească a vremii.

Am putea reține ca *motto* pentru universul de gîndire al acestor texte cuvintele lui Zaharia Stancu dintr-un articol publicat în „Lumea Românească : — ian. 1939 : „Istoria o scrie poporul cu un desăvîrșit simț de dreptate și ea nu poate fi falsificată" (p. 103).

Sau aceste cuvinte ale lui George Ivașcu, atît de actuale și azi : „Numai un trădător ar putea să discute la Berlin sau aiurea legitimitatea granițelor noastre... Drepturile sfinte ale unei națiuni nu se pun la masa verde. Ele se apără în orice condiții, cu orice mijloace, cu orice riscuri. Conștiința unității naționale e doar resortul fundamental al statului în vremea de primejdie. Unitate națională e zidul de rezistență, e concita supremă de propășire în vremuri de pace, de apărare în caz de primejdie" (p. 111).

Una din prezențele cele mai copleșitoare și mai tulburătoare ale acestui volum este aceea

a lui Nicolae Iorga. Înainte de toate, pentru ardentul patriotism al articolelor sale din „Neamul românesc" (*Două feluri de eroism, O singură grijă, o singură țintă, Bunele vremi ale lui Attila, Se pot distruge popoare?, Marea conrupere a ideilor, Urmașul vikingilor, Finalul tragic, Cetind Istoria Românilor, Drumeț în calea lupilor, Ce este un hotar*) — patetice luări de poziție împotriva trădării intereselor naționale, pentru apărarea libertății și neatîrnării noastre. Atitudinea sa a devenit tot mai vehementă, mai denunțătoare, pe măsură ce primejdia hitleristă se accentua, pe măsură ce molima fascistă se întindea supunînd noi și noi popoare.

Nu este de mirare că Iorga, ca și toți ceilalți cărturari de seamă ai neamului, se întîlnesc — în aceste atitudini — pe aceleași poziții cu Partidul Comunist Român, care, într-un articol publicat în „Scînteia" ilegală, chema, în aceiași ani, poporul la luptă *Pentru apărarea independenței țării*.

Cît de actuale sînt și astăzi cuvintele lui Iorga atunci cînd denunță teoria agresivă potrivit căreia „statele mici n-au dreptul la independență, că ele cad în «spații vitale» și se pot mărgini pe hartă ca să se știe în ale căruia din statele mari trebuie să cadă". Or, arată marele cărturar, după biruința principiului național, statele, cît de mici, sînt națiuni. Iar *națiunile sînt o formă organică a umanității*. Ele sînt „născute", iar nu „făcute" (p. 136).

În 1940, evenimentele se precipită, devine din ce în ce mai limpede că, după atîtea concesii și capitulări, după căderea Cehoslovaciei și Poloniei, România nu va mai putea rezista presiunilor hitleriste. Tristețea și amărăciunile sale sporesc dar condeiul său nu obosește, se expune unor mari pericole dar nu capitulează, rezistă pînă la asasinarea sa mișelească.

Iorga a rămas un apărător neînfricat al independenței și libertății patriei. Pilduitoare statornicie de caracter și atitudine. În articolul profetic *Drumeț în calea lupilor*, publicat la 4 sept. 1940, citim cutremurătoarele cuvinte: „Așa mergem din veac în veac ca drumețul din calea lupilor... lupii erau mulți și sîngele lui a înroșit zăpada" (p. 197). Iar lupii au însîngerat trupul și inima țării, iar pe marele învățat l-au ucis în chipul cel mai barbar pentru curajul atitudinilor sale, pentru fermitatea eroică a patriotismului său. Moartea lui Iorga a devenit simbolică pentru însuși martiriul țării, după cum simbolică a devenit și reacția antifascistă a intelectualilor, luările de poziție în legătură cu moartea sa tragică.

Conștiința românească tragică a unor vremi de restriște în care erau primejduite cultura și ființa neamului și-a găsit și la alți intelectuali români o expresie de acută angajare și responsabilitate. G. Călinescu e prezent nu numai prin acel monument de cultură care a fost *Istoria literaturii române*, dar și prin numeroase articole polemice, atitudini demascatoare directe, cum ar fi pamfletul alegoric de amară ironie *Frigmania și Bovenia*, inspirată de tragedia Cehoslovaciei; *Întunecatul ev mediu* — unde, tocmai ca și N. Iorga și alții, compară evul de mijloc cu prezentul în defavoarea acestuia din urmă: „Ah, întunecat ev mediu, plin de măreție catedrale, de superbe mănăstiri, de sublime clopotnițe, de impunătoare ceremonii, de aurite manuscrise, de gălăgioase universități, de blînde depravări goliardice. Ce mari liniști cetățenești, cît regret că nu ne-am născut în bezna ta"! (p. 138).

Ar fi greșit să vedem în aceste cuvinte o idealizare a evului mediu. Ironia e evidentă. Nu e decît o modalitate de manifestare a spiritului critic, o atitudine militantă a conștiințelor românești înaintate față de barbaria fascistă.

Nu altfel gîndea militantul maghiar Gaal Gábor atunci cînd scria: „Ofensiva mondială a regimurilor fasciste a limitat în asemenea măsură sfera de activitate a forțelor europene și umane care acționează în sensul progresului, încît astăzi trebuie strînse rîndurile în apărarea idealurilor de bază ale umanismului progresist" (p. 106).

Este profund semnificativ titlul articolului semnat de tînărul, pe atunci, fizician Valer Novac, *De la „linia Maginot" la „linia Descartes"*, a cărui idee fundamentală este aceea că „liniile Maginot" pot cădea, dar „trebuie să apărăm cu toată îndîrjirea noastră «linia Descartes», reduta spiritului creator și sintetizator al unei civilizații".

Criza și deruta unei întregi societăți, simbolizată adesea de Mihai Beniuc în versuri emoționante, îngăduia și perspectiva unor orizonturi culturale noi, în care să se instituie o relație nouă între *Tinerețe, realitate și poezie* (titlul unui articol de Miron Constantinescu), deoarece poezia, arta în general nu este și nu trebuie să fie doar un cîntec al morții și al disperării, *o poezie a camerei obscure*, dezumanizantă, disprețuind mulțimea, ci o poezie, o artă a unei umanități care suferă dar și cîntă, se revoltă dar se și bucură.

Sînt probleme de etică și estetică a creației cu atît mai reconfortante într-o epocă în care „*Se dă foc cărților*" (George Macovescu: „Pe Socrate dușmanii l-au obligat să bea din sucul cucutei dar n-au îndrăznit să-i scoată papirusurile în piață și să le dea foc", p. 161), în care *Civilizația scrisă* (Octav Livezeanu) e amenințată cu degradarea.

O temă care a zguduit puternic conștiința românească a fost aceea a *Ardealului*, „cîștigat cu opt sute de mii de morminte" și pentru care „nici o jertfă nouă, oricît ar fi ea de

uriașă nu ni se pare zadarnică" (Zaharia Stancu, p. 196). Liviu Rebreanu, în *Transilvania, 1940*, după ce relevă faptul că nici un popor n-a îndurat atîtea lovituri, n-a avut un trecut atît de dramatic, plin de jertfe și de puține bucurii, scria plin de amărăciune: „România s-a aflat singură și izolată, fără nici un ajutor, în mijlocul unui cerc de dușmani de moarte, tocmai în zilele cele mai cruciale pentru viitorul Europei. Și doar România nu era o țară ticluită artificial prin articole silnice, ci statul național, firesc, care cuprindea în granițele sale marea majoritate a poporului românesc după două mii de ani de luptă și suferințe. Dreptul de a reuni toți românii într-un singur stat nu ni l-au dat războaiele sau tratatele, ci realitatea cea mai vie, granițele noastre n-au fost de cuceriri, ci de restabilire a unui drept natural pe care toate popoarele europene l-au realizat... Dreptatea românească e atît de evidentă, că nici n-am socotit necesar s-o demonstrăm. Sau n-am vrut, sau n-am știut. Numai cine n-are dreptate trebuie să se zbuciume, să mintă și să înșele pentru a crea aparențele împotriva evidenței" (p. 207—208).

O mărturie incontestabilă a forței creatoare a culturii românești au constituit și dezbaterile ce au avut loc în acei ani asupra unor probleme teoretice de principiu ale *actului de cultură științifică, filozofică sau artistică.*

Un loc de mare însemnătate ocupă în peisajul intelectual al acelor ani de grea cumpănă studiul lui Lucian Blaga *Despre viitorul filozofiei românești*, care avea să marcheze desăvîrșirea unui mai vechi proces de ruptură dintre Blaga și cercurile ortodoxiste ale „Gîndirii" — cărora de fapt nu le-a aparținut niciodată în sensul identității ideologice. Viitorul unei filozofii nu poate fi desprins de cel al culturii din care face parte, de destinul creator al poporului respectiv. Iată de ce, aprecierile lui Blaga, chiar dacă în perspectiva propriei noastre concepții nu sînt întru totul acceptabile, au avut în epocă și continuă să aibă și în prezent o profundă semnificație.

Cu un remarcabil spirit critic Blaga disociază considerațiile pe care le face în acest studiu de concepția sa asupra *specificului românesc*, la care ține foarte mult dar care „ar putea să fie numai niște aproximațiuni ipotetice, dacă nu chiar niște erori" și pe care în nici un caz nu dorește să le transpună în „criterii prea rigide și obligatorii de apreciere a specificului românesc".

Pentru Blaga, o idee este românească dacă e originală, gîndită în plenitudinea ei inedită de un român. „Cînd vom avea la dispoziție, în patrimoniul spiritual al nostru, un bogat inventar de idei creatoare, gîndite de români, se va putea purcede cu șanse de reușită la încercarea de a stabili în ce constă *specificul* gîndirii filozofice românești" (p. 340).

Lucian Blaga critică șever teza ortodoxistă a unor doctrinari „cu apucături de ev mediu" — potrivit căreia specificul românesc ar fi legat organic de ortodoxism. „Nu prea înțeleg însă — spune Blaga — pretinsa « necesitate exclusivă » a acestei legături, cînd se pune problema în chip abstract și filozofic, și oarecum în afară de timp. Căci, sau admitem cu teologii că doctrina ortodoxă e de natură divină, inspirată de sus și atunci ea e dumnezeiască, iar nu «românească», sau admitem cu filozofii că doctrina ortodoxă este și ea o foarte nobilă operă umană, și atunci ea a fost gîndită de sfinții părinți care au fost mari metafizicieni și în același timp greci, sirieni sau egipteni de rasă incertă. În cazul din urmă, românii, prin exponenții lor chemați pentru aceasta, în primul rînd prin preoți, n-au făcut decît să-și însușească gîndirea patristică, o gîndire care sub raportul indicelui etnic înseamnă gîndirea grecească, siriană sau egipteană" (p. 341).

Blaga avea o nestrămutată încredere în destinul creator al culturii românești. „În topografia spirituală a Europei — scrie el —, poporul românesc ocupă un loc intermediar între două culturi, între cultura bizantină, deplin închegată și cu posibilitățile realizate, aparținînd trecutului, dar prelungită ca stare de spirit, în felurite chipuri, în viața popoarelor de sud-est, și cultura popoarelor occidentale care de-acum încolo mi se pare că anevoie va înălța culmi mai mari decît a dat pînă astăzi... Locul ce-l ocupăm în topografia spirituală a Europei ne indică cele mai rodnice directive" (p. 341—342). De aici decurge și viitorul filozofiei românești legată nu numai de marile doctrine filozofice ale Europei, dar și de rezervorul de gîndire și sensibilitate al culturii noastre populare.

Tonalitatea fundamentală a textelor reproduse în volum, din cele apărute în ultimul an al războiului, este aceea a unei imense descătușări spirituale, a viziunilor optimist-prospective, a spiritului de reconstrucție. Chiar înainte de epocala zi a eliberării de sub jugul fascist, Ion Pas vorbea despre *Constructorii de mîine*, de acea așezare nouă a vieții sociale care va face să domnească lumina și iubirea, care se va întemeia pe rîvnă și bucurie. Numai așa „își vor îndeplini misiunea cu tragere de inimă în spiritul comuniunii universale și sub semnul duratei" (p.405). Dar pentru aceasta trebuie închis mai întîi un ceas mai devreme capitolul oribil al teroarei fasciste, act cu atît mai necesar cu cît „cultura a fost împușcată în inimă din primul moment" de către fascism — cum spunea același scriitor după Eliberare, într-un articol intitulat *Cultura*.

Conștiința unității naționale, a solidarizării și concentrării energiilor constructive presupunea o concepție nouă, progresistă și revoluționară asupra funcțiilor culturii și a rolului intelectualității, a unei intelectualități care — spre cinstea ei, prin elementele cele mai reprezentative și mai conștiente de interesele superioare ale țării —, a cerut încă din aprilie 1944 ieșirea din război și pacea cu puterile aliate.

Să reținem pentru semnificația lor clară, militantă și constructivă, cîteva din textele cuprinse în volum (unele grăitoare prin chiar titlul lor) și cîteva idei născute din efervescența acelor ani de reconstrucție, în care se trece de la aspirații vagi la lucrare activă nu numai pentru lecuirea rănilor de război, dar și pentru o adîncă regenerare de spirit, de atitudine, de conștiință morală.

În *Filozofi din toate țările uniți-vă!*, gînditorul raționalist și umanist care a fost Dan Bădărău se arată pe deplin conștient de faptul că între revoluție și filozofie există o strînsă legătură. Nu se poate contesta adevărul, scria Dan Bădărău, că „nu timpurile sînt ale gînditorilor, ci gînditorii sînt ai timpurilor". Filozofia trebuie să-și aducă contribuția pentru înlăturarea unor nefaste *isme* (imperialism, șovinism, rasism, barbarism camuflat în eroism) : „Vă puteți închipui ce s-ar întîmpla dacă acest nou Ev Mediu prin care am trecut ar lăsa în urma lui o mistică... a forței și a brutalității, o mistică a obscurantismului obtuz și a lipsei de omenie, o mistică a provocării și a șantajului, o mistică într-un cuvînt a abjecțiunii hitleriste" (p. 426).

Chemarea aceasta va fi reluată și de G. Călinescu pentru a susține ideea sindicalizării profesorilor universitari *(Intelectuali de tot felul, uniți-vă!)*.

Este necesară acum o *Artă pentru oameni*, *Reclădirea literaturii* (Dan Petrașincu), după anii de haos al valorilor, de opresiune și mistificare a sufletului. O poezie sensibilă față de *dreptatea socială și progresul moral*, o poezie ce trebuie să ajute omenirea „care timp de aproape șase ani a fost zdrobită sufletește la nivelul omului de caverne... să se ridice din nou pe o treaptă de progres moral egală cu aceea a progresului tehnic la care a ajuns (Al. Philippide, *Poezie și colectivitate)*; este necesară *Organizarea libertății* (M. R. Paraschivescu) menită să aducă o lărgire și adîncime a cîmpului de activitate, o afirmare mai deplină și autentică a patriotismului, fără falsuri și răstălmăcire ; este necesară o organizare progresivă în cadrul Universității, ca o condiție a unui *conținut nou, constructiv* al vieții studenților, a *libertății universitare*, înțeleasă ca o garanție a obiectivității științifice, ca o premisă a unor orizonturi deschise pentru sensul universal al omului și al culturii *(Studențimea*, de Mihnea Gheorghiu și *Universitate și libertate*, de Bazil Munteanu).

În universitatea românească, așa cum scria prof. Ion Zamfirescu, „a existat o atitudine de rezistență hotărîtă, de necolaborare cu crisparea și dezorientarea vremii. Pe deasupra atîtor drame naționale, începînd cu sfîșierea teritoriului etnic, continuînd cu purtarea unui război nefiresc și sfîrșind cu îngenunchierea în interior a libertăților, pe deasupra tuturor acestora, universitățile noastre au funcționat în spiritul lor tradițional, au sporit fără încetare ideea drepturilor omului, au continuat cultul metodei și al îndoielii carteziene, au apărat sensurile permanente ale istoriei, au crezut în puterea de adevăr și de armonie a științei, au format oameni capabili să lupte astăzi pentru instaurarea omeniei, a *binului simț și al dreptății în lume" (Răspunderea universității)* (p. 464).

Lupta pentru cultură (Gheorghe Dinu), pentru cultura viitorului, însemna lupta contra obscurantismului, pentru democratizarea culturii și libera manifestare a actului cultural, însemna lupta pentru *Omul de caracter* (G. Călinescu) pentru omul de responsabilitate, patriot adevărat, atașat binelui obștesc, pentru unitatea poporului și angajarea sa în sensul unei civilizații înalte, pentru demnitatea muncii și, deci, a lucrătorului, a cărui valoare nu poate fi diminuată, deoarece „Așa cum onoarea este sentimentul soldatului, omenia și prețuirea sînt agenții muncii" (G. Călinescu, *Lucrătorul)*, pentru răspunderea *Scriitorului în fața societății* (Șerban Cioculescu), căci „numai într-un climat de libertate, prielnic problemelor de conștiință, se naște creația sinceră, expresia adevărată a experienței și a înaltelor aspirații... Omenia, iubirea aproapelui, ridicarea celor obidiți, scuturarea prejudecăților și rostirea adevărurilor noi au fost în toate vremurile, spre cinstea civilizației, sentimente și fapte literare prin care s-au afirmat marii scriitori" (p. 461). Căci scriitorul român nu poate cunoaște *prețul demnității* decît exprimînd, transfigurînd năzuințele poporului (Eugen Jebeleanu, *Scriitorul român și năzuințele poporului)*. Pentru a înțelege mai bine această atmosferă, să citim (sau să recitim) *Adeziunea Societății scriitorilor români la Proiectul de platformă elaborat de Partidul Comunist*, unde se formulează dezideratul ca scriitorul român să devină un luptător social, un călăuzitor al neamului, cîștigînd astfel locul ce i se cuvine în noua organizare a lumii.

Societatea și cultura viitorului sînt văzute ca „o societate bazată pe primatul muncii, pe solidaritatea în interiorul diferitelor popoare, ca și pe solidaritatea internațională..." (C. I. Parhon, *Vina intelectualilor și datoria lor)*, ca o societate a reconstrucției în

toate, în care „reconstrucția sufletului național" este datoria primă a intelectualilor (Victor Eftimiu, *Dezintoxicare*), o societate în care noul umanism va deveni un *umanism social*, cu o largă deschidere la noi orizonturi „către biruirea egocentrismului pe de o parte, și către eliminarea prejudecăților închistate, pe de alta".

O remarcabilă contribuție la definirea „culturii de mîine" a adus-o gînditorul și militantul politic profund și original care a fost Athanase Joja ; cultura de mîine, scria el, va fi cultura emancipată de idealism și misticism, o cultură în care arta și gîndirea „vor reflecta o umanitate împăcată cu sine însăși, cumpănită în mediul ei ascendent, spre progresul tehnic și sufletesc... bucuria omului de a descoperi cu ochi încîntați, variatele aspecte ale lumii...". Iar „clasicismul lumii noi nu va fi negarea personalității și a patosului pe care le dezlănțuie în noi înfățișările variate ale naturii sau frămîntările noastre de ordin individual sau social. Clasicismul de mîine nu va fi un clasicism al elitelor, ci un clasicism al maselor ridicate la un nivel superior de cultură. Va fi ogiinda omului de mîine — tinerețe a inimii, maturitate a spiritului (*Cultura de mîine*, p. 561).

Vorbind de *tinerețe* să luăm aminte însă că tocmai tineretul alcătuiește viitorul unei societăți și al unei culturi. Educarea sa reprezintă cea mai solidă piatră de temelie în edificiul viitorului. Iată de ce problema tineretului a fost atît de prezentă în publicistica acelor ani. În primele două numere ale „Scînteii" legale, tînărul atît de dinamic care era Nicolae Ceaușescu, avînd deja o bogată experiență revoluționară, publică două articole : *Tineretul, viitorul poporului* și *Frontul unic al tineretului*, care reprezintă, putem spune, prima afirmare a poziției Partidului Comunist Român după Eliberare, în problemele tineretului.

„Tineretul este viitorul unui popor — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — spre el își îndreaptă privirea și speranța toți oamenii de știință și politici. Cu energia și entuziasmul său tineretul este o forță creatoare, care pusă în serviciul științei și progresului, poate da un ajutor prețios pentru dezvoltarea economică, socială, politică și științifică a unui popor" (p. 454). Cu condiția să fie unit, să se organizeze și să participe activ „la clădirea unei Românii libere, democratice și independente".

La Pensée

(Franța)

Nr. 200/1978

Din sumar : ALEXANDRE MATHERON, Stăpîni și servi în filozofia clasică ; BÉLA KÖPECZI, Obiectul metodei istoriei culturii ; ANDRÉ PAUL, La originile creștinismului ; PHILIPPE LHEMINTER, Leibniz și filozofia spontană a geneticianului ; GEORGES CHAPOUTHIER, Informație, structură la ființele vii ; MICHEL PATY, Modele matematice și realitatea fizică.

Nr. 201/1978

Din sumar : PIERRE DUCHARCOURT, Economia politică și societatea contemporană : aspecte și probleme ; ALBERT JACQUART, Modele aditive, genetice și ideologice ; ROGER GODEMENT, La izvoarele modelelor științifice americane ; ANDRÉ TOSEL, Materialismul dialectic „între" științele naturii și științele istoriei.

Magyar Filozofiai Szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 2/1978

Din sumar: ERZSÉBET KÓSA, Unele probleme ale schimbării modului de viață, în special în cel familial; DÉNES HORVÁTH, Analiza proceselor logico-dialectice în cadrul sistemului plastic vizual; JÓZSEF HORVÁTH, Către o analiză a aspectelor epistemologice și practice ale concepției noastre despre timp; ILONA JENEI, Totalitate și dezvoltare. O contribuție la metodologia cercetării evaluării vieții; MÁRIA LUDASSY, Voință generală și conștiință particulară.

Nr. 3/1978

Din sumar: FARKAS JÁNOS, Știință, politică, proces de muncă; ZOLTAN NOVÁK, György Lukács și grupul său în timpul primului război mondial; GYÖRGY DARVAS, Schiță a unui model tipologic al științelor sistematizării; SVETLÁNA BENEDIKT, Probleme filozofice ale modelării gîndirii prin computer; MIKLÓS HERNÁDI, Interpretarea conceptului „mod de viață"; ÁGNES KAPITÁNY, GABOR KAPITÁNY, Cîteva însemnări despre rolul limbajului și esteticului în cunoaștere.

Nr. 4/1978

Din sumar: FALUS RÓBERT, Arta poetică la Hesiod; SZABÓ TIBOR, Filozofia practicii la tînărul Gramsci; HARSNYI ISTVÁNNÉ, Existențialismul francez și muzica; VARGA CSABA, Problema raționalității formale în domeniul juridic; NAGY ENDRE, Contradicțiile la Szabó Ervin; RATHMANN JÁNOS, Spinoza în iluminismul german și în filozofia lui Herder; RATHMANN JÁNOS, Conferință Spinoza la Leipzig; STEJNBERG B. A., Aspecte sociale și globale ale controlului mediului înconjurător.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

2 300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI ARISTOTEL

OMUL CA FIINȚĂ TOTALĂ LA ARISTOTEL

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Asemenea logicii, antropologia filozofică nu are un loc în sistematica aristoteliciană a științelor. Dar, tot asemenea logicii, în universul său de aplicație — reflecția asupra omului — ea funcționează unificator.

Eticile, Politica ori tratatul *Despre suflet* procură descrieri și interpretări ale unor determinări esențiale ale omului, dar numai determinări. De aceea, conceptul omului ca ființă totală nu este posibil nici la nivelul fiecăreia în parte, nici într-o însumare a lor. Dintre toate, *Politica* pare să conțină o teorie a omului în totalitatea sa, dar, de fapt, este o teorie a omului în generalitatea sa. Altfel spus, ea reconstruiește omul ca ființă socială, accentuînd pe socialitate și nu pe individualitate ca ansamblu al relațiilor interumane. Fără ideatica *Politicii* însă, o antropologie înăuntrul aristotelismului nu era posibilă, dar numai cu ea doar condiția de existență i-ar fi fost asigurată. Avînd avantajul de a propune atît prin mijlocirea moralei și economiei, cît mai cu seamă prin analitica proprie, un concept al omului — cum zicem noi — ca sistem al determinărilor sociale, ea dădea cadrul necesar reconstrucției antropologice.

Căci definirea omului ca ființă socială „prin natura sa și nu prin efectul unei cauze oarecare"[1] este temeiul și prin aceasta matricea oricărui proiect de antropologie filozofică ce aspiră la autenticitate.

Altfel, s-ar proceda heteronom prin identificarea esenței umane cu o realitate care-i transcende (natura) sau cu o alta avînd valoare ontologică secundă (spiritul). Aristotel însă, chiar dacă nu avea un concept prea clar al *naturii sociale* a ființei noastre, adică nu-i aflase toate determinațiile, formulîndu-l și lucrînd cu el, își asigura șansa de a porni de la rădăcina lucrurilor care, pentru om, este omul însuși, cum va spune Marx.

Deși imperfect, datorită radicalității sale, conceptul a putut să aibă un rol decisiv în fundamentarea unei viziuni aristoteliciene unitare asupra omului și, din acest punct de vedere, și în acest domeniu al reflecției filozofice Stagiritul continuă să fie sugestiv și sfătuitor pentru meditațiile noastre. În alte cuvinte, la opera lui și de această dată nu ne raportăm doar ca la un moment al devenirii ci, în primul rînd, ca la un sistem de argumente și de probe necesar.

Cu toate că în *Politica* și, dealtminteri și în *Etici*, cu precădere în cea *pentru Nicomah*, accentul nu cade pe individ („Statul este anterior familiei și oricărui individ"[2]), datorită importanței fundamentale pentru explicarea omului ca ființă totală a identificării esenței umane cu socialitatea, de aici trebuie pornit și de aici trebuie să se desprindă primele date ale unui proiect antropologic.

Mai întîi avem de a face cu structurile morale, economice și politice ca modalități de a fi ale naturii sociale a omului care, așadar, nu este o entitate în sine, ca o idee platoniciană, ci totalitatea unor determinări multiple (morale, economice, politice), care raportate la subiectul social apar nu numai ca relații interindividuale ci și ca structuri imanente individului.

Bunăoară binele este nu numai „o îndestulare pentru individ, care trăiește pentru sine", ci „și pentru părinții săi, copiii săi, femeia sa, prietenii și concetățenii săi în general, deoarece omul e menit să trăiască într-o comunitate politică". El este oarecum în sine fiind într-un fel anume popriu fiecăruia. Cum

[1] *Politica*, I, 1, 9.

[2] *Politica*, I, 1, 12.

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 705 – 740, București, 1978

însă „în omul în sine și în om se repetă unul și același concept, acela al omului", „amîndoi fiind oameni, ei nu pot fi deosebiți", deci prin firea lucrurilor și binele este o relație[3]. Sau într-un plan mai general individul ca suport al unor relații este în același timp el însuși un sistem de relații ceea ce îi realizează și-i sporește natura lui socială. Căci omul este prin natura lui „o ființă socială, pe cînd anti-socialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom ori o fiară".

Și albina, ca dealtfel „orice ființă gregară", este socială, trăind într-o comunitate și comunicînd, în interiorul acesteia nevoile elementare („natura lor se ridică... pînă acolo, să aibe simțirea plăcerii și a durerii și a o semnifica unele altora"). Dar omul „este o ființă mai socială" pentru că își depășește individualitatea într-o comunitate în vederea împlinirii sub semnul supremului bine. Ca individ, „nu-și este suficient sieși"; numai ca societate el își împlinește condiția, realizîndu-se ca umanitate. În afara unei comunități, el poate fi orice altceva, „ori o fiară ori un zeu", dar nu ființă umană, „cea mai nobilă dintre ființe", fiind în stare de perfecțiune[4]. „Întovărășirea în societate" este astfel nu numai natură a omului dar și condiție absolută a umanității sale. Individul sporește ontologic doar în cadru social căci în acest fel devine un sistem de relații, deci în mic societatea însăși.

Astfel, „natura umană" aristoteliciană, ca ansamblu al relațiilor sociale, semnifică în limbajul antropologiei filozofice contemporane, structura însăși a persoanei.

Totodată, ca membru al unei comunități (familie, cetate) și întrucît aparține partidei aristocratice sau celei democratice, omul aristotelician este determinat și prin totalitatea *situațiilor* concrete în care se afirmă.

Sînt situațiile — alt concept cu care se lucrează astăzi — un fel de roluri care i se impun în mod implacabil? Societatea îi este conaturală, de aceea în afara ei, sau prin refuzul ei, omul ar fi orice altceva, însă nu om. Față cu situațiile politice și morale însă, omul este ființă deopotrivă determinată și activă, căci în același timp este produsul împrejurărilor și subiect care schimbă împrejurările adaptîndu-și-le mereu și creînd altele. De aici și diversitatea și mobilitatea acestora.

De pildă cetățeanul are alt înțeles și statut social diferit în funcție de organizarea cetății, deosebindu-se „în mod necesar de la o constituție la alta". „Cetățeanul democrației" are alt regim decît acela al constituțiilor „denaturate și corupte", „atenianul se exercită civic altfel decît lacedemonianul". Ca „individ care poate avea în adunarea publică și la tribunal vot deliberativ"[5], cetățeanul prin firea lucrurilor este pus să judece și să opteze și o face, politic, juridic, moral, religios chiar, ca membru al cutărui sau cutărui grup social. Platon cînd rezerva „bogaților dreptul de a lua parte la adunări, de a numi autoritățile și de a exercita acolo funcțiunile politice", gîndea ca *aristoi* în timp ce Solon punînd capăt „sclaviei poporului" acționa ca un om al *demos*-ului[6].

Cetățeanul este un om liber atît în cetatea sa cît și în raport cu oricare alta, însă accidental poate să treacă în condiție de sclav („în virtutea unei legi, unei convenții, ca prinși în războaie..."[7]), deci într-o altă situație.

Impunîndu-i-se politic, noul regim de existență nu este de neînlăturat. Sclavul prin accident, ca dealtfel și cetățeanul în împrejurări sociale stînjenitoare, are dreptul și datoria de a acționa pentru depășirea stărilor de lucruri ofensatoare. Că membrii unei cetăți se exercită ca ființe politice active, o dovadă dintre cele mai sigure ar constitui-o, după Aristotel, lupta pentru hegemonie și succesiunea hegemonilor. „În prefacerile ce produc schimbările apar în două feluri: uneori lovesc chiar în principiul guvernămîntului, spre a înlocui Constituția existentă cu alta, punînd de exemplu oligarhia în locul democrației și invers; ori republica și aristocrația una în locul alteia; ori cele două dintîi în locul celor din urmă. Alteori schimbările nu ating Constituția în vigoare, însă învingătorii pretind să guverneze în mod personal, cu respectarea acestei Constituții"[8].

Omul aristotelician, așadar, acceptă și refuză sisteme politice și table de valori morale (deci situații) și astfel se exercită și se afirmă ca ființă activă, ca autor mai înainte, logic vorbind, de a fi actor.

Același rost se atribuie și ideii sensului omului vizînd în interpretare aristoteliciană, perfecționarea, adică realizarea supremului bine, ceea ce coincide cu fericirea. Interesant este că binele (și în urmare fericirea) primește determinări sociale (politice, economice, morale), de unde și caracterul său concret și istoricitatea, căci este legat pînă la identificare de perfectibilitatea *socială* a ființei umane. Aristotel se desparte de felul platonician de a imagina binele: un model metafizic, cu regim eleatic de existență și îl determină prin raportare la „făptuirea specifică a omului".

„Noi considerăm ca făptuire specifică a omului o anumită viață, anume activitatea sufletului însoțită de rațiune și acțiune cores-

---

[3] *Etica pentru Nicomah*, I, 5, 1097 b; I, 4, 1096 b.

[4] *Politica*, I. 9, 10, 12.

[5] *Politica*, III, 1, 6, 8.

[6] *Politica*, II, 3, 11, II, 9. 2.

[7] *Politica*, I, 2, 16.

[8] *Ibidem*, VIII, 1, 4.

punzătoare, ca făptuire a omului bun, însă cu adausul : bună și dreaptă — dacă, în sfîrșit, e considerat ca bine ceea ce se săvîrșește potrivit cu virtutea sau destoinicia specifică celui activ"[9].

Binele este totdeauna altul „în fiecare activitate și artă" : altul în medicină, altul în strategie, etc. ; există un bine al individului și un bine al comunității. Dar fiecare în parte este numai o speță a „binelui celui mai înalt" către care „orice cunoaștere și voire țintește" și nu *binele* însuși, cum supremul bine, la rîndul său, nu ființează ca atare. „Unii erau de părere că, pe lîngă multele bunuri vizibile ar exista un bine în sine, care și pentru toate bunurile de pe această lume ar fi cauza bunătății lor". Dar „medicul nu dă atenție sănătății în sine, ci aceleia a omului concret" iar meșteșugarul produce cu o semnificație mai generală în virtutea faptului că artele și meseriile „năzuiesc spre un bine și caută ce-i mai lipsește binelui" și nu întrucît pornește de la intuiția „ideii binelui"[10].

Supremul bine este finalitatea făptuirii rationale a omului care în condițiile fără de care nu se poate ale vieții omului în societate coincide cu binele social (nu numai îndestularea pentru individ, ci pentru întreaga comunitate). În acest fel se și împlinește finalitatea ființei umane care nu poate să fie decît societatea însăși, dar una în care binele public să supună pe cel egoist, individual. În cazul contrariu binele nu va mai fi realizabil.

S-ar părea că Stagiritul pune dezbaterea în termeni cam abstracți : „binele cel mai înalt", „binele desăvîrșit", „ceea ce este numai pentru sine", „scopul oricărei acțiuni", „binele constituie scopul artei politice", „binele comunității" etc.

Firește că Aristotel avea în vedere un anume model al binelui corespunzător idealului său. Că tindea către o anume absolutizare a lui este adevărat și este lesne de explicat și de înțeles. Faptul interesează însă mai puțin și, ceea ce este mai important, nu afectează cu nimic valoarea teoretică a discursului. Chiar dacă „binele comunității" era binele unei cetăți de tip sclavagist, depășind determinarea istorică, ne aflăm într-un luminiș care este acela al spațiului adevărului despre condiția și sensul ființei umane. Pornind de la teza naturii sociale a omului, Aristotel putea să dezvăluie ceva din mecanismul și șansele afirmării sociale a individului, el avînd conștiința faptului că mai-binele individului este mai-binele public care pentru a fi autentic, asemenea soarelui, va trebui să se reverse asupra tuturor acelora care lucrează spre bunăstarea obștei. „Cineva poate fi mulțumit chiar cînd îl poate ajuta pe un singur om să dobîndească adevărata bunăstare, dar mai frumos și mai divin este totuși, cînd poate înfăptui aceasta pentru un popor sau un stat"[11].

Dar explicația omului ca ființă totală, deși în primul rînd, valoric numărînd, presupune o analitică a socialului, într-un al doilea nivel de interpretare trebuie să ia în seamă și alte dimensiuni ale umanului.

Cu toate că astăzi pe lîngă antropologia filozofică există și o alta fizică, o alta psihologică, între cea dintîi și următoarele este o tăietură doar, epistemologică. Antropologia filozofică nu ignoră structurile naturale și psihice, nici însă nu se apleacă asupră-le așa cum o fac antropologiile specializate corespunzătoare. Omul, în fond, ca ființă care umanizează natura care-l transcende, și-o umanizează totodată și pe cea proprie.

Din această perspectivă putem afla în opera Stagiritului un model de antropologie filozofică în care structurile biopsihice sînt implicate, și, prin ele, și cele metafizice.

Ca orice substanță — deci ca orice individual — omul este o unitate sau o sinteză a principiilor. Mereu preocupat de perfectarea explicației, Aristotel avea să treacă de la o viziune platoniciană la o alta instrumentist-mecanistă (Nuyens) sau biologistă (W.D. Ross) și de la aceasta la una hylemorfistă la nivelul căreia sufletul și corpul nu sînt ca două substanțe ci principii ale uneia singure, omul.

Chiar dacă un dualism interior (acela al principiilor) se menține încă, în faza adesea numită hylemorfistă — aceea care începe cu prima carte a *Fizicii*, dar capătă consistență cu tratatul *Despre suflet*, accentul cade, în egală măsură dacă nu în mai mare, pe unitate : omul ca unitate a principiilor, ca un compus (synthétos).

Depășind nivelul platonician al reflecției asupra raportului între suflet și corp (în *Protreptic*, bunăoară, stabilea că : „există în noi două elemente : primul este sufletul, al doilea este corpul. Primul comandă, al doilea ascultă, primul folosește, cel secund îi este subordonat ca un instrument"[12]), Aristotel ajungea prin hylemorfism la un punct de vedere care, într-o măsură, făcea posibilă dezvoltarea unei antropologii și psihologii autentice. Sfîrșind prin „a face din corp nu numai un instrument al spiritului, dar o parte integrantă a omului

[9] *Etica pentru Nicomah*, I, 6, 1098 a.

[10] *Ibidem*, I, 2, 1095, a ; I, 5, 1097 a.

[11] *Ibidem*, I, 1, 1094 b.

[12] *Protreptic*, fr. 6, în *Aristotelis Fragmenta. Selecta, recognovit...*, W. D. Ross, Scriptorum. Classicorum, Bibl. Oxoniensis, Oxford, 1955.

care fără el nu ar mai fi om"[13]. Stagiritul accentua în chip întemeiat dimensiunea *naturală* a ființei noastre fără de care o antropologie n-ar fi fost un discurs despre om. Platon nesocotind trupul își anula de fapt șansa descrierii și interpretării omului ca unitate a numeroase determinări. Stagiritul în schimb privind omul și prin metafizică și prin fizică și prin politică reușea să-i contureze un profil exact.

Metafizica și fizica (înăuntrul căreia decisivă era psihologia) îi ofereau astfel un concept al individualității de importanță fundamentală în antropologie, pentru că prin el se asigură premisa înțelegerii omului ca totalitate sau ca subiect, întrucît substanța nu poate să stea într-un subiect, ea fiind numai subiect.

Rezumînd, omul aristotelician ne apare ca un sistem de nivele : metafizic, fizic (biologic, psihologic) și social (practic și creator). Primele două nivele sînt prime numai în ordinea explicației metafizice ; nivelul social însă, încă o dată, este acela care asigură umanitatea. De aceea, în universul explicației omului cheia acesteia este *politica* și nu *metafizica* ori *fizica*. Cum însă omul nu este numai ființă socială ci și o ipostază fizică, operațiunea integratoare la nivelul explicației revine antropologiei filozofice.

Fără s-o fi statuat (termenul : ántropológos — care vorbește despre om, se găsește însă în limbajul *Eticii pentru Nicomah*, IV, 8), Aristotel o presupune : imaginea omului total ușor de reconstituit, fiind probă. Interdisciplinară, în epocă, nu avea condițiile constituirii. Dar geniul Stagiritului i-a intuit posibilitatea și necesitatea și a gîndit antropologic în afara unei antropologii „cu arme și scut".

Îi datorăm, de aceea, lui Aristotel și primul proiect de antropologie. Imperfectă, chiar ca proiect, ea constituie însă un antecedent, dar nu numai atît, ci și un sistem de referință cu valoare pentru căutările noastre.

[13] René A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1958, p. 131.

APORETICA LA ARISTOTEL : SEMNIFICAȚII ȘI DESCHIDERI ÎN ISTORIA DIALECTICII ȘI A ONTOLOGIEI

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Cercetarea îndelungată a laturii logico-metodologice a operei Stagiritului a încetățenit în mare măsură ideea unui Aristotel-logician, mai exact a celui care „a construit primul sistem logic — formal cunoscut nouă"[1]. De aceea, atunci cînd interpreți de autoritate, ca N. Hartmann și P. Aubenque au evidențiat și un Aristotel „clasic al *aporeticii*, adică al științei pure a problemelor"[2], întrucît „structura *Metafizicii* sale nu este și nu putea fi o structură deductivă, ci numai una aporetică, în sensul aristotelician al termenului, « dialectică »"[3], ideea a produs o anumită derută sau chiar împotrivire[4], determinate se pare, de : (a) încărcătura diferită a termenului „dialectică" în lucrări diferite ale lui Aristotel și (b) reacția la o mentalitate după care dialectica ar coincide cu forma ei speculativă hegeliană.

Sînt necesare, de aceea, următoarele precizări : (1) filonul dialectic, de fapt contri-

[1] I.M. Bochénski, *Formale Logik*, Karl Alber, Freiburg-München, 1956, p. 113.

[2] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), 5. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965, p. 39.

[3] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne*, P.U.F., Paris, 1962, pp. 15—16.

[4] „Gîndirea aporetică — scrie Werner Stegmeier — constituie, ce-i drept, o bună parte a dezvoltărilor aristotelice, care totodată urmează căi determinate prin « trial and error » : cu toate acestea, nu ne putem ralia lui Pierre Aubenque, care vrea să-l prezinte pe Aristotel în mod exclusiv ca gînditor aporetic, care de cele mai multe ori renunță la soluțiile problemelor" (*Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles-Descartes-Leibniz*, Tübingen, 1974, p. 39).

buția efectivă a Stagiritului la constituirea modului de gîndire dialectic nu se află numai în contextul *Organon*-ului, dominat de *Analitică* (marea silogistică aristotelică este în esență structură logică a metodei deductive) și viziunea dialecticii ca artă a discursului (din *Topica* sau chiar din *Retorica*), nici (sistematic și elaborat) în opera naturalistă, ci și în *Metafizica;* (2) momentul esențial, care declanșează o deschidere spre dialectică, este legat structural de întrebarea „ce este ființa?", iar, întrucît această întrebare este una dintre cele care rămîn mereu aporetice (pentru care nu soluția, ci cercetarea soluției constituie esențialul), *aporetica* însăși se arată a fi structura metodei dialectice sau una dintre structurile acesteia, pentru care forma logică nu poate fi nicidecum silogistică; (3) aporetica traduce efortul de conștientizare a dialecticii ca structură ontică și cu aceasta se anunță unitatea dintre dialectică (metodă) și ontologie.

2. În alți termeni, marea dificultate a înțelegerii raportului (unității) dintre *aporetică și dialectică* (*ca atare*) o constituie poziția dialecticii în sistemul aristotelic, în care *Analitica* (avînd ca punct central teoria silogismului) și nu *dialectica* este instrument al științei.

În *Topica* (I. 1, 100 a), Stagiritul scrie: „scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care putem evita de a cădea în contradicție cînd trebuie să apărăm o argumentare"[5]. Foloasele, „dialecticii" în sens aristotelic, ale *Topicii* ca tratat sînt valabile „și pentru științele filozofice. Căci, dacă sîntem în stare să ridicăm obiecții din două puncte de vedere, vom cunoaște mai ușor ceea ce este adevărat și ceea ce este fals într-un caz sau altul"[6].

Fiind „arta de a cerceta", „dialectica" ne îndrumează „spre principiile tuturor științelor"; „vom stăpîni deplin această metodă cînd o vom stăpîni tot așa cum practicăm retorica, medicina și alte arte de același fel"[7].

Faptul că la Aristotel „dialectica" este arta de a întreba, de a pune probleme este argumentat pe larg în *Topica* VIII („Despre practica dialecticii și practica în dialectică"). *Topica* în ansamblu arată însă că dialectica în *Organon* este „expresia unei a doua logici, întregitoare necesară a silogisticii"; Aristotel „a denumit *Analitică* și *Dialectică* cele două fețe ale gîndirii discursive și astfel a consacrat o distincție fundamentală a întregii gîndiri antice"[8]. Spre deosebire de Platon, la care *Analitica* și *Dialectica* se confundă, Aristotel „a realizat primul tratat de logică", diferențiind cele două „și dînd precădere *Analiticii* în ceea ce privește puterea concludentă"; deși *Analitica* „s-a născut din *Dialectică*", ea este „doctrina științei, a necesa-

---

[5] Aristotel, *Organon*, IV: *Topica, Respingerile sofistice*, București, Edit. științifică, 1969, pp. 3—4. În nota la această traducere, Mircea Florian precizează: *Topica*, la Aristotel „se confundă cu « dialectica » în sensul de « metodă » a cunoașterii probabile, care pregătește cunoașterea apodictică"; *Topica* „este o « dialectică » în sensul socratic, fiindcă scopul ei este « discuția », « dialogul » asupra chestiunilor generale ale vieții... Aristotel opune « dialectica », « apodicticii » ... Argumentarea « dialectică » este o argumentare *generală*, față de argumentarea « apodictică » *specială*, o argumentare care pregătește cercetarea specială" *(Ibidem)*.

[6] *Topica*, I, 2, 101 a, în *op. cit.*, p. 8. M. Florian (pp. 7—8) precizează că, în înțeles aristotelic, „dialectica" este „nu numai un exercițiu intelectual", ci unul „care dă roade atît în discuțiile și schimbul de gîndire de fiecare zi între oameni, cît și în dezvoltarea științelor", adică „și viața practică și teoria au nevoie de dialectică"; ajungem la adevăr mai ușor „dacă în orice chestiune recurgem la *aporii*, adică la opinii contrare, pro și contra... Metoda de a cerceta, de a supune probei (πεῖρα) opiniile contrare într-o chestie, metoda *diaporematică*, este caracteristica metodei dialectice sau « topice ». Aristotel o aplică în toate operele sale".

[7] *Topica*, I, 3, 101 b, în *op. cit.*, p. 9. M. Florian sublinia în *Note* (pp. 9—10) că „dialectica are sarcina de a da la lumină principiile, axiomele, adevărurile prime, certitudinile fundamentale. *Analiticile* acceptă principiile ca evidente pentru a demonstra alte propoziții. *Dialectica*, se înțelege, nu *demonstrează* principiile, ci le *arată*, le dezvăluie datorită calității fundamentale a ei de a fi *examinare, cercetare*"; „dialectica" este „ca o artă sau o capacitate (δύναμις), cum sînt retorica, de care Aristotel o apropie totdeauna, și medicina. Ceea ce hotărăște și în dialectică este măiestria, este practicarea magistrală a regulilor ei".

[8] M. Florian, *Introducere* la *Organon IV*, ed. cit., p. V.

rului", pe cînd „*Dialectica* (*Topica*) este doctrina probabilului, a plauzibilului"[9].

Întrucît procedează preponderent inductiv, „Dialectica" aristotelică trimite, mai mult decît *Analitica* (apodictica), la ontologie, la știința „ființei ca ființă". În felul acesta, dincolo de ceea ce Engels preciza: „Aristotel, Hegel-ul antichității, a și cercetat formele esențiale ale gîndirii dialectice"[10], putem evidenția un Aristotel care caută dialectica dincolo de sfera gîndirii, în existent.

Nu întîmplător, Hamelin[11] accentua pe ceea ce Aristotel numea „a treia întrebuințare a dialecticii" — a pune „aporiile" și a ajuta la descoperirea „primelor principii" ale fiecărei științe. Tocmai prin „punerea aporiilor", Aristotel merge către dialectica existentului ca atare. „Este una și aceeași — scrie Hartmann — dacă se spune că antinomiile dezvoltate de aporetică sînt insolubile sau numai dialectic solubile. Soluționările dialectice nu constau în altceva decît în a pune în valoare (*im Geltenlassen*) contradicția în conținutul de fapt (*Sachverhalt*) real. În acest sens se poate spune că Aristotel este în esență dialectician . . .Demersul lui Aristotel rămîne aporetic pînă la sfîrșit. Însă principiile cele mai înalte, spre care aceasta (aporetica — n.n.) conduce, dezvăluie natura dialectică a faptului. Și aci el este, chiar împotriva voinței lui, dialectician"[12].

Este semnificativ că, în procesul elaborării *Dialecticii naturii*, Engels scria: „două curente filozofice: metafizica, cu categorii fixe; dialectica (Aristotel și în special Hegel), cu categorii fluente"[13]. N. Hartmann apoi, a analizat raporturile dintre conceperea aristotelică și cea hegeliană a dialecticii. „Este fals — scrie Hartmann — să-l vedem totdeauna pe Hegel numai pornind de la Kant și Fichte"; pentru a-l înțelege în mod istoric pe Hegel, trebuie să ne raportăm „la clasicii antichității" și, în primul rînd la Aristotel; căci „pornind de la problemele nerezolvate ale logicii hegeliene se pot vedea mai bine marile aporii ale logicii aristotelice și, de la aceasta pornind, cele ale logicii hegeliene"[14]. Ceea ce-i unește pe cei doi gînditori se leagă în principal de „elementele pozitive ale metodei", de „raportul dintre logică și ontologie" și de „metafizică"; pentru ambii gînditori relația dintre logică și ontologie este fundamentală, fără ca modurile de a înțelege logica însăși să fie identice: căci „pentru Hegel realul se dizolvă în logic, pe cînd la Aristotel materia desparte realul de logic"[15].

Deci, dincolo de dialectica anticilor, ca artă a discursului și ca teorie a probabilului, opera lui Aristotel conține o dublă deschidere: (a) spre o logică a invenției, a cercetării faptelor și (b) spre „natura dialectică a faptului", spre dialectica obiectivă, a existenței. Astfel, și scientismul modern și ontologismul dialectic își află surse la Aristotel, a cărui operă rămîne o sursă permanentă a gîndirii filozofice și științifice.

3. Discuția despre *aporie* și *aporetică*[16] are o pondere considerabilă în opera Stagiritului.

---

[9] *Ibidem*, p. VI. La Aristotel, *Dialectica* este înrudită cu *Retorica*, fiindcă amîndouă renunță la stringența și necesitatea *apodicticii*, al cărei model este geometria" (*Ibidem*, p. VII). *Dialectica* este „o logică a invenției, a cercetării faptelor pentru a descoperi în faptele singulare resortul lor esențial, motrice, universalul, legea" (*Ibidem*, p. XXVII). Întrucît are ca punct de plecare opiniile comune, cunoașterea neștiințifică, ea este o „inducție dialectică" care anticipează inducția lui Bacon.

[10] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 21. În *Dialectica naturii* (*Op. cit.*, p. 350) Engels preciza: „însăși logica formală a rămas, de la Aristotel pînă astăzi, domeniul unor dispute vehemente. Cît despre dialectică, ea a fost cercetată pînă în prezent mai îndeaproape numai de doi gînditori: Aristotel și Hegel".

[11] O. Hamelin. *Le système d'Aristote*, 2e édition, publié par L. Robin, F. Alcan, Paris, 1931, pp. 232—233.

[12] N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel* (1923), în *Kleinere Schriften*, Bd. II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1957, p. 223. Autorul îl situează pe Aristotel în perspectiva istoriei viitoare a dialecticii și nu pur și simplu în raport cu viziunea școlii platonice (și a anticilor în genere).

[13] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 499.

[14] N. Hartman, *op. cit.*, p. 215, 217.

[15] *Ibidem*, p. 217, 229, 231, 233. Este semnificativ că, Hartmann însuși, păstrează această distincție în „ontologia critică", care, sub multe aspecte, este un gen de neoaristotelism, păstrînd o atitudine în esență realistă (vezi: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Edit. științifică, 1973, p. 49).

[16] Aristotel s-a ocupat de acestea îndeosebi în: *Topica*, VI, 6, 145 b, 17; VIII, 11, 162 a 17; *Metafizica*, B. Γ; *Despre suflet*, I: *Fizica*, I. De fapt, preciza W. Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, 3. Aufl., Weidmann, Dublin/Zürich, 1967, p. 402), „în Metafizica se află laolaltă toate firele filozofiei lui Aristotel, așa cum și invers, ea impietează asupra tuturor celorlalte discipline. Ea este expresia ultimelor sale intenții și orice preocupare despre părțile separate ale doctrinei sale, care nu-și află punctul de plecare în acest organ central, trebuie să treacă pe alături de faptul fundamental".

O asemenea poziție se leagă de faptul că momentul aporetic este consubstanțial punerii problemelor, iar de această punere depinde dezlegarea, rezultatul cercetării.

Textul aristotelic este edificator în acest sens. „Fiind vorba de știința pe care o cercetăm acum (adică de Metafizică, Filozofia primă — nota comentatorului la trad. românească), trebuie, în primul rînd, să trecem în revistă problemele ce se impun mai întîi. De ele țin toate acelea în privința cărora unii gînditori dinainte și-au exprimat păreri deosebite de ale noastre, și apoi acelea pe care întîmplător ei le vor fi trecut cu vederea. *Dar pentru cei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să știe să pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior. Cine nu știe unde e nodul nu poate să-l dezlege* (subl. n.). Nedumerirea cugetului nostru ne arată limpede acest lucru chiar în realitate, căci el, cînd se îndoiește de ceva, pățește tocmai ca oamenii legați: le e peste putință să meargă înainte, fie într-un fel, fie în celălalt. De aceea, trebuie să cercetezi mai dinainte toate dificultățile ivite, pe de o parte din motivele arătate aici, pe de alta pentru că cei care nu-și dau seama din vreme de aceste probleme seamănă cu oamenii care nu știu încotro trebuie să meargă și, pe lîngă aceste, nici nu pot să-și dea seama dacă au descoperit ceea ce caută sau nu. Căci unora ca aceștia nu le e lămurit scopul cercetării lor, ci doar aceluia care mai înainte și-a formulat îndoielile. *Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părților în cauză*" (subl. n.)[17].

Textul citat conține, ni se pare, multiple implicații cu privire la structura modului de gîndire aristotelic și la atitudinea sa față de tradiție. Deși incursiunea istorică este mai mult ajutătoare, nu este condiția unei noi perspective, a orientării spre o nouă punere a problemelor (nu spre o soluție!), ci expresia considerației pe care Stagiritul o are pentru înaintași, pentru mediul teoretic în care el s-a format, lecția este clară: fiecare în parte rămîne tributar trecutului, care-i oferă mereu prilej de meditație și coordonatele unei examinări mai complexe a problemelor, conceptelor și teoriilor (soluțiilor). Așa cum preciza N. Hartmann, un „tributar" moștenirii aristotelice, „nimeni nu începe cu propria sa gîndire. Fiecare găsește în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor; în această stare de fapt el se integrează și începe să cerceteze numai pornind de la ea"[18].

Distincția între *aporetică* și *dialectică* (în sensul anticilor), precum și acțiunea primei în direcția dialecticii ca mod de gîndire este de fapt absolut necesară pentru a înțelege construcția *Metafizicii*. Stagiritul însuși precizează că *metafizica* sau *filozofia*, care „consideră atît Ființa ca fiind, cît și proprietățile ei esențiale"[19], este „o știință" deosebită „de dialectică prin capacitatea ei de cunoaștere, iar de sofistică prin țelul de viață pe care ni-l fixează"; căci „dialectica se mărginește la dibuiri de cunoaștere în diverse domenii în care filozofia tinde la o cunoaștere completă"[20].

Fără a rivaliza cu *Apodictica*, aporetica aristotelică este legată de știința ca „știință a principiilor", a cărei mare dificultate este semnalată de Stagirit astfel: „Dar am putea să ne punem chestiunea dacă trebuie să considerăm filozofia ca o știință unică sau ca mai multe. Dacă ea se reduce la o singură știință, se poate aduce obiecția că o știință se ocupă totdeauna de contrarii, pe cînd știut e că principiile nu sînt contrarii între ele. Iar dacă filozofia nu se reduce la o singură știință, ce fel de științe trebuie să admitem ca formînd obiectul ei?"[21].

Hartmann avea dreptate să considere că „demersul lui Aristotel rămîne aporetic pînă la sfîrșit". Stagiritul însuși oferă temei pentru aceasta. „Ne mai întrebăm apoi — scria el — dacă sarcina de a studia principiile demonstrației revine unei singure științe sau mai multora? Iar dacă sarcina aceasta revine doar uneia, ne întrebăm: de ce să revină mai degrabă acesteia decît oricărei alteia? Iar dacă menirea aceasta aparține mai multor științe, ce fel de științe trebuie să fie acestea? Pe urmă, este de știut dacă toate substanțele

---

[17] Aristotel, *Metafizica*, III (B), 1, 995 $_a$ — 995 $_b$, trad. de Șt. Bezdechi, Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Edit. Academiei R.S.R., București, 1965, pp. 100—101. În nota 2 (p. 100), D. Bădărău insistă asupra „apelului metodic la cunoștințele lăsate de înaintași", asupra considerării metodice a acestui dat în ceea ce s-a numit *diaporematica*. Aristotel confruntă tezele contrarii, dar preferința lui „nu se manifestă niciodată în urma examinării tezei și antitezei, ca o consecință a acestui examen", ci, dimpotrivă, el „știe de mai înainte ce vrea să stabilească; el nu e neutru".

[18] N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în: *Philosophen—Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuss. Erster Band A—K, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1949, p. 454.

[19] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 1, 100 3 $_a$, în *op. cit.*, p. 125. Aci „Ființa ca fiind" traduce: τὸ ὄν ᾗ ὄν, obiectul metafizicii aristotelice.

[20] *Ibidem*, p. 131: IV (Γ), 1004 $_b$.

[21] *Ibidem*, p. 334: XI (K), 1, 1059 $_a$.

alcătuiesc obiectul filozofiei sau nu. Iar dacă nu toate intră în domeniul ei e greu de precizat care dintre ele cad în sarcina ei. Pe de altă parte, dacă filozofia se reduce la o singură știință care cercetează toate substanțele, nu sîntem lămuriți cum se poate ca aceeași știință să se ocupe de mai multe substanțe"[22].

În structura aristotelismului, aporetica se leagă, inevitabil, de coprezența generalului și a individualului, în dezacord cu tradițiile platonice. De aceea, știința ca știință a generalului, nu exclude, ci presupune știința „Ființei ca ființă" (a „Ființei ca Ființă") iar întrebarea „Ce este Ființa?" devine fundamentală. „Problema Ființei — preciza P. Aubenque — este cea mai puțin naturală dintre toate problemele, este aceea pe care simțul comun nu și-o pune niciodată, pe care nici filozofia prearistotelică, nici tradiția imediată posterioară nu și-a pus-o ca atare, aceea pe care alte tradiții decît cele occidentale nu au primit-o și nu au atins-o nici măcar în treacăt vreodată"; întrucît „trăim în gîndirea aristotelică a existenței", nu vedem nimic uimitor în chestiunea „Ce este ființa?", problema „cea mai problematică dintre toate, nu numai în sensul că nu i se va da poate niciodată în întregime un răspuns, ci în sensul că e deja o problemă de știință pentru care noi ne punem această problemă"[23].

Este semnificativ că, studiind problema de mai sus ca *Sein als Seiendes*, Heidegger a pus în evidență ruptura gîndirii Stagiritului cu platonismul și ceea ce autorul lui *Sein und Zeit* a numit „diferența ontologică", de fapt deosebirea între *existență și existent*, adică *Ființa* și *Ființa ca ființd* (în termeni aristotelici). „Ceea ce Aristotel nu încetează să spună și să repete este că, dacă *eidos*-ul ar aparține existențialmente de οὐσια, *Eidos-ul* însuși nu ar mai putea fi determinat ca οὐσία. A fi (Ființe) rămîne mai mult o calitate comună, chiar cea mai comună dintre toate, dar ceea ce este cel mai comun tuturor existențelor este că în ființa (ființe) lui fiecare dintre acestea este mai întîi «ceci que voici », τόδε τι. Astfel, spune el, acest om sau acest cal pe care-l vedem aci"[24]. Și apoi precizarea „rădăcinii" opoziției dintre Platon și Aristotel: „platonismul înseamnă reducția eidetică a ființei (ființe), adică determinarea ei exclusivă prin *Eidos*. Restul nu este niciodată decît secundar și de rang «ulterior ». Pentru Aristotel, dimpotrivă, ființa existentului *(l'être de l'étant)* este esențialmente prezență concretă"[25].

Aristotel însuși spunea: „Există, în fine, lucruri care nici nu sînt într-un subiect, și nici nu sînt enunțate despre un subiect; cum ar fi un anumit om și un anumit cal, căci nimic de acest fel nu este în subiect și nu este enunțat despre un subiect. Dar, pentru a vorbi în general, *tot ce este individual și are caracter de unitate* (subl. n.) nu este niciodată enunțat despre un subiect"[26]. Heidegger interpretează aceasta ca „l'être de l'étant", din care Platon a „văzut numai τί *quid*-ul" și nu Diferența, ca Aristotel,, „diferența ontologică"; ontologia lui Aristotel are un „sens restrîns" de „ontologie categorială", dar nu se reduce la aceasta, ci „are proprietatea esențială de a se depăși ea însăși", în „cunoașterea teologică"[27].

4. În fond, metafizica lui Aristotel, care se desfășoară într-o ontologie a „Ființei ca ființd" este structurată aporetic. Heidegger intuia acest lucru atunci cînd statua acea „ontologische Differenz", adică „despărțirea între

---

[22] *Ibidem*, În III (B), 1, 995 b, 6 și 2, 996 b Aristotel punea în mod expres aporia unicității metafizicii ca „știința principiilor" (primele principii). În III (B), 1, 995 b, 6—10 și 2, 996 b, 26—997 a. 15, se referă la principiile demonstrației. De fapt, nu numai *Metafizica*, ci și *Fizica* și *Despre suflet* examinează anumite aporii fundamentale. Textul de bază rămîne: III (B), 1, 995 b, în care, dincolo de diaporematică, de evaluarea metodică a ceea ce au dat predecesorii, Stagiritul dă ideea importanței punerii problemelor și a aporeticii ca știința punerii problemelor. Se pare că structura aporetică a gîndirii aristotelice justifică și ceea ce E. Boutroux *(Aristote*, în *Études d'histoire de la philosophie*, 1897, IVe ed., F. Alcan, Paris, 1925, pp. 131—132) considera „contradicția" între „o teorie a existenței, pentru care real este numai individul, și o teorie a cunoașterii, pentru care nu există știință decît despre general".

[23] P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 13—14. Noutatea, de fapt, ideea de a pune o asemenea problemă e subliniată de autor îndeosebi în ampla *Introduction* (pp. 21—68), cu titlul semnificativ: „la science sans nom". Punîndu-și această problemă, Stagiritul, ca și gîndirea greacă în ansamblu, precizează Aubenque, nu și-a pus și pe cealaltă: De ce există mai ales ființă decît nimic? (p. 13).

[24] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, I: *Philosophie greque*, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 1973, 104.

[25] *Ibidem*, p. 106.

[26] Aristotel, *Categoriile*, 2, 1b, în: *Organon*, I, trad. de Mircea Florian, București, Edit. științifică, 1957, pp. 122—123.

[27] J. Beaufret, *op. cit.*, p. 108, 112, 116, 117. Este de reținut că, prețuind elementele care conduc la „diferența ontologică", Heidegger nu a mers în direcția ontologiei lucrului, ca Aristotel, dar a reținut lecția orientării spre individ (nu spre gen) într-o *Analytik des Daseins*.

Ființă *(Sein)* și fiind *(Seienden)*", necesară pentru a înțelege filozofia ca „știință despre ființă sau, așa cum sună tradiția greacă, ontologie"[28].

Este însă meritul lui P. Aubenque de a fi propus o nouă deschidere în interpretarea locului și rolului aporeticii aristotelice, pornind de la următoarele idei fundamentale: (a) „discursul uman asupra ființei (être) nu se prezintă în maniera unei cunoașteri încheiate, ci a unei cercetări ce va rămîne mereu fără o concluzie" (definitivă); (b) filozofia nu ia naștere „dintr-un elan spontan al sufletului, ci din presiunea însăși a problemelor: lucrurile se manifestă, mi se impun în mod contradictoriu, iscînd întrebări, ne împing, chiar fără voia noastră, în cercetare"; (c) la Aristotel istoria nu separă omul și esențele, ci este „orizontul indefinit al cercetării și al travaliului uman", este „locul" dialecticii ca „metodă de cercetare"[29].

Pe acest fond ideatic, *aporiile*[30] nu sînt „semnul" unei ignorări a ontologiei (cum credea Platon), ci constituie o primă „cheie" a „discursului uman asupra ființei", știința aristotelică despre ființă constituind „sistemul general al soluției aporiilor"; „a nu înceta niciodată a cerceta ce este ființa, înseamnă a fi aflat deja răspunsul la întrebarea: «ce este ființa?»"; Aristotel a fost astfel „mai puțin fondatorul unei tradiții decît inițiatorul unei problematici despre care el ne-a avertizat că rămîne totdeauna inițială, știința care o pune fiind în mod etern «cercetare»"[31].

De marea importanță a aporeticii aristotelice, subliniată pe direcția aflării metodei metafizicii (filozofiei), a fost conștient în cel mai înalt grad N. Hartmann, autorul „ontologiei critice". „Aporia — scria el — este conceptul antic de problemă. Conștiința dificultății, a nemergerii mai departe este treapta definitorie a mișcării între știință și neștiință. Din clasificarea asupra stadiului problemei rezultă orice înțelegere a conținutului de fapt. La Aristotel, căutarea și punerea în mod limpede a aporiei devine de-a dreptul metodă fundamentală"[32]. De aceea, aporetica a fost situată între „formele dialecticii"; căci „metoda metafizică" nu trebuie înțeleasă doar „ca o dialectică absolută în sensul lui Hegel", ci și ca „o dialectică aporetică"[33].

5. Specificul aporeticii și legarea ei structurală de punerea (corectă, bineînțeles) problemelor, așa cum o gîndise Aristotel, circumscrie, într-adevăr, această metodă formelor dialecticii, mai exact o înscrie ca moment în procesul elaborării dialecticii ca metodă a filozofiei.

De aceea, prelungirea în ontologie (și în genere, cum ar spune Hartmann, în teorie, într-o soluție) face necesară o întoarcere de la Hegel la Aristotel, iar aceasta este consubstanțială cu spiritul științific modern. „Toate antinomiile veritabile — preciza Hartmann — sînt în mod necesar insolubile, ceea ce nu le face în nici un fel fără sens. Dimpotrivă, numai astfel ele sînt pline de sens. O antinomie solubilă ar fi ca un fier lemnos. Nerecunoașterea acestei stări de fapt evidente în sine

---

[28] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în: — Gesamtausgabe. II. Abteilung: *Vorlesungen 1923—1944*, Bd. 24, hrsg. von W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt a M., 1975, p. 3, 22.

[29] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 16, 83, 91.

[30] În *Metafizica*, III (B), 1, 995_a (texte citate mai sus) este înfățișată această gîndire „aporetică". De fapt, aporie înseamnă (etimologic) absența căii, a ieșirii; în cazul aporiei, „întreruperea demersului și soluția este condiția unui nou punct de plecare"; a rezolva o aporie, nu înseamnă a o eluda, ci a o dezvolta (P. Aubenque, *op. cit.*, p. 221). Autorul consideră că dificultățile „unui discurs *unitar* asupra ființei ca ființă" se rezumă „într-o aporie fundamentală", aporie ce s-ar putea formula în următoarele trei propoziții, pe care Aristotel le susține rînd pe rînd și care sînt pretutindeni astfel încît nu se pot accepta două dintre ele fără a refuza pe cea de a treia": (1) „există o știință a ființei ca ființă": (2) „orice știință se referă la un gen determinat"; (3) „ființa nu este un gen" *(Ibidem*, p. 222).

[31] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 158, 159, 508.

[32] N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, în *op. cit.*, p. 219. Autorul consideră că Aristotel este „maestrul acestei metode și a rămas ca atare clasic pentru toate timpurile"; dincolo de speculativismul filozofiei hegeliene, Hartmann subliniază necesitatea și actualitatea unei „analize nespeculative a problemelor", pe care „dialectica hegeliană nu o cunoaște" *(Ibidem*, p. 220), ca o pregătire pentru întemeierea unei ontologii. Căci, pentru Hartmann, aporetica este „o etapă a metodei filozofice, situată între fenomenologie și teorie"; aporetica este „arta de a trata problemele într-o manieră ce convine naturii acestora" și acest mod de înțelegere este aristotelic (P. Baumans, *La méthode des apories dans la philosophie de Nicolai Hartmann*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 2, 1968, p. 199, 200). Deși metodă „critică și limitativă", aporetica este o „topografie a transinteligibilului, se prezintă ca prima piatră a metafizicii", ca „intermediar între ontologie și metafizică" *(Ibidem*, p. 204).

[33] G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1965, p. 322, 326.

constituie rădăcina greşelii lui Hegel"[34]. Dincolo de ideea „independenţei de orice poziţie filozofică", înţelegerea hartmanniană a Aporeticii[35], valorifică tradiţiile aristotelice în perspectiva ontologiei şi a dialecticii. Cu toate limitele „ontologiei critice", autorul pune în lumină semnificaţiile majore ale aporeticii (la Aristotel şi după aceea).

Din cele spuse pînă aci, reţinem atenţia asupra următoarelor idei mai importante : (1) pentru viitorul metafizicii (filozofiei) punerea problemei Fiinţei ca Fiinţă este hotărîtoare : (2) această punere trebuie să se desfăşoare într-o ştiinţă a punerii problemelor — aporetica : (3) ea angajează distincţia (fundamentală pentru filozofare ca atare şi pentru orice filozofie de calitate) între *problemă* şi *soluţie*, de mare importanţă metodologică şi actuală oricînd nu numai în cercetare, ci şi în evaluarea creaţiei teoretice : (4) aporetica aristotelică avertizează împotriva speculaţiei şi direcţionează gîndirea dialectică spre ştiinţă şi spre spiritul ştiinţific ; (5) în acest context se situează respingerea oluţiilor „definitive", nu a necesităţii soluţiei ca atare (a teoriei) şi realismul în ontologie.

De fapt, poziţia solidă a aporeticii în elaborările lui Aristotel este determinată de faptul că ea premerge (şi pregăteşte) şi punerea (constituirea) metodică a problemelor (adică situează totul în deschiderea cercetării) şi desfăşurarea coordonatelor esenţiale ale teoriei într-o ontologie, chiar într-o metafizică. Căci ştiinţa „Fiinţei ca fiind" precede şi condiţionează ontologia substanţei, raportul dintre această ontologie şi metafizică fiind de la întemeiat la temei („primele principii"). Acestea din urmă sînt însă inteligibile. Aristotel nu are o vină ca atare, directă pentru ontologiile aristotelico-scolastice, într-un fel topografii ale transinteligibilului, nu ale inteligibilului, singura soluţie (şi deschidere) permisă de gîndirea autentică a *Stagiritului*.

În spirit aristotelic, aporetica este ştiinţa punerii problemelor şi ea trebuie să preceadă ştiinţa ca atare, *ştiinţa noastră* despre general. Aporetica delimitează riguros structura modului de gîndire, a unei gîndiri ce trebuie să purceadă la o înlănţuire metodică a problemelor (nu simple probleme, ci cele metafizice, filozofice !) înainte de a se finaliza într-o teorie (soluţie). De aceea, aceasta din urmă nu poate fi una definitivă, ci numai una în deschidere, e adevărat o deschidere ce prezintă o configuraţie logico-gnoseologică riguroasă, consistenţă ideatică. În felul acesta, Aristotel se opunea nu numai închiderii în platonismul metafizic, ci şi oricărui relativism. Desfăşurarea metodică a problemelor ce sînt de soluţionat pregăteşte o teorie (de fapt, o ontologie) veritabilă, ştiinţa ca ştiinţă a universalului, ştiinţa absolută, care nu angajează nicicum relativitatea (şi cu atît mai puţin relativismul !).

Într-un anumit sens, ca formă a punerii dialectice a problematicii metafizice (filozofice), aporetica aristotelică e superioară primelor două forme istorice ale dialecticii : dialectica globală a anticilor (a lui Heraclit în special) şi dialectica lui Hegel. Căci prima implică un anumit relativism (întrucît ştiinţa ca ştiinţă a generalului rămîne în plan secundar, mai exact, nu se poate configura ideatic-noţional), iar cea de-a doua — pericolul închiderii într-o soluţie definitivă, într-o sistematică închisă, de adevăruri „definitive".

Dincolo de accepţia dialecticii în Topica, opera Stagiritului conţine un spirit dialectic, singurul care, aşa cum a demonstrat Marx, referindu-se la Hegel, rămîne de perspectivă, dincolo de elaborările istorice ale dialecticii, chiar de elaborarea ei ca ştiinţă filozofică (la Hegel). Nu este hazardată, credem, o corelaţie directă, nemediată (fără via Hegel) între Aristotel şi Marx, implicit între Aristotel şi spiritul ştiinţific modern, spirit critic prin excelenţă, opus închiderii în sisteme, în soluţii ultime.

Reţinînd ipoteza lui N. Hartmann cu privire la necesitatea depăşirii metafizicii deductiv-speculative într-o „metafizică a problemelor", susţinută în esenţă prin păstrarea spiritului aporeticii aristotelice, subliniem motivarea prin acelaşi spirit a ideii de sistem deschis, atît de familiară mentalităţii ştiinţifice a vremii noastre. Pe un alt plan decît al prezenţei sale în logica nouă, Stagiritul ne apare astfel ca un veritabil contemporan ! Oricît ar părea de straniu, mult visata *philosophia perennis* nu poate fi decît o filozofie deschisă şi, implicit, o filozofie a deschiderii. Şi nu putem să nu reţinem atenţia asupra originării acestei mari idei în opera celui care a fost atît de mare încît nu are nevoie să fie numit altfel decît : *Aristotel*, un nume care ţine locul nu numai pentru „faptul gîndirii" sale, cum ar spune Heidegger, ci pentru însăşi realizarea la superlativ în plan ideatic a puterii, frumuseţii şi măreţiei spiritului uman.

---

[34] N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* în : *Kleinere Schriften*, Bd. III, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1958, p. 310.

[35] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 36—40 ; 61 — 76 şi articolele citate mai sus.

REFERITOR LA PROBLEMA SINGULARELOR ÎN SILOGISTICA LUI ARISTOTEL

DE

DRĂGAN STOIANOVICI

În cartea sa de acum aproape trei decenii consacrată logicii lui Aristotel, Jan Lukasiewicz începe, după cum se știe, prin a încerca să reconstituie „adevărata formă" a silogismului aristotelic și găsește, între altele, că teoria logică dezvoltată în *Analitice* nu acoperă și propozițiile cu termeni singulari. Silogistica aristotelică este, potrivit caracterizării pe care i-o dă Lukasiewicz, o teorie a relațiilor A, E, I și O în cîmpul termenilor generali[1]. În alte studii consacrate operei logice a Stagiritului, autorii subscriu uneori la această caracterizare, alteori însă consideră formularea logicianului polonez ca fiind prea categorică, pe temeiul că termenii singulari nu lipsesc, de fapt, cu totul din analizele și exemplele lui Aristotel. Dar și cei ce au rezerve față de formularea lukasiewiciziană sînt în genere de acord că, ținînd seamă atît de numărul mic al locurilor în care apar, cît și de caracterul contextelor în care sînt menționați, termenii singulari nu au în silogistica aristotelică același tratament ca termenii generali.

Neclaritatea statutului termenilor și al propozițiilor singulare în textele aristotelice se face simțită indirect în ezitările și opțiunile uneori divergente ale logicienilor de mai tîrziu atunci cînd descriu structurile propoziționale categorice, cînd expun teoria opoziției, conversiunea și mai cu seamă silogistica în sens restrîns. La problema, interesantă istoric, a modurilor cum sînt tratați termenii singulari în tratatele de logică clasică mai vechi sau mai noi nu vom face referiri în cele ce urmează. Vom propune doar cîteva considerații privind situația singularelor în lucrările lui Aristotel însuși și forța relativă a unora din punctele de vedere propuse în literatura contemporană pentru descrierea situației și pentru explicarea ei cît mai plauzibilă.

Pentru acei comentatori care consideră că se poate spune că Aristotel nu a cuprins în teoria sa despre silogism propozițiile cu termeni singulari, rămîne de rezolvat, în mod firesc, problema rațiunilor pentru care a procedat așa. Problemă interesantă, pentru că de soluția ce i se dă depinde și răspunsul la întrebarea ce este, pînă la urmă, silogistica în intenția creatorului său; totodată dificilă, întrucît textul aristotelic ce pare a cuprinde o explicație a putut fi, și a fost, interpretat în mai multe feluri. În schimb, autorii care nu se aliniază părerii că silogistica nu acoperă și termeni singulari, sînt puși în fața sarcinii de a determina cum anume se încadrează termenii singulari în silogistică, ceea ce, de asemenea, nu este ușor de făcut pornind de la textele aristotelice. Deasupra acestor dificultăți specifice fiecăruia din cele două puncte de vedere, chestiunea însăși în jurul căreia se despart este una care, mai cu seamă dacă pe lîngă *Analiticele prime* se iau în considerare și alte scrieri de logică aristotelice, poate fi ea însăși repusă în discuție.

★

În sprijinul afirmației că Aristotel a elaborat silogistica sa ca pe o teorie a relațiilor formale dintre propoziții alcătuite exclusiv din termeni generali vine nu numai constatarea că exemplificarea structurilor silogistice în primele capitole ale *Analiticelor prime* se face fără excepție prin triplete de termeni generali. Mai importante încă, fiindcă arată că nu e vorba de o unilateralitate incidentală, sînt considerațiile introductive din primul capitol al aceleiași lucrări, în care sînt date definiția și clasificarea premiselor. Definiția premisei, ce-i drept, se potrivește la fel de bine propozițiilor generale și celor singulare, însă clasificarea are, evident, ca domeniu exclusiv mulțimea propozițiilor generale. „Ea (premisa — n.ns.) este sau universală sau particulară sau nedefinită. O numesc universală cînd ceva aparține tuturor sau nu aparține nici unuia : particulară cînd aparține sau nu aparține unora, sau cînd nu aparține tuturor; nedefinită, cînd ceva aparține sau nu aparține, fără adaosul că este universal sau particular, de exemplu ...«Plăcerea nu este binele »"[2].

Problemele care se pot ridica în legătură cu rubrica propozițiilor nedefinite nu interesează în contextul discuției de față decît dacă există bănuiala că Aristotel a înglobat acestei rubrici și propozițiile singulare. O asemenea sugestie a fost făcută, într-adevăr, de către

[1] A se vedea Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1958, p. 14.

[2] Aristotel, *Analiticele prime*, I, 1, 24 a; în *Organon*, vol. II, București, Edit. științifică, 1958, p. 4.

unii autori[3], pe temeiul asemănării existente între propoziția singulară și cea nedefinită, în sensul că în ambele cazuri lipsesc aplicativele „unii", „toți", „nici un", caracteristice particularelor, respectiv universalelor. Dar această asemănare exterioară nu poate conta ca un argument prin ea însăși, în afara unor considerații de fond privind mecanismul predicației. Or, o propoziție avînd ca subiect un termen singular este perfect determinată (definită) — în așa fel încît adăugarea unei noi determinații de felul lui „unii", „toți" sau „nici un" ar fi nu numai superfluă, ci generatoare de non-sens. Este clar, pe de altă parte, în ce sens o propoziție avînd ca subiect un termen general fără un semn de cantitate în față este nedeterminată (nedefinită) în ceea ce enunță, prin comparație cu o propoziție universală sau particulară cu același subiect. După cum spune Lukasiewicz, însăși denumirea aleasă de Aristotel pentru clasa premiselor nedefinite arată că aici e vorba exclusiv de propoziții cu subiect general[4].

Faptele menționate susțin, prin urmare, ideea că Aristotel lasă în afara silogisticii sale termenii și propozițiile singulare. O face, ce-i drept, fără a da în acest loc o justificare explicită, dar se poate presupune cu temei că o face deliberat, de vreme ce în alte părți ale operei sale logice discută, chiar dacă foarte sumar, și propozițiile singulare. Astfel, în *Despre interpretare* el scrie că „propozițiile noastre enunță în mod necesar că ceva aparține sau nu aparține fie unui subiect universal, fie unuia individual", prin „universal" înțelegînd „ceea ce, prin natura sa, este enunțat despre mai multe subiecte", iar prin „individual", „ceea ce nu este enunțat despre mai multe subiecte", de exemplu „Callias ".Tot acolo, examinînd conceptele de contrarietate și de contradicție, el evidențiază faptul că o propoziție singulară („Socrate este alb") are drept contradictorie tot o singulară („Socrate nu este alb"), în timp ce contradictoria unei propoziții cu subiect general este o propoziție opusă ei și prin calitate și prin cantitate[5].

În capitolul consacrat substanței din tratatul său *Categoriile* se întîlnesc, de asemenea, considerații asupra predicației făcute despre singulare (mai specific : despre substanțele prime), și respectiv, despre universale (substanțe secunde). Aristotel scrie, între altele, aici că „aceeași relație care există între substanța primă și toate celelalte există între specie și gen ; căci specia este față de gen ca subiectul față de predicat, întrucît genul este enunțat despre specie, pe cînd specia nu poate fi enunțată despre gen"[6]. A.N. Prior observă că în acest pasaj (despre care, mai spune el în treacăt, nu s-ar putea afirma cu certitudine că este scris de Aristotel), se exprimă o concepție ce nu desparte prea net termenii singulari de cei generali, predicația despre singulare de predicația din propozițiile cu subiect general : concepție ce ar fi, astfel, diferită de aceea pe care o enunță Aristotel în Cap. 27 al *Analiticelor prime*, unde contrastul dintre general și singular apare net, în legătură cu capacitatea de a fi predicate (enunțate despre altceva): singularele nu pot fi predicate, cel puțin nu în același sens ca termenii generali. Dar, înainte de a ne opri la acest pasaj, considerat ca deosebit de relevant pentru chestiunea aici în

---

[3] A se vedea A. N. Prior, *Formal Logic*, second edition, Oxford University Press, 1962, p. 160. În literatura logică românească acest punct de vedere apare la Alexandru Surdu în articolul *Despre problema termenilor singulari în silogistică* din *Probleme de logică*, vol. I, Edit. Academiei R. S. România, 1968, p. 251—254. Aceste lucrări cuprind material și interpretări interesante privind tratamentul singularelor la Aristotel și în logica tradițională de mai tîrziu.

[4] Este de menționat în acest context și pasajul reprodus de Lukasiewicz din comentariul lui Alexandru din Afrodisia (100. 11) : „în ce privește sensibilul și ceea ce este unul la număr, acestuia nu i se potrivește... împărțirea premiselor / în universale și particulare/, o /asemenea/ împărțire potrivindu-se doar la ceea ce e general".

[5] Aristotel, *Despre interpretare*, 7, 17 a-b ; în *Organon*, vol. I, București, Edit. științifică, 1957, p. 216—217. Vezi și A.N. Prior, *op. cit.*, p. 159. Asupra deosebirii dintre *Analiticele prime* și *Despre interpretare* din punctul de vedere care ne preocupă aici se atrage atenția și în lucrarea *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne* de Ion Didilescu și Petre Botezatu (București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 34). Cei doi autori se opresc pe scurt și la problema termenilor singulari în legătură cu teoria aristotelică a silogismului. I. Didilescu subscrie la teza că în silogistica sa Aristotel nu are în vedere decît termenii generali (a se vedea p. 34 și 64) și că, deci, cuprinderea singularelor este o dezvoltare postaristotelică ; P. Botezatu descrie situația în același sens, spunînd că Aristotel „a operat de cele mai multe ori cu *termeni generali*...", că uneori „a pus în discuție și situațiile opuse, dar nu a făcut-o în mod sistematic", termenii singulari fiind introduși (la fel ca și cei vizi și negativi) în silogistică în cursul dezvoltării ei ulterioare (p. 220).

[6] Aristotel, *Categoriile*, 5, 3a, în *op. cit.*, p. 128.

discuție, putem atrage atenția că ideea imposibilității singularelor este enunțată în fond, și în *Categoriile*, cu puțin înainte de pasajul la care se referă Prior. „Tot ce este individual și are un caracter de unitate nu este niciodată enunțat despre un subiect"[7].

În mod general, după cum se poate desprinde din cele de pînă aici, urmărirea statutului termenilor singulari în cadrul unei teorii logice a propozițiilor categorice are două laturi: una exprimată în contrastul dintre cele două categorii de termeni atunci cînd ocupă poziția de subiect (este sau nu raportul enunțat în „Callias este om" diferit din punct de vedere logic de raportul enunțat în „Omul este muritor"?), cealaltă exprimată în problema predicabilității singularelor (un termen singular poate sau nu să ocupe locul de predicat într-o propoziție categorică?). În ce privește prima latură, fragmentul din *Categoriile* la care se referă Prior vădește o concepție ce nu opune tranșant termenii singulari celor generali și propozițiile singulare (inclusiv cele despre acei indivizi privilegiați în ontologia aristotelică, numiți de el „substanțe prime") propozițiilor generale (universale, particulare sau nedefinite). Cînd e vorba, în schimb, de predicabilitatea termenilor singulari, cîteva din textele Stagiritului par a exprima ideea unei opoziții cît se poate de nete: numai universalul este predicabil, singularul nu. Un asemenea text este cel reprodus adineauri, din *Categoriile*. Dar atenția cercetătorilor contemporani s-a oprit, cum spuneam, mai stăruitor asupra unui pasaj mai amplu din *Analiticele prime*:

„Din toate lucrurile cîte există — scrie Aristotel acolo — unele sînt de așa natură încît nu pot fi enunțate despre ceva cu adevărat în sens universal; de exemplu Cleon și Callias, adică individualul și sensibilul; dar alte lucruri pot fi enunțate despre ele (pentru că fiecare din aceste lucruri individuale este atît om cît și animal); și unele lucruri sînt ele însele enunțate despre altele, dar altele nu pot fi enunțate înainte despre ele; iar unele sînt enunțate despre altele, întocmai ca și altele despre ele; de exemplu, om despre Callias și animal despre om. Este clar că anumite lucruri, în mod firesc, nu se pot enunța despre ceva; căci, de regulă, orice lucru ce cade sub simțuri este de așa natură încît nu poate fi enunțat despre altceva, decît doar accidental. În adevăr, noi spunem uneori că acest lucru alb este Socrate sau că cel ce vine acum către noi este Callias"[8]. Aristotel spune că argumentările și cercetările au de-a face mai ales cu acele lucruri care deopotrivă pot fi enunțate despre altele și admit ca altele să fie enunțate despre ele; altfel spus, cu acele lucruri care sînt desemnate de termeni ce pot să ocupe în propoziții atît funcția de subiect cît și pe aceea de predicat.

Textul acesta privește, evident, în mod direct poziția singularelor în raport cu teoria silogismului, fără a impune totuși, prin el însuși, o descriere univocă a situației și o explicare univocă a ei. Afirmația că disputele și cercetările au de-a face *mai ales* cu cele ce sînt între singular și universalul categorial, cu *metaxý*, ne sugerează, desigur, nu că ele n-au de-a face *deloc* cu celelalte două grupuri de lucruri, în speță cu singularele, deci nu o exclusivitate, ci mai curînd o „preferință" a raționării silogistice. Iar dacă totuși pasajul e interpretat în sensul că termenii singulari nu-și au *în nici un fel* locul în silogisme, cum trebuie pus în legătură lucrul acesta cu teza imposibilității lor?

Răspunsul lui Lukasiewicz la problema de ce a lăsat Aristotel termenii singulari în afara teoriei silogismului este că pentru silogistica aristotelică este esențial ca unul și același termen să poată fi folosit fără nici o restricție atît ca subiect, cît și ca predicat. Căci — argumentează el — în fiecare figură silogistică există cîte un termen care apare odată ca subiect și apoi ca predicat; în figura a patra aceasta se întîmplă chiar cu toți cei trei termeni. „Silogistica așa cum a conceput-o Aristotel reclamă ca termenii să fie omogeni sub aspectul pozițiilor lor posibile ca subiecte și ca predicate. Acesta pare să fi fost adevăratul motiv al omiterii termenilor singulari de către Aristotel"[9]. Motivul ar fi, deci, unul pur formal, legat de ideea, pe care Lukasiewicz o crede a lui Aristotel, dar o califică drept greșită, că un termen singular nu poate fi predicat. Logicianul polonez opune în mod expres această explicație a sa încercării de a explica restrîngerea silogisticii la termenii generali pornind de la viziunea lui Aristotel asupra cunoașterii.

Argumentarea lui Lukasiewicz nu pare pe deplin satisfăcătoare în raport cu obiectivul pe care și l-a propus. E adevărat că în fiecare din primele trei figuri cîte un termen îndeplinește ambele roluri, dar aceasta lasă posibilitatea ca ceilalți doi termeni să rămînă, în ambele apariții ale lor, fiecare cu aceeași funcție logică (minorul numai subiect, în fig. I și II, majorul numai predicat în fig. I și III, mediul numai predicat în fig. II și numai subiect în fig. III). Tot ce se dovedește, deci, pe această cale este că termenul care, într-o

---

[7] Aristotel, *Categoriile*, 2, 1b, în *op. cit.*, p. 123.

[8] Aristotel, *Analiticele prime*, I, 27, 43 a, în *op. cit.*, p. 103—104.

[9] Jan Lukasiewicz. *op. cit.*, p. 7.

figură sau alta, îndeplinește rînd pe rînd și funcția de subiect și pe aceea de predicat nu poate fi un termen singular (totul, desigur, în ipoteza că la Aristotel singularele sînt impredicabile); nu se dovedește însă că măcar unul din ceilalți doi termeni nu poate fi singular.

Günther Patzig, care semnalează această insuficiență în argumentarea lui Lukasiewicz consideră, la rîndul său, că excluderea termenilor singulari din domeniul de valori al variabilelor silogistice poate fi explicată corelînd pasajul citat din cap. 27 cu deslușirile pe care le dă Aristotel în cap. 28 al *Analiticelor prime* privitor la căutarea termenului mediu în funcție de felul concluziei pe care dorim să o demonstrăm. După caz, adică după cum trebuie dovedite propoziții de tipul SaP, SiP, SeP sau SoP, termenul mediu urmează a fi căutat fie în partea comună a mulțimii predicatelor lui S și a mulțimii subiectelor lui P, fie în mulțimea subiectelor despre care se pot enunța adevărat ambii extremi, fie în partea comună a mulțimii conceptelor contrare lui P și mulțimii predicatelor lui S, fie, în fine, în mulțimea termenilor care sînt contrari lui P și sînt totodată subiecte ale lui S. Ca atare, termenii apți să figureze în locul variabilelor S și P în demonstrația silogistică ar trebui să satisfacă trei condiții: 1) să aibă măcar un concept veritabil subordonat; 2) să aibă măcar un concept veritabil supraordonat și 3) să aibă măcar un concept contrar. Silogistica — conchide Patzig — ar putea fi definită, pornind de la aceste considerente, drept teorie a anumitor relații între concepte ce satisfac toate cele trei condiții enunțate mai înainte. Or, prima din aceste condiții, evident, nu este satisfăcută de termenii singulari, aceștia neavînd termeni subordonați[10].

Deosebirea dintre explicația propusă de Lukasiewicz și cea propusă de Patzig constă, deci, în aceea că în prima este vorba de capacitatea unui termen de a fi atît subiect, cît și predicat, iar în cea de-a doua, de caracteristica unui termen de a avea atît concepte subordonate cît și concepte supraordonate și concepte contrare lui. În ceea ce privește, în speță, termenii singulari, după Lukasiewicz, ei au fost omiși de Aristotel pentru că (în viziunea acestuia) *nu sînt predicabili*, iar după Patzig, fiindcă *nu au termeni subordonați*. Am putea să ne întrebăm, acum, dacă nu cumva cele două caracteristici înseamnă, în fond, unul și același lucru? Căci, dacă un termen are termeni subordonați, atunci, evident, este predicabil, și în speță poate sta ca predicat într-o universală afirmativă avînd ca subiect un termen subordonat lui. Dar reciproc, are orice termen predicabil cel puțin un termen subordonat? Pentru cineva care nu admite predicabilitatea singularelor, orice termen predicabil, întrucît este general, *are* termeni subordonați. S-ar părea, deci, că în cele două explicații este vorba, în fond, de o aceeași caracteristică a termenilor singulari, altfel desemnată (cu avantajul, pentru explicația lui Patzig, că evidențiază legătura acestei caracteristici cu problema căutării termenului mediu, explicit discutată de Aristotel).

Ni se sugerează însă aproape de la sine încă o întrebare: are fiecare termen general termeni subordonați care să fie ei înșiși generali? Un răspuns afirmativ ar însemna că se poate merge la nesfîrșit cu specificarea (determinarea). Iar unul negativ naște o dificultate pentru explicația lui Patzig: dacă există termeni generali care n-au ca termeni subordonați decît termeni singulari, atunci, pentru a argumenta o propoziție în care apare un asemenea termen, ar trebui, în cazurile cînd termenul mediu urmează a fi căutat printre termenii subordonați lui, să apelăm, evident, la termeni singulari, (De exemplu, dacă S e un asemenea termen general și vrem să derivăm SiP în figura III). Așadar, și pentru argumentarea unor propoziții ce nu conțin decît termeni generali, ar trebui admiși în silogistică, pentru a funcționa ca termeni medii, termenii singulari. Să observăm, dealtfel, că cele trei condiții enunțate de Patzig se referă la termenii extremi, adică la cei ce pot să apară ca valori ale variabilelor S și P, nu și la valorile posibile ale variabilei M. Deci, chiar dacă pe temeiul indicațiilor lui Aristotel privind căutarea termenului mediu se impun condiții de felul celor arătate pentru termenii propozițiilor din concluziile silogistice de un tip sau altul, aceasta nu împiedică folosirea unor premise cu termeni singulari.

Obiecția formulată aici rămîne în picioare și fără considerentul că trebuie admisă existența unor termeni generali ce n-au termeni generali subordonați. Căci ceea ce discutăm nu este dacă Aristotel trebuia neapărat să admită termenii singulari în silogistică, ci doar dacă, consecvent cu condițiile puse (explicit sau implicit), *putea* sau nu să-i admită.

În fine, mai putem adăuga că obiecția ridicată de Patzig față de explicația lui Lukasiewicz, anume că *nu în toate* figurile silogis-

---

[10] Günther Patzig, *Silogistica aristoteliciă*, București, Edit. științifică, 1970, p. 27—28. Menționăm, în treacăt, că în versiunea românească a cărții s-a produs, în formularea condițiilor (1) și (2), o inversare involuntară a cuantificărilor universală și existențială. De pildă, la prima condiție, în loc de „există un concept M, astfel încît față de fiecare P (în mod corespunzător pentru S) ...", ar trebui citit: „pentru fiecare P (și în mod corespunzător pentru S), există un concept M astfel încît...".

tice fiecare din cei trei termeni trebuie să ocupe pe rînd atît funcţia de subiect cît şi pe aceea de predicat, poate fi formulată, *mutatis mutandis*, în legătură cu propria sa ipoteză explicativă. Într-adevăr, nu în toate figurile termenul mediu trebuie căutat printre conceptele *subordonate* ale *fiecăruia* din cei doi termeni. Într-un silogism de figura I, bunăoară, termenul mediu va fi un element comun din mulţimea conceptelor subordonate lui P şi mulţimea celor *supraordonate* lui S, încît nimic nu împiedică, în acest caz, ca S să fie un termen singular.

Dacă argumentarea de mai sus este valabilă, reiese că atît explicaţia lui Lukasiewicz, cît şi aceea a lui Patzig pot fi susţinute doar în ipoteza că Aristotel a dorit ca orice termen admisibil ca interpretare posibilă a unei variabile în silogistica sa să poată apărea în rolul oricăruia din cei trei termeni ai unui silogism. Numai în această ipoteză termenii singulari trebuiau excluşi. Iar o asemenea restricţie, pentru a fi atribuită lui Aristotel, ar fi cel mai plauzibil să fie pusă în legătură cu preocuparea sa pentru sistematizarea silogisticii, pentru organizarea cvasi-axiomatică a mulţimii tezelor ei. Căci, după cum se ştie, această operaţie, în felul cum a realizat-o el, presupune convertibilitatea propoziţiilor ce intră în alcătuirea silogismelor şi, deci, predicabilitatea termenilor ce figurează în ele, inclusiv a acelora care în cadrul modului silogistic ce urmează a fi „redus" apar doar în poziţia de subiect. O asemenea explicaţie pentru neincluderea singularelor în silogistică de către Aristotel este sugerată de T. Kotarbinski[11].

Două remarci se impun totuşi în acest caz. Ar trebui admis, mai întîi, că în preocuparea lui Aristotel ca logician a primat nu tendinţa de a da o analiză cît mai cuprinzătoare a tipurilor de inferenţe cu propoziţii categorice, ci tendinţa de a construi un sistem cît mai elegant organizat, chiar cu minusul de cuprindere pe care-l comportă excluderea unor categorii de termeni sau a unor tipuri de propoziţii. Lucrul acesta nu poate fi considerat ca de la sine înţeles sau evident, avînd în vedere destinaţia pentru care a elaborat el teoria silogismului şi care reiese atît din prima frază a *Analiticelor prime*, cît şi din corelarea acesteia cu *Analitica secundă*. În al doilea rînd, nimic nu ne împiedică să ne imaginăm că Aristotel ar fi putut sistematiza silogistica şi în aşa fel — de pildă, dînd o extindere mai mare reducerii indirecte — încît să nu se pună problema conversiunii în cazurile în care aceasta ar presupune aducerea unui termen singular în poziţia de predicat.

Toate acestea, împreună cu faptul, mai puţin important poate, dar de neînlăturat, că în textul aristotelic sînt şi cîteva exemple de silogisme cu termeni singulari, ar impune, pe semne, să se ia totuşi din nou în considerare virtuţile punctului de vedere epistemologic (respins de Lukasiewicz, ca neavînd acoperire în textul *Analiticelor prime*) în explicarea raţiunilor care l-ar fi putut conduce pe Aristotel la elaborarea silogisticii ca un sistem de analiză a relaţiilor logice, dacă nu exclusiv între propoziţii categorice cu ambii termeni generali, atunci cel puţin *cu precădere* între astfel de propoziţii. Teoria silogismului, aşa cum este înfăţişată în *Analiticele prime*, poate, desigur, să fie privită, descrisă, examinată şi în ea însăşi, ca un formalism ; pentru anumite scopuri, acest mod de a o privi este chiar avantajos. Dar o atare detaşare de restul operei aristotelice nu trebuie recomandată pentru orice problemă care s-ar putea pune în privinţa silogisticii. Pentru unele din aceste probleme, „trebuie să privim *Analitica primă* cu ochiul *Analiticii secunde*,... care reintegrează silogismul în demersurile gîndirii cercetătoare"[12]. Credem că problema aici în discuţie e legitim să fie privită şi într-o asemenea perspectivă, pentru că are un caracter destul de general.

Am văzut ce rol joacă, în explicaţiile discutate pînă acum, teza lui Aristotel privind impredicabilitatea singularului. Ne-am referit pînă aici la această teză ca şi cum semnificaţia ei ar fi clară şi univocă, ceea ce ne-a preocupat fiind doar modul mai precis în care s-ar lega acceptarea ei de omiterea singularelor din silogistică. Sînt, totuşi, temeiuri de a socoti problematică semnificaţia acestei teze şi fapt e, în orice caz, că în comentariile moderne întîlnim explicitări diferite ale ei. Încît, în contextul discuţiei de faţă, se poate pune în mod justificat şi întrebarea ce înţelegea de fapt Aristotel prin „a fi predicabil" atunci cînd spunea că singularele nu se pot predica despre altceva.

Ne putem gîndi mai întîi că, după părerea sa, construcţiile de forma „S(nu) este P" sau „Unii S (nu) sînt P" sînt lipsite de sens dacă pe locul lui P figurează un termen singular. Lukasiewicz ia în considerare, cel puţin pentru o clipă, şi o astfel de interpretare a impredi-

[11] Tadeusz Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, 1965, p. 7. Al Surdu, în articolul menţionat mai sus, obiectează acestei idei că nu justifică inadmisibilitatea termenilor singulari cînd este vorba de modurile figurii I, care, fiind socotite perfecte, nu se reduc la altele. Obiecţia ar putea fi înlăturată însă, invocînd capitolele din *Analiticele prime* unde Aristotel experimentează şi reduceri ale modurilor figurii I la altele.

[12] Petre Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 11—12.

cabilității, de vreme ce, pentru a combate teza lui Aristotel, consideră suficient să atragă atenția că chiar în textul acestuia (și chiar în locul unde enunță această teză) avem două propoziții („Acest lucru alb este Socrate" și „Cel ce vine acum către noi este Callias") cu predicat singular cărora nu li s-ar putea imputa nimic sub aspectul inteligibilității. Interpretînd însă ideea predicabilității în acest mod, ar însemna să admitem că Aristotel nu observă o contradicție flagrantă în ceea ce a spus. Tocmai de aceea, pe semne, Lukasiewicz examinează, mai departe, ideea lui Aristotel într-o interpretare modificată, potrivit căreia singularele nu sînt pur și simplu impredicabile, ci sînt predicabile doar „accidental". Pentru a infirma teza aristotelică și în această interpretare atenuată, Lukasiewicz construiește exemplele „Socrate este Socrate" și „Sofronisc este tatăl lui Socrate" care, avînd ambele ca predicate un nume propriu, nu sînt totuși numai „accidental" adevărate. Judecînd după aceste contraexemple, Lukasiewicz are în vedere prin predicație „accidentală" una ce nu exprimă o necesitate— logică sau fizică.

Nimic nu arată, totuși, că spunînd despre singulare că nu pot fi predicate decît accidental, Aristotel ar fi vrut să nege posibilitatea unor propoziții de felul celor două de adineauri. Și, oricum, trebuie luat aminte că în pasajul despre care este vorba, „accidentalul" nu are ca opus necesitatea de felul celei pe care o ilustrează cele două exemple ale lui Lukasiewicz; predicației „accidentale" i se opune, în textul aristotelic, mai curînd predicația „veritabilă". Într-un studiu al său în care analizează pasajul pe care l-am redat mai sus din cap. 27 al *Analiticelor prime*, Athanase Joja propune o clarificare tocmai a acestui punct. „... Stagiritul — scrie el — nu spune că termenii singulari nu pot în mod absolut să fie predicați, ci că nu pot să fie predicați ἀληθῶς, veritabil, autentic. Ei pot fi predicați prin accident . . . [Aristotel gîndește] predicația accidentală prin opoziție cu predicația esențială"[13]. În legătură cu predicația esențială, Ath. Joja precizează mai departe că la Aristotel ea înseamnă predicarea unui gen despre o specie a sa — în care caz avem de-a face cu o cunoaștere veritabilă, o cunoaștere ce revelează cauza necesară. Cea accidentală ar fi, ca în exemplul cu Callias, enunțarea substanței despre accidentele sale[14], și ea nu cade în perimetrul cunoașterii veritabile.

Problema singularelor în raport cu predicația este pusă aci, cum se vede, în așa fel încît, pe de o parte, pasajul aristotelic comentat nu mai apare contradictoriu, iar pe de altă parte, se pune în evidență legătura ei cu concepția Stagiritului despre cunoașterea științifică. Acestea sînt, credem, două avantaje importante pe linia clarificării problemei în discuție. Mai rămîn în același timp, și în această perspectivă, unele întrebări de pus. Dacă predicația accidentală este numai cea în care substanța se afirmă despre accidentele sale, atunci, după cum se vede din cele două propoziții construite de Lukasiewicz, excluderea predicației accidentale nu ar implica omiterea din analiza silogismului a *oricăror* propoziții cu termeni singulari. Mai mult, am văzut într-unul din pasajele citate înainte din *Categoriile* că raportul dintre substanța primă și „toate celelalte" este socotit de Aristotel a fi același ca raportul de la specie la gen, ceea ce ar înseamna că putem avea și propoziții cu subiect singular în care se face o predicație esențială. În fine, este clar, în al treilea rînd, că propozițiile cu ambii termeni generali nu sînt nici ele neapărat predicații esențiale. Și în speță, conversiunea, operație importantă în mecanismul silogisticii, transformă totdeauna o propoziție cu predicație „esențială" într-una în care specia se enunță despre gen. Încît, de vreme ce silogistica, în felul cum este construită, nu poate să nu lase loc și predicației „neesențiale" înseamnă că excluderea propozițiilor în care apare (ca predicat) un termen singular n-ar putea avea ca motiv caracterul „neesențial" al acestei predicații, în sensul precizat. (În fond, se vede și din tripletele de termeni folosite de Aristotel drept ilustrări în legătură cu schemele silogistice, inclusiv cu cele valide, că el nu are în vedere totdeauna raporturi caracteristice predicației „esențiale"). Prin urmare distincția dintre cele două feluri de predicație, în măsura în care poate fi de ajutor în înțelegerea poziției singularelor față de silogistică, poate fi numai în mod indirect, în cadrul unui mecanism explicativ pe care nu-l avem încă dezvăluit.

Să mai menționăm că există și un al treilea mod de a înțelege ceea ce ar fi avut în vedere Aristotel spunînd, apropó de cele două propoziții singulare date ca exemple în cap. 27, că singularul nu poate fi enunțat despre

[13] Ath. Joja, *Les metaxý comme objet de la recherche syllogistique*, în *Recherches sur l'Organon*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1971, p. 63.

[14] În versiunea românească a *Analiticelor prime* (în nota 371) se dă o altă interpretare „predicației accidentale", cele două propoziții singulare din textul aristotelic fiind însă analizate ca și cum numele proprii din ele ar fi subiecte, și nu predicate.

altceva decît în mod accidental. A.N. Prior interpretează afirmația lui Aristotel în sensul că atunci cînd un termen singular pare a figura într-o propoziție ca predicat, avem de-a face, de fapt, doar cu o „inversiune retorică"[15]. Așadar, în timp ce în comentariul lui Ath. Joja, cuvîntul „accidental" este interpretat în sensul de „neesențial", la A.N. Prior el este înțeles ca însemnînd „aparent", „amăgitor". Potrivit interpretării date de Prior, deci, singularele, totuși, pur și simplu, nu sînt predicabile, exemplele de felul celor două producînd doar iluzia unei asemenea predicații, din pricina așezării numelui propriu înăuntrul propoziției. Ar însemna, astfel, că Lukasiewicz s-a înșelat crezînd că sesizează o contradicție la Aristotel între teorie și exemplele citate, dar că a avut dreptate să considere că, în viziunea lui Aristotel, termenii singulari nu pot să ocupe poziția de predicat în propoziții.

★

Observațiile de mai sus au avut mai toate un caracter „negativ", vizînd punctele slabe sau insuficient clarificate, ori incompletitudinea diferitelor puncte de vedere formulate în literatura de specialitate privitor la raportul termenilor singulari cu silogistica lui Aristotel. În chip „pozitiv" am mai putea

[15] A.N. Prior, *op. cit.*, p. 159.

stărui, totuși, că pentru clarificarea mai bună a problemei se impune, pe semne, în prealabil examinarea atentă a felului în care vorbește Aristotel în diferite locuri din scrierile sale despre „predicație", „a fi predicabil", „a se enunța despre" ș.a.m.d. Căci o anumită neuniformitate există, mergînd de la formularea din *Despre interpretare* (17 a—b) unde despre individual nu se spune că e impredicabil, ci doar că „nu este enunțat despre mai multe subiecte", prin cea din cap. 27 al *Analiticelor prime*, unde se spune că e predicabil, doar în mod accidental, pînă la formulările, mai multe, din *Categoriile* dar și din *Analitice*, unde e vorba de impredicabilitatea pur și simplu a singularelor. (În felul cum ne exprimăm aici, facem abstracție de complicația, binecunoscută comentatorilor, pe care o produce faptul că în unele contexte unde discută despre predicație sau enunțare, Aristotel pare a vorbi despre cuvinte și expresii, iar în altele despre „lucruri" sau „ființe").

Nu se poate exclude, din capul locului, nici ideea că Aristotel nu și-a fixat nici o dată pînă la capăt poziția în legătură cu acest punct. Mai cu seamă dacă ne gîndim că nici mai tîrziu în logica clasică (mergînd chiar pînă în secolul nostru) nu s-a cristalizat o teorie unanim acceptată despre termenii și propozițiile singulare și că problema definirii lor, a caracterizării lor semantice adecvate ș.a. a generat polarizări și soluții alternative și în cadrele logicii moderne și ale filozofiei limbajului.

PROBLEMA POSTULATULUI LA ARISTOTEL, EUCLID ȘI PROCLOS

DE

ALEXANDRINA PÂRVU, ILIE PÂRVU

Grecii antici au descoperit posibilitatea științei și au formulat prima ei justificare filozofică prin teoria aristotelică a științei demonstrative. În același timp, ei au construit și prima teorie deductivă, devenită paradigmă a organizării axiomatice a științei, geometria euclidiană. Una din marile probleme ale filozofiei antice a fost punerea de acord a celor două realizări, *metateoretică* (teoria științei demonstrative a lui Aristotel), și *teoretică* (geometria lui Euclid). Modul în care au reușit gînditorii antici să stabilească *structura* și *metoda* geometriei reflectă adînc această preocupare de armonizare a teoriei științei cu practica efectivă a matematicii. Soluția lor (Proclos, Pappus) a determinat o manieră de interpretare care a avut consecințe fundamentale pentru filozofie și știință, fiind implicată în înțelegerea metodei și naturii matematicii și științei în general.

Problema care a creat mari dificultăți asigurării consistenței teoriei aristotelice a științei (adînc îmbibată de platonism) cu geometria euclidiană a fost caracterul *constructiv* al acesteia din urmă. Indiferent ce interpretare i s-a dat acestui aspect al geometriei

antice[1], recurgerea esențială în cadrul demonstrației geometrice la construcții și la analiza lor cu greu poate fi pusă de acord cu teoria platonică a cunoașterii, cu modul în care aceasta a determinat obiectul științei, care a influențat profund și conceptul aristotelic al științei apodictice. La Aristotel există evidente momente de „constructivism" în special în înțelegerea demonstrației matematice. Încercarea generală a gîndirii antice de a asigura un statut *teoretic* construcției geometrice și de a o asimila structurilor deductive ale cunoașterii are numeroase implicații metodologice și filozofice. În acest cadru ne vom ocupa numai de evidențierea modului în care ea și-a pus amprenta pe determinarea semnificației *postulatului*; în final vom încerca să indicăm, în linii generale, trăsăturile de bază ale rezolvării antice a problemei consistenței geometriei cu teoria științei demonstrative și implicațiile ei pentru istoria filozofiei și pentru istoria metodologiei și filozofiei științei.

Pentru înțelegerea statutului postulatului în știința și filozofia greacă cele mai importante momente sînt: teoria științei a lui Aristotel, geometria lui Euclid și comentariul filozofic al lui Proclos la prima carte a *Elementelor*.

Postulatul, una dintre speciile principiilor științei, nu apare la Aristotel în diviziunea generală a premiselor demonstrației (*Analiticele secunde*, Cartea I, cap. 2), ci într-un context mai restrîns. atunci cînd el discută principiile științelor speciale, referindu-se, mai ales prin exemple, la geometrie (*Analiticele secunde*, Cartea I, cap. 10). În prima diviziune a principiilor, cea generală, Aristotel distinge în primul rînd între *teze* (θέσεις) și *axiome* (αξιωματα): „Numesc principiul imediat al unui silogism «teză» dacă aceasta nu poate să fie demonstrată și dacă nu este nevoie să fie pătrunsă de acela care vrea să învețe ceva: dimpotrivă numesc «axiomă» principiile pe care trebuie să le pătrundă acela care vrea să învețe ceva" (*Analiticele secunde*, I. 2, 72 a)[2]. S-ar putea, nu fără a întîmpina dificultăți, să se înțeleagă această deosebire în sensul că „axiomele" reprezintă cele mai generale propoziții, cum ar fi legile gîndirii, care sînt necesare pentru construcția logică a științei, fiind de aceea necesară cunoașterea lor anterioară, pe cînd „tezele" s-ar referi la trăsăturile unor obiecte determinate, ale unui gen special[3]. La rîndul lor, „tezele" se subîmpart în „*ipoteze*" (ὑποθεσις) și „*definiții*" (ὁρισμός). Ipotezele decid asupra existenței, pe cînd în definiții se precizează conținutul afirmației, se stabilește ce se desemnează, ce este un lucru, nu se afirmă existența sa. „Dacă o teză admite o parte ori alta dintr-o enunțare, adică afirmă existența unui subiect, ea este o «ipoteză»; dacă nu afirmă așa ceva, este o «definiție»" (*Analiticele secunde*, I, 2, 72 a).

Aristotel revine asupra clasificării principiilor în capitolul 10 al *Analiticelor secunde*. Aici *domeniul de obiecte* al unei științe speciale este denumit *gen* (γένος). Elementele unui gen sînt determinate numai printr-o parte a principiilor (ἴδιαι ἀρχαί), restul lor (κοιναὶ ἀρχαί) fiind valabile pentru mai multe științe; ele sînt utilizate „numai întrucît cad în genul ce constituie domeniul științei respective" (*Analiticele secunde*, I, 10, 76 a). În ce raport se află principiile unei științe anumite cu diviziunea generală expusă în capitolul 2? Principiile speciale corespund *tezelor*, iar principiile generale, *axiomelor*. Termenul αξιώματα va fi aici sinonim cu τα κοίνα și κοιναί δοξαὶ. În acest loc Aristotel introduce însă o nouă distincție între *axiomă*, *ipoteză* și *postulat* (αἴτημα). Axioma este un principiu suprem, indemonstrabil, necesar și evident. „Ceea ce există necesar prin sine și ceea ce trebuie să-l credem cu necesitate ca adevărat, este deosebit atît de ipoteză cît și de postulat. Se zice: «trebuie să-l credem», pentrucă orice silogism, cu atît mai mult o demonstrație, se adresează nu numai cuvîntului extern, ci și cuvîntului din interiorul sufletului. Căci putem oricînd ridica obiecțiuni cuvîntului vorbit; cuvîntului intern nu-i putem obiecta totdeauna. Ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat de vorbitor fără dovadă este, dacă vorbitorul îl crede și îl acceptă, ipoteză — deși numai într-un sens limitat, adică relativ la ascultător. Dacă ascultătorul n-are nici o părere, ori are o părere contrară asupra materiei, ceea ce acceptă este un postulat. În aceasta stă distincția între ipoteză și postulat. Căci postulatul este contrarul părerii ascultătorului, sau ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat și utilizat fără demonstrație" (*Analiticele secunde*, I, 10, 76 b). Lor li se adaugă *definițiile*, „cele

---

[1] Cea mai influentă interpretare a fost propusă de H.G. Zeuthen: semnificația teoretică a construcției geometrice constă în aceea că ea asigură în cadrul demonstrațiilor de existență realitatea obiectelor la care se referă acestea; vezi H. G. Zuethen, *Die geometrische Konstruktion als „Existenzbeweise" in der antiken Geometrie*, în „*Mathematische Annalen*", 47 (1896).

[2] Citatele din *Analiticele secunde* sînt date după traducerea lui Mircea Florian, București, Edit. științifică, 1961.

[3] Vezi E. Niebel, *Untersuchungen über die Bedeutung der geometrischen Konstruktion in der Antike*, în „Kantstudien", Ergänzungshefte, 76, Köln, 1959, p. 78.

care nu exprimă că ceva este sau nu este — nu sînt ipoteze . . .ci ele cer numai să fie înțelese". În raport cu ele ipotezele sînt din nou determinate ca cele care „afirmă fapte de a căror existență depinde existența faptului dedus" (*Analiticele secunde*, I, 10, 76 b). E. Niebel comentează astfel noile distincții aristotelice[4]. Deosebirea principală între axiome și ipoteze constă în faptul că tocmai primele se folosesc în științele particulare pentru demonstrație, pe cînd ultimele *pun* obiectele la care se referă demonstrația. Deosebirea dintre *ipoteză* și *postulat* este aici luată, fără îndoială, din dialectică. În *Topice* apare adesea postulatul în modul în care a fost caracterizat aici. Fragmentul acesta nu ar corespunde, după Niebel, teoriei aristotelice a științei, ci ar reprezenta un adaos exterior, preluat din dialectică. Faptul că, așa cum s-a văzut mai sus, postulatul este determinat în două feluri constituie o dovadă a ideii că acest concept nu fusese încă fixat în acea perioadă.

Euclid distinge în cadrul principiilor geometriei *noțiunile comune* (κοιναὶ ἔννοιαι), *definițiile* (ὅροι) și *postulatele* (αἰτήματα). Este incontestabil că în edificarea sistematică a geometriei Euclid acorda un rol fundamental (constitutiv demonstrației, nu auxiliar ilustrativ) construcțiilor geometrice. Prin aceasta el contrasta cu sensul *teoretic-deductiv* al sistemului științific definit de Aristotel. Cum s-a rezolvat această divergență?

Proclos împarte principiile geometriei în *definiții*, *postulate* și *axiome* și deosebește trei moduri de a determina semnificația lor. Raportul dintre axiomă și postulat este — după Geminos următorul : „Axiomele și postulatele au în comun faptul că nu au nevoie de nici o fundamentare și nici de demonstrații geometrice, ci sînt admise ca fiind cunoscute și ca principii pentru cele ce urmează. Ele se deosebesc între ele la fel cum se deosebesc teoremele de probleme. Așa cum la teoreme am cerut să vedem și să cunoaștem consecințele din ipoteze, iar la probleme ne-am propus să găsim și să efectuăm ceva, tot astfel și la axiome se admite ceva ce este evident dintr-o dată și nu prezintă dificultăți pentru inteligența noastră. La postulate noi însă căutăm să aflăm ceea ce este ușor de găsit și de stabilit, fără să obosească intelectul atunci cînd face eforturi pentru aceasta, fără să aibă nevoie de procedee complicate și de vreo construcție. Așadar, ceea ce deosebește postulatele și axiomele sînt cunoașterea imediată fără demonstrații și aflarea facilă fără construcție, tot astfel cum ceea ce deosebește teoremele de probleme sînt cunoașterea care se sprijină pe demonstrație și rezolvarea problemei cu ajutorul unei construcții"[5]. Postulatul și axioma trebuie să aibă un caracter simplu și ușor de înțeles ; însă postulatul ne pretinde ca, pentru explicarea unei proprietăți „să ne procurăm un obiect oarecare și să-l facem disponibil, obiect care să fie simplu și ușor de găsit ; dimpotrivă, axioma ne pretinde numai să numim o proprietate esențială, care bineînțeles este cunoscută ascultătorilor ; postulatul se ia în sens de ceva ușor de procurat, iar în cazul axiomei există consens în ceea ce privește caracterul înțelegerii ușoare[6]. Ambele sînt deci principii indemonstrabile, dar în sensuri diferite.

A doua poziție („după alții") afirmă însă că „postulatele sînt specifice materiei geometriei, pe cînd axiomele, dimpotrivă, sînt comune teoriei generale a cantității și a calității"[7].

Cea de a treia concepție, pe care Proclos o atribuie explicit „divinului Aristotel", afirmă că „postulatul, fiind indemonstrabil și de aceea nefiind acceptat de cel care este informat, este totuși primit ca principiu ; că axioma este și ea indemonstrabilă și că toți

---

[4] E. Niebel, *op. cit.*, p. 84—85.

[5] Proclos de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Elements d'Euclide*, traduit par Paul Ver Eecke, Bruges, D. de Brouwer & Co, 1948, p. 157.

[6] *Ibidem*, p. 159—160.

[7] *Ibid.* Vezi și interpretarea postulatului (în sensul lui antic) propusă de A. Frenkian în *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, Paris, J. Vrin, 1940, p. 48—49 : „Axiomele sînt propoziții generale care nu sînt legate de o *materie* specială. Ele au ca obiect proprietățile ideale și, prin aceasta, ele sînt evidente și nu conțin nici un element irațional, ireductibil la rațiune. . . . Alta este situația geometriei și a propozițiilor care-i sînt proprii ei, postulatele. Geometria aduce o *materie* specială, o *materie* geometrică, prin care se introduc elemente iraționale în cadrul ei. În geometrie raporturile și proporțiile raționale provin din aritmetică, care este, în raport cu geometria, știință generală. Acesta are însă materia sa proprie, bineînțeles, o materie inteligibilă, care reprezintă totuși o specificare care, ca orice individualizare, introduce un element irațional în obiectul geometriei, un element care nu se lasă redus, fără reziduu, la rațiune. . . . Aceasta face ca o deducție rațională totală, plecînd de la principii sau de la propoziții evidente și complet pătrunse de rațiune, (cum era cazul aritmeticii, cu axiomele sale), să nu fie posibilă în geometrie. Tocmai de aceea trebuie să se plece în această știință de la propoziții care sînt departe de a fi evidente și raționale, dar trebuie să se admită un anumit număr de asemenea propoziții pentru ca munca demonstrației geometrice să fie posibilă".

ar accepta-o datorită unei predispoziții sufletești, chiar dacă unii și-ar exprima împotriva ei îndoiala, de dragul disputei"[8].

Aristotel, Euclid și Proclos stabilesc astfel următoarele diviziuni ale premiselor științei (geometriei):

Aristotel	Euclid	Proclos
αξιώματα = τα κοινα = κοιναι δοξαι	κοιναί ἔννοιαι	αξιωματα=κοιναὶ ἔννοιαι
ὁρισμός	ὅρος	ὑποθεσις
ὑποθεσις	αἴτημα	αἴτημα

Comparația sistemului lui Aristotel cu cel al lui Euclid ne indică faptul că deosebirea lor fundamentală constă în aceea că la Euclid apare *postulatul* în locul în care la Aristotel se află *ipoteza*. *Axiomele* lui Aristotel au fost identificate de către Proclos și de către numeroși alți comentatori, ca statut logic (propoziții de relație, nu afirmații existențiale) cu *communes animi conceptiones* din sistemul lui Euclid[9]. De asemenea, și definițiile corespund tipului respectiv de principii din sistemul lui Euclid. Posibilitatea convertirii postulatelor lui Euclid în postulate sau ipoteze aristotelice este însă o problemă extrem de controversată. După explicația lui Aristotel, un postulat este ceva care contrazice opinia altora, sau ceea ce se admite și se întemeiază fără demonstrație, deși se poate demonstra. Acest sens — aristotelic — al postulatului este, după cum se observă, foarte aproape de ideea *ipotezei* ca punct de plecare al dialecticii din dialogurile platonice. El are în cadrul științei un caracter *deductiv — teoretic*, încadrîndu-se într-o ordine a propozițiilor științifice generată de relația de consecință logică.

În forma în care se află la Euclid — sensul euclidian — , postulatele au o altă semnificație: ele sînt *exigențe de realizabilitate a unor construcții fundamentale* ale geometriei, pe baza cărora se pot determina toate celelalte construcții geometrice. Ele sînt astfel *elementele* pe care se întemeiază construcția geometrică. Euclid a împărțit nu numai figurile în elementele lor, ci și construcțiile prin care se realizează aceste figuri. La el există astfel următorul paralelism: demonstrația propozițiilor se bazează pe propoziții elementare iar construcția figurilor se întemeiază pe construcții elementare. În acest fel, *Elementele* reprezintă nu numai o mulțime sistematic ordonată de teoreme și de demonstrații ale acestora, ci și de probleme de construcție și de rezolvări ale lor.

Postulatul și problema au o trăsătură comună cu ipoteza absolută (în sensul lui Aristotel): *toate se referă la existență*. Dar, în timp ce ipoteza enunță un „existent", postulatul și problema *fac să existe* o „existență matematică". Diferența care separă cele două instanțe constructive ale principiilor este analogă cu aceea care opune, în ordine teoretică, axioma — teoremei. S-ar putea vorbi de o *existență primă*, obținută prin construcția cerută de postulat, și de o *existență derivată*, aceea care rezultă în urma rezolvării construcției cerute de problemă. Postulatul se apropie de axiomă prin simplicitatea sa; facilitatea executării, caracterul elementar al construcției cerute reprezintă proiecția în ordinea operatorie a „evidenței axiomatice", Problema solicită construcții mai complexe. Postulatele se ordonează, ca și axiomele, conform gradului lor de generalitate; „a mări la infinit o cantitate" este, de exemplu, un postulat comun, el aparține atît aritmeticii cît și geometriei.

Postulatele fundamentale ale lui Euclid (ce se referă la operațiile fundamentale: a) a duce o linie dreaptă de la un punct la orice alt punct; b) a prelungi o dreaptă finită continuu; c) a descrie un cerc), deși distincte, nu sînt independente; ele se înlănțuie într-o ordine logică. Ele nu ne propun numai o verificare într-o „experiență de făcut" a conceptelor conținute în definițiile inițiale; ele simbolizează, în concepția lui Proclos, grupurile de operații prin care noi definim existența spirituală și puterile actului ei originar: identitatea, tranzitivitatea, reflexivitatea.

Ca exigențe de construcție, nefiind propoziții care să afirme sau să nege ceva, postulatele nu sînt demonstrabile. Nedemonstrabilitatea lor este deci la Euclid o consecință a interpretării lor constructive, ca exigențe, pretenții asupra realizabilității unei figuri elementare. Caracterul lor elementar în cadrul

---

[8] Proclos, *op. cit.*, p. 160.

[9] Această corespondență a axiomelor lui Aristotel cu axiomele din matamatica contemporană cu el nu înseamnă însă o identitate completă în privința naturii lor logice. După cum argumentează K.v. Fritz (Die ARHAI in der griechischen Mathematik, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 1, Bonn, 1955), se va menține încă multă vreme o deosebire între Aristotel și matematicienii în modul de concepere a axiomelor. Exigența fundamentală a lui Aristotel, indemonstrabilitatea, nu a fost imediat receptată. Încă se mai punea problema: sînt demonstrabile axiomele? Chiar cu un secol după Aristotel, în Școala din Alexandria marele geometru Apollonius din Perga încerca — după cum relatează Proclos — să demonstreze axioma: mărimile egale cu a a treia sînt egale între ele. Arhimede a formulat un criteriu pentru acceptarea axiomei extrem de îndepărtat de spiritul lui Aristotel: fructuozitatea ei în cadrul unui sistem; problema demonstrării ei rămîne încă deschisă.

operațiilor de construcție a figurilor nu este identic cu indemonstrabilitatea axiomelor. Ele au un alt statut epistemologic decît axiomele sau teoremele. Dacă raportul dintre axiome și teoreme îi conferă geometriei caracterul unei științe deductive, raportul dintre postulate și probleme ne-o descoperă într-o lumină cu totul nouă : realizarea sistemului geometriei nu este numai o problemă de deducție, ci și una de construcție. Aceste două dimensiuni ale geometriei se reîntîlnesc în însuși procesul fundamental al cunoașterii geometrice, demonstrația, în caracterul constructiv pe care îl are demonstrația în *Elementele* lui Euclid. Aceste două aspecte esențiale ale geometriei vor constitui punctul de plecare al unei lungi polemici asupra naturii rațonalității și unității geometriei și a demonstrației geometrice. Ele se află la baza marii dualități *analitic-sintetic* a teoriei moderne a cunoașterii.

Dualitatea geometriei, izvorîtă din sensul nou al postulatului, introdus de Euclid, a generat următoarea problemă. Dacă se compară teoremele cu problemele sîntem surprinși imediat de disparitatea lor. Ambele aparțin clasei a ceea ce este derivat sau conclus, căci și unele și altele — spune Proclos — se trag din principii. Totuși, ele corespund la activități cu totul diferite. Teorema este o propoziție de demonstrat. Ea comportă o afirmație și demonstrația sa. Problema este o sarcină geometrică de construcție. În această construcție trebuie să apară nu numai demonstrația unei afirmații, ci și această afirmație însăși.

După teoriile științei ale lui Platon și Aristotel, teoremele se vor referi la „proprietățile" unui „subiect" sustras timpului și devenirii. „Cunoașterea științifică — scrie Aristotel — și obiectul ei diferă de opinie și de obiectul opiniei, întrucît cunoașterea științifică este universală și recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decît este. Există însă multe lucruri care sînt adevărate și reale și totuși ele pot fi și altfel decît sînt. Este evident că cunoașterea științifică n-are nimic de-a face cu ele ; iar dacă ar avea de-a face, lucrurile care pot fi altfel n-ar mai putea fi altfel" (*Analiticele secunde* I, 33, 88 b). Iar în *Etica Nicomahică* (IV, 3 1139 b) Aristotel spune : „Noi toți admitem că ceea ce cunoaștem nu este capabil să fie altfel, despre lucrurile capabile să fie altfel noi nu cunoaștem, atunci cînd ele au trecut dincolo de observația noastră, dacă ele există sau nu. Ca urmare, obiectul științei este ceea ce este necesar. De aceea el este etern".

Aceste idei despre obiectul științei, care se armonizează cu tezele lui Platon din *Menon* și *Theetet*, nu pot permite să se vorbească, în cazul teoremelor, de o „geneză" decît cel mult în ordinea a ceea ce Aristotel numește „cauzalitate formală". Problemele, dimpotrivă, țin de o „cauzalitate eficientă", de o „poietică" care se ocupă de „generarea figurilor, de secțiunile, ablațiunile, adjoncțiunile și în general de toate modificările care se produc în ele"[10]. Această dihotomie operațională generează în mod firesc problema : cum poate o știință care, prin definiție, nu se ocupă decît de lucrurile eterne să se angajeze într-o practică atît de străină pentru teoretician ?

Această dificultate, izvorîtă din tendința raționalizării geometriei lui Euclid după normele teoriei științei demonstrative a lui Aristotel, n-a scăpat, desigur matematicienilor. Proclos ne relatează două încercări tipice de a rezolva această dificultate. Arhimede a considerat că este necesar ca toate principiile științei să fie asimilate postulatelor, iar toate cercetările geometrice să fie înțelese ca probleme ; în acest fel, el se făcea ecoul reacției matematicienilor la adresa „logicizării" geometriei. Geminus a propus, dimpotrivă, ca toate propozițiile nedemonstrabile să fie identificate cu axiomele și toate cele derivate cu teoremele.

După cum spune H.G. Zeuthen, această problemă epistemologică a geometriei a fost discutată și într-o fază anterioară, mult mai timpurie a gîndirii antice. Ea a făcut obiectul polemicii dintre reprezentanții „Școlii matematice a lui Eudox" și cei ai „Școlii filozofice a lui Platon". Proclos relatează discuțiile dintre Speusippos și Menaichmos asupra semnificației *teoremei* și *problemei* pentru construcția *Elementelor*. Pentru școala academică — Speusippos — figurile geometrice ar fi dintotdeauna prezente ; ele sînt independente de gîndirea și acțiunea umană ; numai întrucît o figură geometrică există dintotdeauna ea poate fi și construită. Din această cauză, toate propozițiile geometrice trebuie considerate teoreme. Această concepție corespunde analizei lui Platon din *Euthydemos* (289 b, 4—6), unde figurile geometrice sînt considerate existente independent de acțiunea umană, fiind *descoperite* de om ; construcției geometrice nu i se acordă nici o semnificație pentru geometrie.

Școala matematică — Menaichmos — considera, dimpotrivă, generarea figurii prin construcție și studiul ei ca sarcină principală a geometrului ; de aceea toate propozițiile geometriei erau considerate probleme.

Polemica nu a fost decisă ; în vremea lui Euclid, ca și în opera sa, cele două poziții se află una lîngă alta[11], deși el se comportă, ca geometru, conform punctului de vedere al matematicienilor.

---

[10] *Proclos, op. cit.*. p. 179.

[11] Vezi E. Niebel. *op, cit.*, p. 10.

Pentru Proclos situația era deosebit de gravă; în însăși formația sa se întîlneau cele două tendințe ce apăreau ca ireductibile: el este un neoplatonician și, în același timp, un matematician, ultimul mare comentator antic al lui Euclid. Pentru el se va pune nemijlocit problema împăcării teoriei platonice a ideilor și a științei cu practica euclidiană a geometriei. Evident, tocmai *geneza* care apare în construcția geometrică producea marea dificultate a geometriei ca știință. Căci eternul — obiectul cunoașterii teoretice — este sustras devenirii.

Soluția pe care o va propune Proclos reprezintă o încercare de a concilia caracterul constructiv al postulatului, și al *Elementelor* în genere, cu perspectiva filozofiei platonice, pe temeiul preluării și continuării unor teme și idei aristotelice [12]. El va încerca să facă un compromis între teoria platonică a ideilor și geometria lui Euclid, pe baza unei teorii ontologice asupra mai multor *genuri* ale *existenței* (idei, materie inteligibilă) și a deosebirii între *geneza ontică* și cea *epistemică* (numită de Proclos „geneză din punctul de vedere al cunoașterii"). Ca atare, făcîndu-se ecoul controversei asupra fundamentelor geometriei, Proclos va da dreptate ambelor poziții. „Și unii și alții vorbesc într-un mod exact. Discipolii lui Speussipos vorbesc corect; căci problemele de geometrie sînt de altă natură decît cele de mecanică, care sînt sensibile și posedă o geneză și modificări de diferite tipuri. Discipolii lui Manaichmos vorbesc de asemenea corect; căci inventarea teoremelor nu este posibilă fără a pătrunde în materie, adică în materia inteligibilă. Se spune deci pe drept, că pătrunzînd în materie și dîndu-i formă, ideile ar putea fi capabile de creație. Căci activitatea spiritului nostru și emanația ideilor sale care-i sînt inerente pot fi considerate ca origine a figurilor care există în imaginație și a modificărilor pe care le suportă aceste figuri. Aici, de fapt, sînt genezele figurilor; pe cînd în intelect toate lucrurile sînt constituite fără creație și fără vreo metamorfoză oarecare"[13].

Deci, admite Proclos, fără *construcție*, adică fără a descinde către *materie*, geometria este imposibilă, chiar dacă este vorba în acest caz de o „materie inteligibilă", genul (γενος) „asupra căruia are loc cercetarea". Deoarece atunci cînd *rațiunile* geometrice pătrund această materie și o informează — spune Proclos — avem dreptul să spunem că ele se aseamănă *genezelor*; căci noi spunem că mișcarea gîndirii noastre și producerea de rațiuni în cadrul ei este o geneză a figurilor care se află în imaginație.

[12] *Ibidem*, p. 34.

[13] Proclos, *op. cit.* p. 70.

Și totuși, Proclos înclină să acorde o mai mare pondere trăsăturilor „teoreматice". Esențialul în geometrie este *teoria*. Deoarece problemele participă toate la teorie, nu însă și invers, teoremele nu participă la geneză. Tot ceea ce decurge din principii este sesizat prin demonstrație. În acest fel, teorema este aspectul mai *universal* [14]. Problemele nu pun în discuție numai predicatele materiei (= figura de care este vorba în fiecare caz), ci și contrariul lor. Teoremele nu pun însă în discuție contrariul, ci numai predicatele, aceste „accidente fundate pe esență". Astfel, înscrierea unui triunghi echilateral într-un cerc este o problemă, deoarece se poate înscrie într-un cerc și un triunghi neechilateral. Faptul că într-un triunghi isoscel unghiurile de la bază sînt egale este o teoremă, căci este imposibil ca ele să fie în vreun caz inegale. „Ca urmare, chestiunile în care rezultatul este general și însoțește întreaga materie trebuie numite teoreme, și acele în care rezultatul nu este general și nu se ratașează în mod absolut la ceea ce a fost propus trebuie considerate ca probleme"[15].

Demonstrația va avea și ea semnificații diferite în cele două cazuri; pentru probleme ea se produce *ca urmare a genezei* și nu demonstrează nimic în plus decît exactitatea construcției; pe cînd în teoremă ea pune în relief *natura* lucrului căutat, stabilește universalitatea afirmației [16]. În munca științifică, teoremei îi revine deci funcția metodologică principală, ea implică corelarea generală a metodelor științei, garantîndu-i exactitatea și rigoarea. Acest lucru nu-l poate face decît o metodă generală care leagă concluziile de principii. Pe acest aspect se întemeiază caracterul propriu-zis științific al geometriei, perspectiva generală asupra existenței matematice. Latura „problematică" relevă doar principiul genezei constructive. Prin caracterul ei „teoretic" geometria se afirmă în unitatea ei cu întreaga matematică, în primul rînd cu aritmetica.

În acest fel Proclos a încercat să mediteze între extreme, să găsească prin ideea aristotelică a schematizării un drum de mijloc al geometriei între o rigoare tautologică și o fecunditate care ar sustrage-o constrîngerilor inteligibile [17].

[14] *Ibidem*, p. 71.

[15] *Ibidem*, p. 71.

[16] *Ibidem*, p. 73.

[17] Vezi și N. Hartmann, *Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklid-Kommentars*, în *Philosophische Arbeiten*, hrsg. von H. Cohen und P. Natorp, Bd. IV, Heft 1, Giessen, 1909.

Unitatea între *deducție* și *construcție*, între aceste două activități care definesc profilul geometriei ca medie între puritatea unei idei absolute și obscuritatea sensibilului trebuie să se regăsească, după Proclos, transpusă la nivelul însuși al principiilor științei. Tocmai astfel se explică „devierea" originală a diviziunii principiilor la Proclos atît față de Aristotel, cît și față de Euclid : gruparea în același „sistem axiomatic" a *ipotezelor* — punctul de plecare al demonstrațiilor unei științe speciale, și *postulatelor* — punctul de plecare al construcțiilor ei. Axiomele conservă, ca și la Aristotel sau Euclid, treapta ierarhică a unor principii inter- sau supradisciplinare.

Punctul de vedere al lui Proclos îl întîlnim și la alți autori din Antichitate. Pappus, deși nu e citat de Proclos, considera distincția dintre axiomă și postulat și cea dintre teoremă și problemă în același sens cu Proclos ; în cazul teoremei — scria el — locul central aparține demonstrației, pe cînd în cazul problemei, construcției. Pappus introduce însă o distincție nouă, aceea între *construcție* și *analiza construcției* (neglijată în expunerea ulterioară a lui Proclos), determinînd sensul general al metodei geometriei.

Această metodă, cunoscută sub numele de *metoda analizei*, a fost faimoasă în Antichitate, iar de-a lungul istoriei gîndirii europene generalizările ei au jucat un rol important și variat. Este însă — așa cum spun J. Hintikka și U. Remes într-o monografie[18] recentă consacrată acestei metode — departe de a fi evident ce a fost în realitate această metodă a grecilor antici, pe care modernii au renovat-o, punînd-o la baza științei teoretice a naturii. Unul dintre motivele dificultății înțelegerii ei a fost fără îndoială sărăcia descrierilor ei antice, (Descartes deplîngea adesea păstrarea ei în secret de către antici), și eșecul relativ al acestor descrieri de a reflecta adecvat practica analizei vechilor matematicieni. Ideea pe care o vom susține în acest context este că majoritatea neînțelegerilor ei își au izvorul în aceeași tendință de „logicizare" a geometriei antice de raționalizare a ei pe baza normelor teoriei dominante a științei (platonică-aristotelică), care a provocat problemele legate de semnificația postulatului.

Încercarea mai generală de a acomoda practica matematică (geometria) la teoria științei a scos pe prim plan aspectul *deductiv* (chiar silogistic) al geometriei ca știință, impunînd principiilor și metodelor ei o caracterizare preponderent *teoretic-sistematică*. Conversiunea „logicistă" a geometriei a determinat și avatarurile interpretării metodei analizei.

Reconstrucția acestei metode propusă de Pappus este următoarea : „Analiza este metoda prin care, plecînd de la ceea ce se caută, ca și cum ar fi admis, sîntem conduși prin concomitenții lui la ceva admis în sinteză. Căci în analiză presupunem ceea ce este căutat a fi dat dinainte, și cercetăm din ce rezultă el, și mai departe, care a fost antecedentul acestuia, pînă cînd pe această cale regresivă dăm peste ceva deja cunoscut și considerat prim. Și noi numim o asemenea metodă analiză, ca și cum ai zice soluție inversă. În sinteză, pe de altă parte, presupunem că ceea ce a fost obținut prin analiză este deja dat, și dispunînd într-o ordine naturală ca consecvenți antecedenții dinainte, și legîndu-i unul cu altul, ajungem în cele din urmă la construcția lucrului căutat, și aceasta o numim sinteză. Analiza este de două feluri : una urmărește adevărul, numindu-se atunci teoretică, cealaltă servește la executarea a ceea ce s-a propus, și aceasta se numește problematică. În analiza de gen teoretic presupunem că lucrul căutat există și este adevărat, și apoi trecem prin concomitenții lui la ceva admis, ca și cînd el ar fi adevărat și existent prin ipoteză. Dacă concluzia aceasta este adevărată, este adevărată de asemenea și propoziția de la care se pleacă ; și demonstrația va fi reversul analizei. Dacă însă ajungem la o concluzie falsă, lucrul căutat va fi de asemenea fals. În analiza problematică presupunem lucrul urmărit a fi cunoscut și apoi trecem prin concomitenții lui, ca și cînd ar fi adevărați, la ceva admis. Dacă lucrul admis este posibil sau poate fi făcut, adică dacă el este ceea ce matematicienii numesc datul, lucrul urmărit va fi de asemenea posibil. Demonstrația va fi din nou reversul analizei. Dar dacă ajungem la ceva imposibil de a fi admis, problema va fi de asemenea imposibilă"[19].

Pappus spune că această metodă „a fost tratată de cei trei bărbați, și anume de Euclid, autorul *Elementelor*, de Apollonius din Perga și de bătrînul Aristeu". Și, după cum spun Hintikka și Remes, Pappus a urmat, cel puțin în practica sa de matematician, exemplul faimoșilor lui predecesori. Descrierea lui este intern consistentă, sau ea poate fi astfel interpretată încît să devină consistentă. Ea nu ar mai apărea însă astfel — consideră Hintikka și Remes — dacă analiza și sinteza ar fi descrise, cum s-a făcut în majoritatea cazurilor și cum ne propun traducerile standard, ca procese de *obținere a consecințelor*. „Termenii τὰ ἀκόλουθα pe care Pappus îi folosește pentru a descrie progresul analizei nu înseamnă nicăieri în scrierile lui consecințe

[18] J. Hintikka, U. Remes, *The Method of Analysis*, Reidel, Dordrecht—Holland, 1974.

[19] Text tradus după Hintikka, Remes, *op. cit.*, cap. 3.

logice, ci ei sînt folosiți mai degrabă pentru a exprima liber orice gen de «a merge împreună»"[20]. Deci descrierea pe care Pappus o dă analizei o prezintă — intern consistent — ca o căutare a premiselor, nu ca deducere a consecințelor.

Dar este această descriere consistentă și cu practica matematică? În realitate cele două par a fi în serios conflict. „Descrierea logică și filozofică a lui Pappus nu este în acord nici cu propria sa practică matematică, nici cu matematica grecilor în general"[21]. De ce? Pentru a putea răspunde la această întrebare este necesar să vedem ce sens dădea Pappus obiectului asupra căruia se desfășura analiza geometrică și în ce consta ea.

Formulările lui Pappus pot fi interpretate — și au fost — în două modalități. Prima, „interpretarea direcțională", ia în seamă direcțiile în care se procedează în cazul analizei și sintezei. Se procedează astfel analitic cînd se urmează relațiile de consecință logică (sau de consecvență cauzală) într-o direcție opusă direcției lor normale, pe cînd în sinteză se urmează direcția lor naturală. Această interpretare, izvorîtă din opera lui Aristotel, a rămas dominantă în comentariile filozofice pînă în Evul Mediu. Cea de a doua, „interpretarea constructională", pleacă de la ideea că ceea ce este analizat nu este mersul deductiv de la dat (axiome și teoreme anterioare) la teorema de demonstrat (ceea ce asimila analiza geometrică analizei aristotelice din reducerea silogismelor); analiza poartă asupra *„obiectelor* geometrice ... nu asupra *adevărurilor* geometrice"[22], ea este esențialmente analiza interdependenței entităților din cadrul unei configurații geometrice. Ca urmare, conform acestei interpretări „o metodă sau procedură este analitică dacă ea nu introduce nici o entitate geometrică nouă, pe scurt, dacă în ea nu se fac noi construcții. O procedură este sintetică dacă se utilizează asemenea construcții, adică noi entități geometrice sînt introduse în argument. Această distincție se va aplica la probleme aproape în același fel ca și la teoreme. Distincția între analiza teoretică și analiza problematică dispare"[23].

Această interpretare a metodei analizei ca metodă constructivă și nu ca „metodă propozițională", consistentă cu practica matematică dar divergentă față de teoria deductivă a științei și de tradiția comentatorilor filozofici permite înțelegerea generalizării ei algebrice ulterioare și a extinderilor pe care ea le-a suferit pentru a deveni (în opera lui Galilei, Descartes și Newton) metoda fizicii moderne; pe această bază se pot reconstitui mai corect premisele istorice ale științei de tip galileo-newtonian: metoda lui Galilei a *rezoluției* și *compoziției* nu a fost anticipată de Giacomo Zabarella sau de alți aristotelieni ai Școlii din Padova, cum credeau E. Cassirer și J. H. Randall; Galilei și Newton aparțin „liniei matematicienilor" și nu celei aristotelice.

Interpretarea constructionistă permite, pe de altă parte, reconstrucția logică a metodei analitico-sintetice a anticilor și iluminarea valorii ei ca paradigmă a raționamentului științific netrivial[24]. Ca urmare, se vădește caracterul neîntemeiat al respingerii „logiciste" actuale a rolului construcției matematice în cadrul demonstrației. După cum se știe, Russell susținea că elementul intuitiv și sintetic al unui argument geometric cade înafara cadrului axiomatic și deductiv reprezentînd un apel la imaginația noastră geometrică; ca urmare, considera el, teoria kantiană a matematicii care punea un accent fundamental pe construcție era eronată. De fapt, cum arată Hintikka, caracterul sintetic al demonstrației geometrice se menține chiar dacă ea este convertită într-un argument logic, este „formalizată", întrucît elementul ei fundamental îl reprezintă introducerea unor noi indivizi în cadrul argumentului, introducere reprezentată de antici prin construcțiile auxiliare iar de Kant prin „expunerea *a priori* a intuiției care corespunde conceptului" (prin care înțelegea Kant „construirea conceptului"). În acest fel filozofia kantiană a matematicii, ca și intuiționismul contemporan, continuă și generalizează la nivelul întregii matematici vechea ideea a construcției ca moment fundamental al demonstrației geometrice.

Interpretarea constructionistă a metodei analitico-sintetice a matematicii antice permite și înțelegerea evoluției aproape paralele a sensului unei alte distincții epistemologice fundamentale, cea dintre cunoașterea *apriori* și cunoașterea *a postriori*, trecerea de la semnificația ei *deductiv-teoretică* (prin care filozofii medievali reconstruiau distincția aristotelică dintre „anterior conform naturii" și „anterior conform cunoașterii") la cea *metodologică* (sau „funcțională"), newtonian-kantiană, trecere determinată de implicarea

[20] J. Hintikka, U. Remes, *Ancient geometrical Analysis and modern Logic*, în R.S. Cohen et al. (eds), *Essays in Memory of I. Lakatos*, Reidel, Dordrecht—Holland, 1976. p. 255.

[21] J. Hintikka, *A Discourse on Descartes' Method*, 1978, preprint, p. 10.

[22] *Idem*.

[23] J. Hintikka, *Kant and the Tradition of Analysis*, în P. Weingartner (ed.), *Deskription, Analytizität und Existenz*, Salzburg, 1966, p. 258.

[24] J. Hintikka, U. Remes, *Ancient Geometrical Analysis and Modern Logic*, în *op. cit.*, p. 270.

ei în discuțiile asupra metodei care au precedat geneza fizicii moderne [25].

În fine, se poate restabili pe această bază sensul *postulatului* în cadrul metodei matematicii antice : „În geometria antică introducerea unor noi obiecte geometrice într-o construcție auxiliară sau *kataskeue* avea loc prin așanumitele postulate. Diferența dintre postulate și axiome este, conform acestei interpretări, tocmai cea ilustrată de această întrebuințare : aplicarea postulatelor introduce noi indivizi, pe cînd aplicarea axiomelor are de-a face cu obiecte geometrice deja disponibile ; în nici un caz sprijinirea pe construcții auxiliare nu ne conduce în afara cadrului axiomatic al geometriei" [26].

Postulatele țin astfel esențial de natura *constructivă, sintetică* a cunoașterii geometrice. Tocmai de aceea acomodarea practicii matematice la teoria deductivă (propozițională) a științei, „logicizarea" ei, legată de interacțiunea complexă a matematicii cu metodologia și filozofia științei, în vederea asigurării consistenței globale a cunoașterii, a afectat atît de mult semnificația și evoluția ideii de postulat în gîndirea antică.

Studiul modalității în care gîndirea antică a „raționalizat" geometria euclidiană pentru a o pune de acord cu teoria aristotelică a științei are o semnificație deosebită pentru teoria actuală a cunoașterii. El ne evidențiază adevăratele surse istorice ale identificării *raționalității* științei cu *logicitatea* sistemelor deductive de propoziții [27]. Această „ecuație fundamentală" a filozofiei clasice a științei — cum o numește St. Toulmin —, care constituie în epoca noastră presupoziția cea mai adîncă a teoriilor logicist-analitice ale științei (neopozitivismul, raționalismul critic ș.a.). ideea tematică ce trebuie abandonată pentru a se putea constitui o imagine epistemologică corectă asupra structurii și dinamicii teoriilor științifice [28], nu își află originea istorică primă — cum crede Toulmin — în generalizarea structurii raționale a geometriei euclidiene, în transformarea ei în paradigmă a metodei științei, ci în *logicizarea geometriei*, în unificarea ei metodologică cu aritmetica și logica, în „ajustarea" ei potrivit canoanelor teoriei deductive a științei. Tocmai această „aristotelizare" a geometriei — opera marilor comentatori antici ai matematicii grecești — a generat maniera logicistă de înțelegere a raționalității științei, devenită după o lungă evoluție istorică presupoziția cea mai generală a teoriilor moderne ale cunoașterii științifice.

---

[25] Vezi J. Mittelstrass, *Changing Concepts of the A Priori*, în R. Rutts, J. Hintikka (eds.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht—Holland, 1977, p. 117.

[26] J. Hintikka, U. Remes, *Ancient Geometrical Analysis and Modern Logic*, în *op. cit.*, p. 270.

[27] St. Toulmin, *Human Understanding*, Princeton Univ. Press., 1972, p. 85.

[28] W. Stegmüller, *Logical Understanding and the Dynamics of Theories*, în W. Stegmüller, *Collected Essays*, Reidel, 1976, vol. II, p. 153.

ASPECTE LEGATE DE ÎNȚELEGEREA CONCEPTULUI ÎN TEORIA ARISTOTELICĂ A FIINȚEI

DE

ION BĂNȘOIU

Filozofia aristotelică apare constituită într-o viziune în care teoria antrenează cu prioritate o considerare sub raporturi complexe a principalilor săi termeni [1].

Reflecția sistematică asupra termenilor centrali se autonomizează aparent, astfel că ontologia aristotelică, spre pildă, apare, privită dintr-o atare perspectivă, organizată în teorii dedicate Ființei, Substanței, esenței, Categoriilor, cauzelor, primului Motor, sufletului.

Aparte de acest demers analitic aplicat, întîlnim și elementele unei cercetări consacrate

[1] Folosim denominativul „termen" în sensul de termen al teoriei sau, încă mai neutru, de element propriu terminologiei aristotelice ; deci nu în sensul consacrat de logica formală.

condiției unor astfel de termeni, priviți în general, în cadrul limbajului, sub aspectul ontologic și cel logic, în raport cu teoria al cărei obiect îl constituie.

Asupra tentației de a considera că acești termeni centrali ai teoriei sînt denumiți și înțeleși, în egală măsură de noi și de Aristotel drept *concepte*, iar cercetarea asupra lor drept o cercetare a conceptului, sîntem preveniți de două controverse deschise în contemporaneitate de istoria filozofiei.

În primul rînd, este vorba despre dificultatea evidențiată de cercetătorii ce îndeplineau dubla calitate de istorici ai filozofiei și filologi, ca în lipsa unor specificații aristotelice să aleagă între γένος și εἶδος, apoi între τὸ καθόλου, νοημα, ὅρος, λόγος, și în mod indirect, între ορισμος și χατηγορία termenul ce ar corespunde în cea mai mare măsură înțelesului modern dat „conceptului".

Pe de altă parte, această dificultate însăși este pusă într-o nouă lumină odată cu John Burnet, care, chiar dacă în cele din urmă indică pe νόημα ca fiind corespondentul pentru concept (respingîndu-l categoric pe λόγος), lasă să se înțeleagă că în filozofia veche greacă nu poate fi vorba de „viziune conceptualistă și nici de hipostazierea conceptului" [2].

Ipoteza că vechii greci nu au avut o cunoaștere a conceptului înțeles ca o „construcție abstractă a spiritului" capătă o configurație pregnantă și o argumentație solidă la Nicolai Hartmann în studiul „*Aristoteles und das Problem der Bergriffs*"[3].

Teza lui Nicolai Hartmann, „revoluționară", cum o numește Aram Frenkian, constă în aprecierea că „descoperirea conceptului ca atare este una tîrzie, ea nu aparține începuturilor logicii și nu se articulează în timp lungului șir de descoperiri fundamentale pe care le-au făcut vechii pionieri ai logicii"[4].

Astfel, Aristotel putea fi „marele artist al construcției filozofice a conceptelor fără a fi în același timp și logician al conceptului"[5].

Împotriva puternicei tradiții datorate atît comentatorilor mai vechi „de la Boetiu încoace" cît și celor moderni și contemporani, Nicolai Hartmann, în baza unei minuțioase analize de text, consideră că Aristotel, deși „creator al logicii", nu avea o știință a conceptului ca atare, că nu întîlnim la el „conceptul de concept" (susține că nici unul dintre termenii care-l numesc într-un fel sau altul, nu-l reprezintă „ca atare").

Intervenția hartmanniană previne judicios asupra erorii de interpretare ce se poate produce la lectura contemporană a textului aristotelic. Absența unei teorii a conceptului este lămurit că nu justifică a-l investi automat cu înțelesul dat de moderni.

Observația că în „acele timpuri se gîndea în primul rînd ontologic, gîndirea reflexivă a logicii asupra formelor gîndirii abia constituindu-se" ceea ce a făcut ca aceasta să cuprindă la început „doar misterul exprimării și urmările logice ale acestuia", constituie un argument menit să sporească gradul de verosimilitate al tezei lui Nicolai Hartmann [6].

Dacă adăugăm la demonstrația hartmanniană grupul de probe noi, filologice și istorico-filozofice furnizat de studiile asupra acestei probleme de Aram Frenkian [7], precum și o mulțime de observații datorate lui Pierre Aubenque, Luis Rougier, J. Marechal, J. Vuillemin, Vianey Decarie, J.M. Le Blond Ath. Joja, care, deși fără intenție expresă, la analiză, devin favorabile tezei puse în discuție, se poate considera că aceasta este un punct de referință pentru studiul metafizicii aristotelice.

Rămînînd la ideea că, la Aristotel nu există o teorie a conceptului ca atare, trebuie să admitem că dezvoltările teoretice aplicate termenilor γένος și εἶδος, lui καθολου, ὅρος λόγος și νόημα, termenilor ὅρισμος și κατηγορία, pot furniza doar într-o oarecare măsură determinări pentru „concept".

Într-adevăr, γενος și εἶδος sînt termeni care, semnificînd specia Ființei, operează în domeniul Ființei, iar faptul că apar în judecăți și concluzii se produce numai întrucît,, judecata este exprimarea Ființei iar *concluzia mediere* a exprimării Ființei"[8].

Diferența între γένος și εἶδος se referă, într-un fel, la nivele ale generalului, dar, întrucît exprimă „stratificarea generalului înțeleasă ca o ordine a Ființei", această diferență există tot în „imperiul Ființei ca ființă (τὸ ὄν ἢ ὄν) și nu în imperiul gîndirii"[9].

În acest fel, γενος și εἶδος se compun în teorie ca niște concepte cu semnificații în ordinea realului, stabilind grade de determinare în ordinea existenței ca grade de existență, iar nu în ordinea abstracției.

τὸ καθόλου se spune în sens de termen universal, indicînd de regulă universalitatea genului. Cu toate acestea, nu extensiunea

---

[2] J. Burnet, *Greek phylosophy*, I. Londra, 1914, p. 317.

[3] N. Hartmann, în *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, 1957.

[4] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 102.

[5] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 104.

[6] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 103.

[7] A. Frenkian, *Note sur le sens primordial du mot* καθόλου, Bucharest, Imprimerie Nationale, 1941.

[8] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 106.

[9] Cf. N. Hartmann, *op. cit.*, p. 105.

definește universalitatea termenului, iar gradul de generalitate este propriu universalului doar atita timp cît nu tinde să-l transforme într-un indeterminat.

Universalul „este o «totalitate», dar numai în potență: nefiind decît în potență multiplicitatea cazurilor particulare, universalul scapă de ilimitația acestora din urmă și se poate constitui în act ca unitate a unei esențe"[10].

Prin urmare, τὸ καθόλου nu numește „conceptul abstract" în înțelesul modern, „nu este o construcție abstractă a spiritului", ci reprezintă stabilizarea în suflet a ceea ce este universal în experiență"[11]. Prin universalul prins în definiție, „marii gînditori ai Atenei, Socrate, Platon, Aristotel, caută să fixeze forma totală și complexă, care conține fiecare esență a lucrurilor — esență care se prezintă îmbucătățită, divizată și parțial conținută sau realizată în lucrurile sensibile"[12].

În acest caz, „realismul" aristotelic nu cade sub „critica decisivă" a realismului în genere, formulată de E. Goblot, întrucît nu se poate spune că Aristotel admite „realitatea indeterminatului, infinitul dat"[13].

Rămîne că, dacă nu există o teorie a conceptului ca atare, o tratare relevantă în această problemă o rezervă, în principal, discuția ce se poartă asupra universalului. Acesta apare, mai degrabă, ca o entitate onto-gnoseologică, a cărei fizionomie poate fi pusă în lumină doar prin considerarea corelativilor ei: esență, formă, inteligibil, principiu. Universalul este un determinat, este purtătorul esenței conținute într-o intuiție intelectuală nemijlocită, dar care are existență reală, substanțializată în individ. Astfel, τὸ τι εστι este cît se poate de determinat „în re" și întrucît se prezintă ca εἶδος, ca formă, ca un inteligibil, tot atît de determinat prin universal „în mente". Revelația logicului în problema universalului, problematica predicației, nu distruge fondul punerii inițiale de probleme, nu face din universal doar o abstracție logică a cărei trăsătură unică și fundamentală este generalitatea. Faptul însuși că universalul este dat noetic, face să nu se identifice cu definiția care este de factură dianoetică și care îl exprimă întrucîtva și doar în planul logic[14]. Aspectul logic este relevabil în limitele înțelegerii universalului ca formă în cel mai bun sens platonician.

Întrepătrunderea planurilor ontologic și și logic este extrem de subtilă și este prezentă atît în *Metafizica* cît și în *Analitice*, ceea ce face ca prin sugestia unor pasaje în adevăr obscure, analistul care operează cu prea multă fermitate distincția, în fapt tardivă, între „intentio prima" și „intentio secunda" să producă erori de interpretare de ordin major. De fapt, fondul de ambiguitate se prezintă ca atare mai mult pentru noi și își are punctul de plecare tocmai în dificultatea, ce s-a dovedit reală, de a pătrunde felul specific în care este înțeles universalul, în sens mai larg, conceptul la Aristotel și nu numai la el.

Se poate spune că disputa deschisă în jurul problemei conceptului, departe de a fi sterilă, semnalează dificultăți de ordin general în înțelegerea filozofiei grecești, a căror îndepărtare este plină de interes pentru cercetările de istoria filozofiei. Depășind limitele unei discuții asupra aristotelismului, ea suportă, ca punere de probleme, un cadru mult mai larg. Modul de a concepe universalul se originează ca un dat de mentalitate specific vechiior greci, fără pătrunderea căruia este imposibil accesul deplin la cultura și în particular la filozofia lor. Recunoscînd în acesta un element de constanță, Werner Jaeger se consideră în drept de a afirma că în deplină cunoștință de „pericolul generalizării și interpretării stadiului arhaic prin stadiul cel mai evoluat, nimic nu mă împiedică a gîndi că ideea platoniciană, această creație intelectuală unică și specific greacă, este cheia care permite înțelegerea mentalității elene"[15].

În adevăr, pentru Aristotel, la fel ca pentru Socrate și mai ales pentru Platon, universalul este un aspect al eternului. Firește, însă, că pentru Aristotel „generalul nu mai este ideea situată deasupra lumii vizibile ci ființa însăși instalată în lumea vizibilă"[16].

Dat „în mente", universalul este între real și θεορία dedicată lui, între *on* și *logos*. „Antichitatea gîndește că fără general și repetabilitate este imposibil de a comunica prin cuvinte: pentru antichitate, cuvîntul este una dintre proprietățile care disting omul de animal pentru a-l apropia de divin"[17].

Important este că universalele sînt date nemijlocit și fondează discursul, gîndirea discursivă, raționarea, logicul. Ele nu sînt înțelese ca niște construcții, exclud metoda. Ele au semnificația unei înțelegeri, fac posibilă, asigură explicația. Actul nemijlocit prin care

---

[10] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, p. 214.

[11] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 208.

[12] Aram Frenkian, *op. cit*, p. 44.

[13] E. Goblot, *Traité de logique*, A. Colin, Paris, 1925, Logique du concept, cap. 3, p. 152.

[14] J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Jacques Vrin, 1970, p. 272—274.

[15] W. Jaeger, *Paideia*, Gallimard, 1964, vol. 1, introd., p. 19.

[16] Olöf Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, p. 139.

[17] Olöf Gigon, *op, cit.*, p. 139.

omul intră în posesia lor le dă elementaritate și simplicitate, se naște posibilitatea de a fi regîndite și analizate, supuse cunoașterii discursive. De aceea, „cunoașterea efectivă a universalului (care nu se reduce la cunoașterea unor generalități abstracte) realizează în însuși subiectul cunoscător, universalul, articulează individualul cu universalul și prin aceasta și numai prin acest act ontologic, omul își stabilește locul lui în Ființă, rostul și sensul existenței lui singulare în universal, singurul care îi poate da efectiv explicația și semnificația inexplicabilei și nesemnificativei lui existențe individuale"[15].

Problema conceptului cu disputele ce au consacrat-o ca fundamentală pentru înțelegerea aristotelismului fără a fi cunoscut o tratare de anvergură, rămîne încă la dispoziția unor cercetări speciale, care o pot lumina în mai mare sau mai mică măsură, dar nu pe măsura importanței. În rîndul acestora s-ar dovedi rodnică abordarea conceptului de Ființă considerat în perspectiva statutului aparte pe care îl are în ontologia aristotelică.

Termenul aristotelic de Ființă, care altfel, s-a bucurat de reluări în sisteme de mare prestigiu din istoria filozofiei, prezintă și azi, la analiză, aspecte deosebit de greu de descifrat, legate de felul în care a fost înțeles de Stagirit în teoria dedicată lui.

Ființa τὸ ὄν este conceptul central al metafizicii aristotelice, iar primele lui determinări apar în θεωρια ca filozofie primă și reprezintă fundalul dezvoltărilor teoretice proprii gîndirii discursive prin intermediul cărora se realizează o descriere *rațională* a Ființei ca ființă (considerată în multiplele ei semnificații). Prin raportare la Ființă, la modul specific în care, ca termen, ea numește realul, la felul în care ea este dată în limbaj și în sensul de cunoaștere se constituie și se justifică însăși metafizica aristotelică. Cercetarea acestui concept poate conduce la o serie de precizări ce pot fi, într-o măsură, o contribuție la problema pusă în discuție.

1. Obiectul filozofiei prime ca știință teoretică îl constituie Ființa ca ființă, primele ei principii și cauze

În grupul primelor cărți ale *Metafizicii* (A — Γ), considerate de W. Jaeger ca reprezentînd „metafizica timpurie", apare deseori formularea: „filozofia primă studiază *primele principii și cauze ale Ființei ca ființă*". Conform studiilor aceluiași filolog și istoric al filozofiei, această formulare ar fi legată de faptul că în cărțile A, B, Γ, E_1, în Λ și N domină problematica funciar platoniciană a substanțelor separate, a „suprasensibilului".

În acest caz, obiectul filozofiei prime ar apărea ca ființă o realitate imaterială, domeniul suprasensibilului, iar această știință pierde, întrucîtva, caracterul universalității și intră în contradicție cu definițiile din grupul cărților Z — Θ. Dar, în cartea B, aporia constituită din problema „cea mai grea de cercetat ... de a ști dacă Unul și Ființa constituie substanțe ale lucrurilor și dacă aceste două elemente, primul ca Unul și celălalt ca Ființă, sînt entități de sine stătătoare sau dacă trebuie să cercetăm ce este Unul și ce este Ființa ca determinări ale altei substanțe ce stă la temelia lor", rămîne doar ca problemă pusă, ambele alternative părînd neconvenabile[19].

Aici, ca și în alte locuri din cărțile A — Γ, Aristotel problematizează în termeni platonicieni, fără a decide însă, în mod expres. Totuși, în pasaje cum este cel din B_1, (1003 b), se pare că Aristotel alege: „de vreme ce, însă, noi sîntem în căutarea supremelor principii și cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuiește în sine și prin sine".

W. Jaeger insistă asupra ideii că între această definire a filozofiei prime, proprie metafizicii timpurii, și definirea din Z — Θ în care obiectul filozofiei apare ca universal (i.e. incluzînd și domeniul substanței sensibile), Aristotel realizează o legătură ce pare firească, inserînd o serie de texte prin intermediul cărora grupul A, B, Γ, apare ca o introducere la cărțile „intercalate" Z — Θ. „Care este principiul care i-a permis lui Aristotel unirea metafizicii transcendentului cu teoria despre enteleheia imanentă?"[20] — se întreabă W. Jaeger.

Răspunsul evidențiază un aspect de mare importanță pentru tema noastră: „de fapt, există un element de legătură între cele două trepte și acesta este conceptul de Ființă ca atare (ὄν ᾗ ὄν) prin care Aristotel definește obiectul filozofiei în introducere (i.e. A — Γ). În conceptul de Ființă ca atare am văzut sîmburele din care se desfac, ca petalele unei flori, multiplele semnificații ale Ființei. Acest concept cuprinde atît pura ενεργεια a gîndirii divine, cît și formele mai joase, supuse devenirii și coruperii, ale naturii mișcătoare. Cel care cercetează Ființa ca

[18] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 185.

[19] Aristotel, *Metafizica*, B. 4, 1001 a.

[20] W. Jaeger, *Aristoteles*, ed. Weidmann, 1967, p. 215.

atare nu trebuie să se limiteze la Ființa absolută, ci poate să atragă prin aceasta conținutul de ființare al tuturor lucrurilor, ba chiar și al abstracțiilor intelectului pe domeniul ei. Acest lucru îl face în realitate noua formă a Metafizicii. Ea a apărut, din această pricină, ca singura realizare posibilă a acestui concept"[21].

Interpretarea lui W. Jaeger pune în evidență faptul că termenul de Ființă nu este o pură abstracție, un concept aflat la limita generalității și astfel sărac în conținut. Este evident că reconstrucția Metafizicii, intervenită odată cu teoria substanței, se face printr-un recurs fundamental la conținutul termenului de Ființă, studiul acestuia amplificîndu-se prin teoria „multiplelor semnificații ...", devenind „însuși rezumatul Metafizicii".

Obiectul filozofiei prime este, deci, Ființa ca fiind, luată în multiplele ei semnificații, semnificații care reprezintă tot atîtea determinări ale termenului. În raport cu înțelegerea termenului de Ființă ca ființă, a statutului său în teorie, se manifestă preocuparea obsesivă a lui Aristotel de a demonstra posibilitatea filozofiei prime ca știință teoretică universală. Din această perspectivă, se poate afirma că, chiar dacă, odată cu dezvoltarea în cărțile Z — Θ a teoriei despre substanță, termenul de Ființă se prezintă, în aparență, ca un concept artificial și cumva inutil, el rămîne veritabilul obiect al filozofiei prime, căci numai prin raportarea la el Substanța devine din termen fizic un termen metafizic.

Rostul acestor precizări este de a stabili că termenul de Ființă ca fiind este ceea ce asigură caracterul universal al metafizicii, că primele principii pot fi identificate în primele determinări ale lui, că, în sfîrșit, acest termen nu este o abstracție săracă în conținut, ci un universal determinat, nu printr-o simplă definiție, ci în cadrul unui sistem speculativ.

Făcînd o analogie cu numărul, Aristotel, în Γ_2 (1004 b) spune că „Ființa ca fiind posedă proprietățile ei particulare, iar datoria filozofului este tocmai, de a descoperi adevărul cu privire la ele", ceea ce indică preocuparea fundamentală a filozofiei prime în raport cu obiectul său. Aceasta se leagă de o precizare, precedent admisă, anume că „Unul și Ființa cuprind, prin firea lor, genuri și vor exista, prin urmare, atîtea ramuri ale științei cîte sînt și genurile Ființei și Unului" (1003 b); și de specificările ulterioare din cartea Λ_1 (1025 b): „dar toate aceste științe se îndeletnicesc cu un anumit obiect, de un gen determinat, iar nu cu Ființa în chip absolut, nici întrucît e ființă și nici ținînd cumva seamă de esența obiectului cercetării lor", spre deosebire de filozofia primă, al cărei „obiect va fi de a trata despre Ființa ca fiind totodată în esența sa, cît și de atributele ce-i revin în calitatea ei de Ființă" (1026 a). Este evident că aici nu este vorba de conceptul de Ființă ca atribut universal ci ca universalitate generică, ca „subiect" (al teoriei) care prin natura lui are determinări esențiale, ce-i permit apoi să fie abordat din perspective diverse (conform teoriei multiplelor sensuri ale Ființei).

Pasajul din Z (1040 b), în care Aristotel este deosebit de radical (și unde spune că: „Ființa și Unu nu sînt substanțe, pentru că nu pot avea calitatea de substanță ceea ce este comun mai multor lucruri ... că un lucru nu poate fi în același timp în mai multe locuri, pe cînd ceea ce e comun se găsește în mai multe locuri", fiind așadar limpede că „nici universalul nu există separat, în afara obiectelor individuale", deci „nici un universal nu este o substanță, iar pe de altă parte, o substanță nu poate fi compusă din alte substanțe") — pare să nască o contradicție insurmontabilă în sistem. Numai că, a nega substanțialitatea universalului înțeles ca separat, nu înseamnă a ruina și considerarea „în sine" a Ființei, pentru că prin teoria „multiplelor semnificații ..." se realizează o viziune în care este posibilă atît „distribuirea" sensurilor ei, cît și „recompunerea" lor în funcție de nivelul la care se exercită teoria.

Ca „obiect" al filozofiei prime, Ființa ca fiind poate fi tratată fie în absolut (și atunci este sub un anume aspect un „omonim"), fie în sensurile sale, adică în diversitatea determinărilor pe care le comportă în planul realului, ca multiplicitate de subiecte individuale.

În primul caz, este vorba de cele mai generale determinări ale conceptului și, prin studiul acestora, de problematizare metafizică.

În al doilea caz, este vorba de realizarea unui discurs ontologic, în care să fie descrisă structura realului, stabilit mecanismul determinărilor, tabloul gradelor de existență, sistemul cauzal ...

Deci, Ființa ca ființă poate fi abordată din ambele perspective în θεωρία.

2. O serie de particularități lingvistice și ale sintaxei gramaticale au contribuit la constituirea fondului problematic al metafizicii aristotelice

Termenul de Ființă ca ființă (τὸ ὄν ᾗ ὄν) reprezintă o substantivizare de la εἶναι. În acest sens, el desemnează ceea ce ființează, existența în sensul cel mai larg.

[21] W. Jaeger, *op. cit.*, p. 216.

Studii speciale au stabilit „că această metafizică (ca teorie a Ființei) derivă în mare parte din dubla funcție pe care și-o asumă verbul a fi, întrebuințat cînd pentru a desemna existența, cînd în calitate de copulă care însoțește un predicat pentru a atribui o calitate subiectului". Aceasta pentru că limba greacă permite transformarea unei fraze verbale într-o frază nominală, descompunînd verbul în copulă și participiu prezent, ceea ce conduce în mod natural la presupunerea că orice propoziție se poate spune sub forma unei judecăți predicative compuse dintr-un subiect, copula a fi și dintr-un predicat. Pe această bază se dezvoltă teoria aristotelică a categoriilor, unde „urmărind toate desemnările limbajului, toate determinațiile existenței se subsumează celor zece genuri supreme și în primul rînd substanței care există *per se*"[22].

Planul denominației trimite la planul Ființei, întrucît numai identitatea Ființei autorizează unitatea denominației...

De aici rezultă că exigența „lingvistică" a unității în semnificație și principiul ontologic al identității se confundă, întrucît prima nu are sens decît prin al doilea [23].

Este mai mult decît probabil că, în parte, meditația aristotelică asupra Ființei a pornit de la considerații asupra aspectelor lingvistice ale termenului și s-au articulat cu efortul reflexiv asupra exprimării în forme logice și în special în forma judecății predicative. Mai mult decît atît, teoria multiplelor semnificații ale Ființei, este rodul unor meditații asupra posibilității eliminării fondului de echivocitate, homonimie, pe care îl deține funciar, termenul de Ființă.

Rostul mai adînc al acestor demersuri reflexive, cu punctul de plecare în teoria limbajului, este conștiința că „gîndul despre Ființă este în primul rînd un cuvînt asupra Ființei"[24].

3. Considerarea în sine a Ființei

Acest cuvînt poate fi considerat în sine și odată cu el semnificatul său, căci apare ca o unitate a unei totalități.

În funcție de primele și cele mai generale determinări ale termenului considerat în sine, devine sau nu posibil discursul filozofic.

Prima și cea mai generală determinare este dată de raportul cu semnificatul său. Aici se deschid două perspective:

a) Sau Ființa numește direct o „natură anume ce dăinuiește în sine și pentru sine", ceea ce înseamnă un corespondent imediat în suprasensibil (Ființa ἁπλῶς, κυρεως);

b) Sau Ființa considerată „în sine" numește în primul rînd acel „element" al realului (sensibil sau suprasensibil) care există *per se* și poate, deci, fi considerat „în sine", i.e. ca substanță, ca subiect, ca individual determinat.

Ambele situații teoretice derivă din considerarea „în sine" a termenului și din posibilitatea considerării „în sine" a semnificatului său.

În ambele cazuri, semnificația este, totuși, univocă, fie că Ființa numește în real o natură corespondentă universalului dat „în mente", fie că numește individualul în calitate de subiect și substrat al determinărilor sale esențiale sau accidentale.

În primul caz, discursul filozofic asupra Ființei apare ca posibil dar incert (mai ales în primele cărți ale Metafizicii) și toate argumentele versus Platon subliniază această îndoială ce se transformă uneori în respingere categorică. Totuși, aceasta persistă, inegal este adevărat, în Metafizica, fondînd acele declarații de teologie (φιλοσοφια θεολογικὴ mai ales în cartea Λ) ce stîrnesc în continuare confruntări spinoase. În acest caz, raportul „prim-secund" s-ar fi păstrat întrucîtva în sfera soluțiilor dezvoltate în platonism.

În cel de-al doilea caz, prin deslușirea sensurilor Ființei, dezvoltarea teoriei categoriilor și a teoriei predicației, univocitatea semnificației este relativizată dar păstrată în același timp, prin acordarea condiției de „prim" și considerabil „ca atare" substanței și a condiției de „secund" celorlalte.

În această perspectivă, sînt folosite ambele funcții ale lui ὄν, despre care vorbea L. Rougier.

Pe de altă parte, se cuvin făcute două observații cu caracter mai general.

Chiar dacă am rămîne la părerea lui Emilio Oggioni [25], că metafizica timpurie este doar aporetică, tot trebuie să recunoaștem că aici dominantă este prima perspectivă. Mai mult decît atît, cele două perspective se împletesc uneori, cum este cazul unor capitole din Γ (deci din așa-numita metafizică timpurie) și din Λ (în care, însă, teoria substanței tinde să fie asimilată primei puneri de probleme).

În al doilea rînd, în niciuna dintre cele două perspective nu apare ideea unei ordini preexistente. Ceea ce este considerat „în sine" este un dat, astfel încît este exclusă, ca

---

[22] Cf. L. Rougier, *Pseudo-problèmes résolus et soulevés par la logique d'Aristote*, în *Actes du Cong. int. de philosophie scient.* Sorbonne—Paris, 1936.

[23] Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 129.

[24] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 126.

[25] cf. E. Oggioni, *La „filosofia prima" di Aristotelo*, Milano, 1939, p. 26.

dealtfel în întreaga gîndire grecească, ideea creaţiei „ex nihilo". Nefiind prestabilită sau mai bine spus preexistentă, în planul ontic ordinea şi ordonarea se realizează în trecerea de la potenţă la act, de la indeterminat la determinat prin actualizare.

Ceea ce este „în sine" nu se raportează pe dimensiunea cauzal creatoare la ceea ce este secund sau derivat, indiferent că este vorba de domeniul sensibilului sau de domeniul suprasensibilului sau de relaţiile dintre ele (nu încadrăm aici raportul substanţă primă — substanţă secundă aşa cum apare în tratatul „Despre Categorii").

În textele *Metafizicii* apare destul de clar faptul că primordială este cercetarea „Fiinţei ca atare". Θεωρία Fiinţei ca „studiul", „contemplaţia" Fiinţei considerate ca atare, este, deci nota definitorie speculaţiei originare sau, altfel spus, acest „ca atare", „ca fiinţă" originează speculaţia asupra Fiinţei.

Stă în puterea acestei cercetări, par a spune textele, de a da acele determinări esenţiale, nealterate şi nealterabile, în niciun fel, în contact cu diversitatea nesfîrşită a determinărilor posibile în cadrul devenirii. Aceste determinări sînt stabile numai întrucît sînt ale lui „ca atare" şi ele sînt date în gîndirea intuitivă (νόησις).

Considerarea „ca atare" a Fiinţei apare ca firească şi fundamentează necesar construcţia sistematică numai în măsura în care este legată de postularea unităţii Fiinţei şi exprimă orientarea, definitorie pentru gîndirea greacă, către „constant şi imuabil, spre aspectul static al Fiinţei", cum spune B. Jasinowski [26].

4. Termenul de Fiinţă este un produs al gîndirii intuitive

Cercetarea primelor principii ale Fiinţei este anterioară oricărei cercetări, ceea ce conferă caracter de universalitate filozofiei prime, în care se relevă aceste adevăruri în sine.

Dacă, aşa cum Aristotel spune în *Analiticele secunde* (II, 19.100 b), „intuiţia este aceea care este la începutul ştiinţei", atunci acestui fel de cunoaştere (νοησις) şi în speţă intelectului activ (νοῦς ποιητικ'ός) i se datorează acele universale date nemijlocit (ἄμεσος) în minte, i.e. fără aportul gîndirii discursive (διάνοια), al opiniei, judecăţii sau raţionamentului.

Universalele sînt produse ale gîndirii intuitive, de la specii, care sînt primele unităţi ale inteligibilului, pînă la primele genuri şi pînă la primele „în sine", universalele cele mai veritabile care sînt αμερῆ şi ἁπλῶς.

Fiinţa ca ο νόημα, este un universal prins nemijlocit, este o intuiţie intelectuală.

La rîndul ei, intuiţia este „corelativul cognitiv pentru principiu (αρχή), este modul de a fi cunoscut al principiului" [27].

Fiinţa alături de Unul şi Substanţă se prezintă ca un inteligibil aparte, un inteligibil prin sine.

5. Fiinţa este un inteligibil prin sine

În măsura în care Fiinţa în sine este concepută ca propria sa substanţă şi propriul său substrat, respectiv ca act pur, ea este un inteligibil prin sine. Dat fiind raportul Fiinţei cu Unul şi cu Substanţa, se formează „seria pozitivă" a inteligibilelor în sine care vor fi primele obiective ale cunoaşterii şi totodată primele cunoscute ca principii.

Obiect al intelectului poate fi doar Fiinţa în act, întrucît ceea ce este în potenţă rămîne în planul Nefiinţei prin accident.

În această perspectivă, se naşte şi concepţia după care pentru Intelect inteligibilă este doar substanţa, iar substanţa este inteligibilă întrucît este formă, în măsura în care este ceva constituit în act. Numai astfel, ceva există în esenţă şi astfel se referă la dispoziţia generică a Intelectului.

Deci, Fiinţa apare ca un inteligibil prin sine în acele contexte în care este acceptată ideea substanţelor simple, a substanţei separate (iar această viziune îşi pune amprenta şi asupra teoriei substanţelor compuse). S-a stabilit că această perspectivă este dominantă în primele părţi ale *Metafizicii*, în Λ, poate şi în K. Găsim totuşi, chiar în cartea Θ (10, 1051 b), următoarele: „cu privire la ele (la substanţele necompuse), nu te poţi înşela. Şi toate sînt ca act, nu ca potenţă, căci altfel ele ar fi supuse procesului de naştere şi pieire. Dar, de fapt, Fiinţa în sine nu este supusă nici naşterii, nici pieirii, căci altfel ar însemna că Fiinţa în sine provine din altă Fiinţă. Cu privire la tot ce există ca esenţă în act, nu este posibil să ne înşelăm; faţă de de aceste lucruri, sîntem doar în alternativa de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe. Cu privire la ele ne putem întreba doar în ce constă fiinţa lor şi dacă cutare predicat le convine sau nu".

---

[26] B. Jasinowski, *Les bornes de la mathématique grècque*, în *Actes du Congrès de philosophie scientifique*, 1936.

[27] Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 56.

6. Termenul de Ființă poartă cu sine postulatul unității

Contradicția la care se reduc toate celelalte, este aceea între Unul și multiplu, între Ființă și Neființă.

Explicația ontologică cuprinsă în teoria Ființei ca substanță, în teoria Ființei ca potență și act, se referă tocmai la conținutul metafizic al raportului între aceste contrarii în contextul discuției asupra posibilității filozofiei prime ca știință universală.

Întreaga explicație este dominată de o presupoziție inițială purtată cu sine de însuși termenul de Ființă ca ființă, presupoziție care, credem, reprezintă cea mai importantă determinare a termenului, cu atît mai mult cu cît apare conținută implicit în el (deși prezentată de Aristotel alături de el). Pentru a o releva, ne folosim de o formulare utilizată accidental (fără să aibă această adresă) de către Aristotel în B, 4, 1001 b : „tot ce există e sau o unitate sau o pluralitate constituită din unități".

Spusă ca Unu, Ființa semnifică unitatea unei totalități, i.e. a unei pluralități constituită din unități divers determinate.

Spusă ca substanță, semnifică individualul (subiectul) ca unitate a determinațiilor sale esențiale, dar ca unitate înscrisă în ordinea lui A Fi, adică încadrată în totalitatea a cărei unitate o exprimă Ființa.

Problema cum exprimă Ființa unitatea acestei totalități se leagă de întrebarea fundamentală ce este Ființa considerată „în sine", ca unitate prin esență a acestei totalități.

Ea poate fi un cuvînt, un termen universal analogic, prin care se exprimă totalitatea celor ce sînt ființe, întrucît ființează, ca unitate dată în cuvînt (este desemnator și atribut universal, din punct de vedere logic).

Ea poate fi universal (καθόλου) înțeles ca ἁπλῶς, deci un universal determinat. Atunci are dublu statut, logic și ontic, în sensul că el comportă numai acele determinații general valabile pentru oricare dintre elementele totalității și pentru totalitatea însăși, întrucît o înfățișează ca unitate ; aceste determinări îi sînt constitutive, este format din ele și astfel își este consistent sieși.

El se prezintă ca formă (εἶδος) a totalității, ca un întreg închis și perfect în sine dar și real (chiar dacă afizic) pentru că este constituit din acele trăsături care sînt temeiuri ale existenței sensibilelor si inteligibilelor (pe care le comportă și ele, dar numai într-o oarecare măsură). Acest universal este prim în sine și ultim pentru noi, este veșnic, identic cu sine, imperisabil și incoruptibil. Și Substanța compusă este determinată, dar genetic, ca trecere de la potență la act, astfel încît realizarea ei nu este niciodată completă, perfectă. Își este sieși substanță, subiect și substrat, există prin sine, nu comportă potențe, este act pur. Se deosebește de celelalte universale întrucît este forma Ființei ca totalitate, în timp ce alte universale o prezintă sub unul sau altul dintre aspectele esențiale ce le comportă. În acest sens, el este situat „deasupra Categoriilor", a primelor genuri (el însuși nu este gen). Nu este creat și nu este creator. El este doar „primul". Apare ca „unitate" simplă și perfectă, indistinctă în sine (fără structură). Este inteligibilă prin sine, adevărat prin sine, obiect al contemplației. Este conceput ca substanță separată, pentru că nu depinde de altă Ființă și nu determină vreo altă Ființă.

Mai poate fi „principiul" unui discurs, unei științe teoretice care să cuprindă atît reflecții asupra „universalului" cît și cercetarea totalității desemnate ca unitate prin cuvîntul Ființă.

În acest caz, prin termenul de Ființă ca ființă, totalitatea va fi descrisă ca unitate, întrucît este raportată la principii care îi sînt proprii și o guvernează, iar elementele ei la genuri ce le ordonează în funcție de determinările lor, pe criteriul diferențelor specifice.

Pentru a cuprinde în acest discurs atît domeniul suprasensibilului cît și cel al sensibilului, trebuie distinse semnificațiile Ființei ca ființă, iar în acest cadru, termenul de substanță este propus ca substitut al Ființei, astfel încît să poată fi operant, atît la nivelul cercetării universalului, cît și la nivelul individualului sensibil.

În lumina acestei prezentări, nevoit simplificatoare, poate apărea elementul de interes ce preocupă o cercetare cum este aceasta.

Termenul de Ființă postulează în întreaga teorie unitatea, și numai în această ipostază poate face posibil discursul rațional asupra universalului, și totodată asupra individualului. Numai în această bază este posibilă teoria, știința teoretică universală, cercetarea fundamentală asupra existenței ca ontologie.

Mai mult decît atît, termenul transferă acest conținut fundamental al său celorlaltor termeni centrali, Unu, Substanță și esență, făcînd posibilă sistematica teoretică, ca cercetare la diferite niveluri ale realului.

LEGENDA LUI ARISTOTEL

DE

ION BANU

În munții Holomon ai Calcidicii, la oarecare distanță de golful Strymon, hărțile de azi indică localitatea Stagira. E acolo un sat, la marginea căruia, pe un platou ce domină valea, un înalt Aristotel în marmură albă își dispută cu indicatorul rutier pe care scrie „Stageira", aflat ceva mai încolo, rolul de a oferi un cadru „distins" turiștilor ce pozează fotografului local.

Convențional e chipul statuar al Magistrului Liceului, convențională, „academică", viziunea sculptorului, dacă a avut vreuna. Dar principala convenționalitate e alta. O hartă a Greciei vechi indică pentru antica, autentica Stagiră un punct de coastă sub Holomon. Acolo — nu departe, dar nu aici — a fost cetatea de origină a lui Aristotel. Mărturii arheologice nu există nici acolo, nici aici, dar tradiția populară a preferat să consacre drept „stagirită" panta muntelui. În timp ce despre autentica Stagiră știu doar documentele literare și, de la ele, cîțiva specialiști, pentru imensa majoritate aici e „Locul". Pitorescul extrem al peisajului, însușirea lui de a se afla pe un drum frecventat, acestea vor fi fost poate motivele promovării lui în basm, așa după cum nevoia imperioasă, a noastră a tuturor, de întruchipare a ideal urilor, va fi făcut ca un portret născocit, cu bun gust, în vremea Renașterii, și mereu reprodus de atunci, să permită oricui „recunoașterea" Stagiritului după trăsăturile feții...

Dubla poveste care a transformat două ficțiuni într-o îndoită realitate a izvorît din strădania atît de omenească de a-l aduce pe Filozof mai aproape, de a-l familiariza cu cei mulți, pe el ce ocupă o culme a spiritului.

Și astfel, e greu ca drumețul, oricine ar fi, ajuns aici, să nu vibreze de emoție în fața indicatorului toponimic și a celui antroponimic, recunoscînd implicit, prin logica pateticului, succesul legendei.

Dimensiunile personalităților filozofice sînt date de conținutul operei și forța ei de difuzare în spațiu și timp, de capacitatea ei de a genera, în alte veacuri, semnificații și sugestii, conform chemărilor spirituale ale acelor veacuri. Am văzut însă că există uneori și o a treia dimensiune, cea legendară, avînd o incomparabilă putere de afirmare. Un Buddha sau Confucius, amputați de adaosul legendar, ar părea celor mai mulți diminuați.

II

Ne interesează aici *legenda aristotelică*. În speță ea e consemnabilă întrucît, în virtutea ei, vechiul filozof e solicitat, peste veacuri, să ia sub oblăduirea lui idei apocrife, dar de reală însemnătate umană. Un Aristotel fictiv, să-i spunem „emblematic", care și pe această cale amplifică nu mai puțin patrimoniul etico-literar al mulțimii. În cauză nu mai e aristotelismul, ci mirajul aristotelic. Sînt scîntei ce scapără la atingerea dintre geniul cugetătorului și imaginația receptorilor. Cel care le-ar neglija ar comite o eroare la fel de gravă ca a celui care, cercetînd istoria milenară a transformărilor conștiinței sociale, ar înregistra doar efectele autenticităților și ar ignora impactul miturilor, productivitatea lor în acțiunea socială. În Marea Revoluție Franceză, a operat, cu anumite consecințe, nu doar raționalismul enciclopediștilor, dar și „La Déesse Raison". Istoria filozofică a pitagorismului, a platonismului, sau, în zilele noastre, a marxismului, e dublată de istoria parafilozofică a unor Pythagora, Platon sau Marx, legendari însă influenți.

Tema legendarului Aristotel e aproape la fel de extinsă, în timp și spațiu, ca și cealaltă. Ne vom restrînge, examinînd-o mai ales pe fondul unor prezențe din spațiul românesc, medieval, prezențe în două planuri, literar și plastic.

III

În cel literar, începem cu *Învățăturile* pe care le scrie, în slavonă, domnitorul Neagoe Basarab, pentru uzul fiului său, în al doilea deceniu al sec. XVI, după un model literar de origine orientală și de vechime imemorială. Domnitorul nu e preocupat de teoria aristotelică. Îl preocupă însă intenția educativă. Urmărește să asigure cea mai mare demnitate și capacitate de înrîurire sfatului ca cel pregătit pentru domnie să cultive, în opera de guvernare, adevărul, dreptatea și generozitatea. Imaginează așadar o convorbire între Alexandru cel Mare și ilustrul său dascăl. Alexandru e arătat a provoca surpriza aprobativă a dascălului, atunci cînd atribuie succesul său promovării menționatelor valori etice. Este însă evident că Domnul intenționează să valorizeze, *didactic*, îndeosebi aprobarea dată de filozof. Acesta este un mare înțelept; el, dă a-nțelege Neagoe Basarab, se pleacă însă în fața acțiunii întruchipată de Alexandru. Trebuie ca renumele filozofului grec să fi ajuns la cunoștința atît a principelui român cît și a fiului său, pentru ca tatăl să-l folosească drept pildă, drept instrument educativ. Acesta pare a spune: dacă marele om al minții respectă într-atît experiența de viață,

fiul nu va găsi un mai înalt îndemn ca să facă la fel, unind deci înțelepciunea cu practica politică.

Semnificațiile ce urmează se conturează în romane populare și figuri iconografice ce au avut o largă circulație. Specificitatea românească este restrînsă. Interesează, independent de acest ultim element, ce funcție continuă să dobîndească simbolul—Aristotel; știind că e vorba de valori culturale de relativ extinsă răspîndire, rezultă că la această scară, deloc mărunță, urmează să fie evaluată și rezonanța menționatelor funcții.

Cunoscutul roman, *Istoria lui Alexandru al Macedoniei*, scris în Egiptul elenistic (sec. III î.e.n.), a trecut prin diverse redactări în culturile europene. Tradus în limba română la finele secolului XVI, a fost recopiat de nenumărate ori. A devenit, treptat, foarte popular, a inclus numeroase adaosuri autohtone și a lăsat nenumărate urme în folclor și toponimie [1].

Textul spunea acum și românilor că Aristotel a „prezis" nașterea marelui macedonian și cuceririle lui. Că, apoi, l-a învățat într-un an „psaltirea și psalmii", iar în șapte, „toată filozofia". Magistrul supune pe pupil și unei probe de iscusință militară. Chemat, după cucerire, la curtea asiatică a lui Alexandru, filozoful e denumit acolo „lumină a grecilor și sfeșnic al Macedoniei", e pus „mai sus decît toți craii" și omagiat în cele din urmă ca „patriarh peste toți patriarhii". În cugetul cititorilor, cîți vor fi fost, și în acela al ascultărilor de lecturi, cu mult mai numeroși, se instituie un Aristotel promotor al supremei înțelepciuni. Despre aceasta din urmă se va vorbi credincioșilor, oameni simpli, dîndu-i-se printr-un naiv anacronism creștinizant, denumirea teologică de „psaltire"; celorlalți le este îndestulătoare denumirea de filozofie. Neîndoielnic însă că și unii și alții îi zic „sfînt" celui ce posedă *toate* darurile spirituale promovabile, în concepția lor, de către om. Deci ilustrul grec este ca și un sfînt: căci patriarh e unul singur, dar el e și mai sus, e „patriarh al patriarhilor".

Floarea Darurilor. A fost întocmită în sec. XIII de către Tomaso Gozzadini, sub titlul *Fiore di Virtù*, a cunoscut prima versiune română la finele secolului XV, căreia i-au urmat altele. A fost imprimată în țările române de cinci ori în patru veacuri, copiată în toate colțurile pămîntului românesc și a lăsat „urme asupra literaturii maselor populare"[2]. Lucrarea avea un scop moralizator și, ca manual școlar, unul instructiv-educativ, iar toate acestea la proporții de masă [3]. Sfaturile morale sînt puse sub patronaje ilustre: Pythagora, Socrate, Platon, Seneca și mulți alții. Uneori, traducătorul strecoară și ceva de la el. Aristotel ne spune că „înțeleptul ține arma pentru toată împoncișarea", cu alte cuvinte că, în disputele dintre idei, victoria e de partea celui înțelept. El ne sfătuiește „să învățăm din trecut", să căutăm „nu norocul ci mintea"; sau, ne arată că învățătura „se naște din nevoie". Sînt enunțuri care s-ar fi putut găsi și la alți eticieni vechi, dar faptul că nu contravin codului moral și noetic al Stagiritului, cum și absența fumului de tămîie situează spusele lui Gozzadini la intersecția dintre drumurile de mit și de *logos* ale tradiției aristotelice. De astă dată, cel ce pătrunde în cultura populară e un Aristotel laic, cu chip de dascăl universal care, alături de alții asemenea lui, prezidează orientarea și îndreptarea morală. Înalta lui prestanță garantează valoarea îndrumării date și este invitată să sporească eficiența educativă a recomandărilor etico-didactice.

Romanul francez *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, din secolul XV, tradus la noi în sec. XVIII sub titlul *Istoria lui Imberie, fecior împăratului al Provenții*, sau, pe scurt, *Imberie și Margarona*, ce spunea cititorului că „fiul împăratului" a învățat carte „a lui Aristotel, a lui Omir (Homer), Efripid (Euripide) și a tuturor filosofilor", nu făcea decît să readucă în atenție profilul deja cunoscut al filozofului grec. Ordinea numelor arată că autorul francez scria pe urmele legendei, nu pe cele ale erudiției. Ca și în cazul lui Alexandru Macedon, cea mai înaltă instanță școlară pentru un fiu de monarh trebuia negreșit să dispună de profesoratul lui Aristotel.

IV

Și acum, iconografia. Cel care, în remarcabila pictură murală exterioară a bisericilor moldovenești, întîlnește, alături de sfinți, filozofi greci, rămîne surprins. Ei apar în cadrul *Arborelui lui Ieseu*, iar Aristotel figurează în cei puțin cinci locuri: Biserica Metropolitană din Suceava (prezență probabilă), Moldovița, Voroneț, Sucevița, toate

[1] N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, Edit. Casei Școalelor, 1929, p. 213, sqq; vd, și Dan Simonescu, text introductiv, în *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, Edit. pentru literatură, 1963, p. 5—7.

[2] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 195 sqq.

[3] Dan Simonescu, Introducere la *Floarea Darurilor*, în *Cărțile populare...*, vol. II, p. 275.

din sec. XVI (între 1534 și 1601)[4]. Va reapărea într-o vreme ceva mai tîrziu la Cetățuia. Mai constatăm prezența lui Aristotel, laolaltă cu alți filozofi, la Biserica „Toți Sfinții" din București (1728), la biserica Mirăuți din Suceava, veche, dar pictată între 1898 și 1903 (aici, fapt aproape unic, filozofii aparțin picturii *interioare*), la biserica Sft. Nicolae din Iași[5].

Arborele lui Ieseu apare în pictura bisericească pe o extinsă arie balcanică, precum și, rar, în Rusia. În Bulgaria, cu excepția bisericii din Bacikovo, arborele nu cuprinde pe filozofi. Îi reîntîlnim însă, în Ucraina, în Serbia (la biserica Ljeviska, construită în 1309), la Lavra, de la Muntele Athos[6]; aici, dacă nu ne înșelăm, cea mai veche reprezentare din toate.

Rostul „*Arborelui*" este acela de a ilustra teza teologică în conformitate cu care „venirea lui Christ" ar fi fost proorocită de tot ce a reprezentat „spiritualitatea acelor veacuri", în speță, reprezentanții cugetării elene, ai ermetismului egiptean, ai științei persane, ai manticii „păgîne", spune Aurora Nasta[7], la care aș adăuga și reflecția iudaică, reprezentată de pildă prin Iosephus. Filozofii, între ei la loc de frunte autorul *Metafizicii*, primesc investitura de „profeți mesianici", cum se exprimă aceeași cercetătoare.

Sîntem în plină ficțiune. Aceasta ia și mai mare amploare în textele care, potrivit prescripțiilor cuprinse în *Erminii* — normative dogmatice pentru pictorii bisericești — însoțesc chipul filozofilor. Aceste texte stau sub egida formulei: „Înțelepții elini cînd au prorocit..."[8].

În altă parte, *Erminia* indică: „Aristotel, filosoful, a spus: « Firea nașterii lui Dumnezeu este fără trudă, căci de la sine-și se înființează însuși cuvîntul »". De asemenea: « Cel bătrîn, tînăr și tînărul bătrîn, tatăl în fiul și fiul în tată, unul se împarte în trei și cele trei întruunul fără de trup întrupăcios, și născăcios pămîntul l-a făcut cerul și al pămîntului făcător »[9]. Adică, Aristotel ar fi propovăduit trinitatea în divinitate, filiația divină a lui Christos, întruparea dintr-o fecioară.

Să fie oare întîmplătoare identitatea cu textul despre unitatea „tată-fiu" pe care Hippolytos, în *Philosophumena*, pe la începutul sec. III e.n., îl atribuie lui Heraclit (fr. 50), ori descind cumva ambele filoane din prima dogmatică creștină? S-ar putea ca ecouri ale unor vechi enunțuri „filosoficești" să fi răzbătut pînă în mintea autorilor *Erminiilor*. Informații despre un Aristotel, iscusit dialectician și as al demonstrației, odată receptate și înlesnite de schema: „înțelept = de toate științor = profet", au putut determina amestecarea lui, înduioșetor de naivă, în teologia unor dogme creștine de bază.

Citim așadar la Voronet, pe sulul pus de pictor în mîna lui Aristotel, cuvintele slavone prin care filozoful anunță nașterea lui Iisus din „fecioara Dumnezeiască". Dacă zăbovim asupra picturii de la Sucevița, foarte bine păstrată, avem sub ochi un Aristotel (aici, „Arestutel" !) în costum bizantin, cu coroană regească pe cap, cu o scriere în mînă: suavă mixtură de însemne, unde evident, compania sfinților presupune absoluta puritate morală, „regalitatea", funcția suverană — numită în romanul lui Alexandru, cum spuneam, "patriarhat suprem" — iar sulul cu scriere, funcția cărturărească.

La funcțiile etice, didactice și apologetice ale legendei lui Aristotel, consemnate pînă acum, se adaugă astfel, foarte probabil, încă una, cea politică. Spuneam că *Arborele lui Ieseu* e prezent în iconografia aflată sub înrîurirea culturală bizantină, pe o întinsă arie sud-est europeană. Dar nicăieri nu există o asemenea frecvență și într-o asemenea concentrare în timp, nicăeri nu sînt atît de des folosiți filozofii, ca în Moldova veacului XVI. Acest fapt, credem, contribuie la susținerea opiniei lui Sorin Ulea, însușită și de Aurora Nasta, în privința semnificației ideologice a *Arborelui lui Ieseu*, semnificație întărită de încluderea filozofilor, cînd aceasta are loc. „*Arborele*" era un act de propagandă politico-militară: însufletirea mulțimii în acțiunea ei de rezistență împotriva presiunii otomane[10]. Grăitor e următorul fapt: cînd

---

[4] Sorin Ulea ne-a vorbit de asemenea despre Biserica din Hîrlău (1530) și de cea de la Probota (1532); aici starea de deteriorare a decorului pictural nu îngăduie, în privința aflării lui Aristotel, decît supoziții, de altminteri puternice.

[5] Vasile Grecu, *Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes*, București, Cultura Națională, 1924, p. 65—66.

[6] Date comunicate de Aurora Nasta.

[7] Aurora M. Nasta, *Contribuții la problema filozofilor din „Arborele lui Ieseu"*, Comunicare la Soc. Rom. de Studii Bizantine. 4, IV. 1968, mss, p. 31.

[8] *Izvodul lui Macarie, despre Ellinogrecie*, în *Cărți de pictură bisericească bizantină*, de Vasile Grecu, Cernăuți, Glasul Bucovinei, 1936, p. 146.

[9] În *Iconografia*, București, Tip. Cărților Bisericești, 1903, p. 119.

[10] Sorin Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești*, I, în „Studii și cercetări de istorie a artelor", nr. 1, 1963, p. 86 sqq; Aurora Nasta, *L'Arbre de Jessé dans la peinture sud-est européenne*, în „Rev. des Études Sud-Est europ.", XIV, I, 1976, p. 41.

„Arborele" e în interiorul Bisericii, finalitatea e strict dogmatică și nu cuprinde niciodată pe filozofii „păgîni". Ei figurează doar în reprezentările exterioare, cînd semnificația este accentuat politică, militantă [11]. În acest caz, marea autoritate a unui Platon sau Aristotel putea fi chemată în susținerea mențiunatului obiectiv fără „profanare", și nu existau ambasadori mai auguști ai identității spirituale neislamice decît acești elini. Moldova secolului XVI se afla sub o gravă amenințare turcească. Oameni de cultură din acel secol, ca Mitropolitul Roșca, își vor fi dat seama de importanța recursului la figurile filozofilor greci [12], chiar ocolind știința.

E aici un act de propagandă. Dar aceasta trebuie să fie realistă. Variatele funcții ale legendei, inventariate mai sus, presupun că o oarecare parte a publicului avea cunoștință din auzite de un „oarecare" renumit Aristotel. Numai așa exista o rațiune ca să fie adoptat el, „păgînul", într-un manifest politic creștin. Trebuie deci ca numele său să se fi bucurat de oarecare, fie și minimă, popularitate. La Voroneț, el poartă titulatura neașteptată de „țar", venită probabil din „popor" — spune V. Grecu — din acele straturi populare ce-l cunoșteau prin romanul lui Alexandru și-l asociau regelui macedonean [13]. Autorii insistă asupra caracterului *popular* al Ermiliilor. Aurora Nasta relevă vechimea tradiției care patrona compoziția „Arborelui" și criteriul *popularității*, în selectarea înțelepților antici [14].

V

Asemenea filozofi au „profetizat", au fost „aleși" către atare destin de către Divin, au fost atrași în sfera sacralității, transfigurați în hermeși ai dogmei, îngeri ai Bunei Vestiri. Prinși de iconografie în legenda mesianică, au fost oare absorbiți de mistica acesteia? Sau, gestul divulgă cumva faptul că dogma, spre a găsi mai multă crezare, a avut trebuință de certificate din partea rațiunii laice, pur pămîntești, cu riscul de a se „pîngări"? N-a început oare catolicismul prin a condamna pe cei ce acceptau pe Aristotel, ca să sfîrșească prin a-i condamna pe cei ce nu-l acceptau? Oricum însă, dacă în faptul legendar punem accentul pe sanctitate, el poate, eventual, sluji misterului, dar, cu accentul pe raționalitate, el promovează, mai sigur, umanul. O ambiguitate care devine însă neoperantă în ipoteza în care — așa cum se întîmplă cu cei mai mulți, nici bigoți, nici filozofi — nu rămîne decît obiectul de artă, opulent prilej de satisfacție estetică.

E *bivalența*, ideatică și poetică, a legendei.

Am văzut mitul Aristotel îndeplinind sarcini etice, politice și pedagogice. La acestea s-a adăugat sarcina estetică.

Este *funcționalitatea* legendei.

Dacă prealabila familiaritate colectivă a personajului originar e actul de legitimare a funcțiilor legendei, apoi funcționalitatea amplifică la rîndul ei caracterul familiar și extensivitatea.

E *popularismul* legendei, condiție a funcției sociale.

Personajul istoric se estompează treptat, portretul său popular îl părăsește și, intrat în conștiința practică a celor mulți, obține vitalitatea proprie, se modifică aidoma oricărui lucru viu, dobîndește alt soi de nemurire decît opera teoretică originară, ia profilul unuia sau altuia dintre timpuri, slujește unor misiuni nebănuite.

E *autonomia* (relativă) a legendei.

Personajul autentic împrumută semnificații celui emblematic, dar acesta din urmă își trage seva și din alte izvoare, nerepetabile, însă adînci. Se naște un *ortho-mit*, ce se oferă receptivității, atît raționale cît și patetice, a publicului. Mit, desigur, dar atunci cînd acesta se vădește drept component intelectual și mai ales patetic, al spiritualității unei părți deloc neglijabile a mulțimii, atunci aparține, ca bun cultural, valorilor realului, autenticului. Deși un abis îl separă de personalitatea istorică autentică, totuși el nu-i deteriorează imaginea, ci i-o augmentează.

E *paradoxul*, multiplul paradox al legendei.

---

[11] Sorin Ulea, *Originea...*, II, în „Studii și cercetări de ist. a artelor", nr. 1, 1972, p. 53.

[12] Aurora Nasta, *L'Arbre de Jessé*, p. 42.

[13] Vd. Grecu, *Darstellungen...*, p. 26.

[14] Vd. Aurora Nasta, *Contribuții...*, mss. passim.

PE MARGINEA CELUI DE-AL XVI-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE

(DÜSSELDORF, 27.8—2.9.1978)

OMUL ȘI ȘTIINȚA ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

DE

ION TUDOSESCU

Ceea ce a caracterizat dezbaterile desfășurate în cadrul celui de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie a fost efortul comun al filozofilor și oamenilor de știință de a răspunde imperativelor practicii, de a edifica demersuri explicative și motivări raționale pe temeiul cărora să se poată elabora strategii de înaltă eficiență axiologică în actuala etapă de dezvoltare a societății, puternic marcată de revoluția științifico-tehnică.

Dezbaterile din plenarele și secțiile tematice ale Congresului, precum și din cadrul altor întîlniri științifice organizate cu acest prilej au permis un dialog susținut și sistematic între știință și filozofie, apropierea reflecției filozofice de cuceririle mai noi ale cunoașterii științifice și, respectiv, pătrunderea unor semnificări filozofice majore în orizontul științei contemporane.

La succesul dezbaterilor care au avut ca obiect direct raporturile dintre știință și filozofie a contribuit hotărîtor prezența la Congres a unor reputați oameni de știință, din rîndul cărora amintim pe V.A. Ambarțumian, N.P. Dubinin, V. M. Gluşkov, B. Lomov, D. I. Dubrovsky (U.R.S.S.), J.P. Ladrière (Belgia), J.L. Szentagothai, L. Matrai (Ungaria), C.F. Manara (Italia), K. Hübner, M. Eigen (R.F.G.), J. Eccles (Elveția) (ultimii doi fiind laureați ai premiului Nobel pentru știință).

Dezvăluirea noilor dimensiuni ale sintezei știință-filozofie, pe care au prilejuit-o lucrările Congresului, a condus la afirmarea sub forme multiple a ideii de raționalitate, atît în creația științifică și construcția filozofică, cît și în activitățile practice.

I. PROBLEMATICA ȘI FINALITATEA DISCURSULUI FILOZOFIC CONTEMPORAN

Limitarea problematicii programului de dezbateri la domeniul raporturilor dintre filozofie și știință — deși oferea prilejul surprinderii procesului actual de scientizare a discursului filozofic —, se părea că va prilejui mai puține ocazii pentru dezvăluirea dimensiunilor umaniste și umanizatoare ale filozofiei contemporane *.

Or, majoritatea dezbaterilor, în aproape toate secțiunile Congresului, au adus în *prim plan* tocmai *problematica omului contemporan*, implicațiile cunoașterii și acțiunii umane asupra structurii și dinamicii vieții sociale, discuțiile vizînd adesea înșeși principiile și mecanismele strategiei dezvoltării în lumea actuală.

1. *Știința contemporană și ontologia filozofică.* În direcția deschiderii dialogului filozofic spre domeniul filozofiei sociale, consemnăm faptul că pînă și în secțiile care au avut ca obiect de dezbatere probleme generale de fundament ale ontologiei filozofice (ideea de univers, implicațiile filozofice ale biologiei moderne, raporturile dintre conștiință, creier și lumea exterioară) au fost discutate probleme

* Spre o atare impresie a condus inițial chiar structura tematică stabilită pentru cele opt secțiuni ale congresului, care, în mod limitativ, a prevăzut ca obiect de discuție mai ales probleme de filozofie și metodologie a științelor și într-o mult mai mică măsură probleme de filozofie socială și cu atît mai puțin din cele cu o pronunțată implicare ideologică și politică.

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 741—764, București, 1978

de ontologie socială și umană, depășindu-se astfel cu mult maniera tradițională (încă răspîndită astăzi) de a limita ontologia filozofică la o problematică de filozofia naturii.

Congresul a marcat în această privință o relansare a problemelor de fond ale ontologiei, pe linia următoarelor direcții de cercetare: a) raportul dintre existență (în general) și universul cunoscut (valoarea de adevăr și limitele modelelor de univers cu care operează cosmologia contemporană) — și, ca atare, raportul în această privință dintre filozofie și științe, ceea ce deschide și perspectiva analizei dimensiunilor epistemologice ale problemei ontologice); b) rolul explicațiilor științifice în fundamentarea ontologiei dialectice (respectiv, aportul biologiei moderne și al disciplinelor „de graniță" la explicarea genezei, organizării și evoluției materiei vii); c) corelația dintre biologic, fiziologic și psihic în geneza și dinamica lumii ideilor (în dezbaterile din secția III-a s-a luat ca model îndeosebi pluralismul ontologic popperian) — ceea ce deschide perspectiva unei mai nuanțate tratări a straturilor existenței în condițiile luării în considerație a ființării umanului în structura universului; d) existența socială și umană în problematica generală a ontologiei filozofice, domeniu care deschide perspective de contact și controversă între diferite orientări filozofice, de la marxism și pînă la fenomenologie și existențialism.

În toată această arie problematică de nivel ontologic este implicat întregul evantai de discipline filozofice moderne, alături de ontologie avînd o contribuție hotărîtoare teoria acțiunii, teoria valorilor și, odată cu epistemologia, domeniile mai noi ale logicii și filozofiei limbajului. Prin intermediul acestor discipline filozofice sînt redefinite astăzi fundamentele ontologiei sociale și antropologiei filozofice — ceea ce conduce la concluzia că omul este un univers deosebit de complex, în statutul său ontologic intersectîndu-se procesele acționale și de valorizare, domeniul de semnificație al umanului diferențiindu-se astfel calitativ de alte domenii de semnificare ontologică.

2. *Logică și ontologie.* Au provocat un deosebit interes filozofic, în aceeași perspectivă de semnificare ontologică (de tip axiologic și acțional), chiar și dezbaterile purtate în cadrul secției a VIII-a care a avut ca obiect controversa universaliilor astăzi. În fond, disputa mai veche inițiată de nominalismul și realismul medieval în privința raportului de primordialitate dintre general și individual în structura existenței nu este și nu poate fi încheiată.

Din punct de vedere epistemologic, încă modelul criticist kantian, inclusiv apriorismul acestui model epistemologic, a dovedit că *în procesul cunoașterii* generalul precede individualul, conceptul fiind un temei primar al mecanismului procesului de cunoaștere a individualului. Într-o accepțiune mai modernă, este vorba de relația de succesiune dintre ostensiv și discursiv în cunoaștere, demersul inductiv fiind mediat de anterioritatea conceptului (expresie a generalului) față de datul empiric.

Sub aspect *ontologic*, lucrul concret este manifestare a materiei, consecință a mișcării și devenirii acesteia. Materia nu este individualul, ci generalul din lucruri, esență a existenței; fiind un concept (de nivelul esenței) este generalitate, este — cu alte cuvinte — universalul însuși. Ceea ce deosebește materialismul de idealism (idealismul obiectiv) nu se referă la primordialitatea esenței asupra fenomenului, a generalului asupra individualului, a universalului asupra specificului, ci la primordialitatea materiei asupra spiritului, ambele ipostaze ale existenței fiind concepute și de unii și de alții ca domeniu al universaliilor, o lume a esențelor. În antropologia filozofică a materialismului dialectic și istoric, omul se definește, de asemenea, în primul rînd, nu ca individ ci ca ființă generică, statutul său ontic fiind dat de raporturile sociale în care ființează și-și desfășoară activitatea; omul trăiește ca individ prin societate, se integrează social pentru a se institui ca personalitate. Este de aceea, nevoie de un efort gnoseologic de natură dialectică pentru a înțelege *actualitatea* certei universaliilor, pentru a putea depăși orizonturile materialismului limitat (ontologic și gnoseologic), anterior, continuator neselectiv al tradițiilor nominalismului, precum și pentru a ne delimita de soluțiile idealiste actuale care se inspiră din fundamentele teoretice ale realismului medieval, dar care, totodată, preiau unilateral premisele sale ontologice — din primordialitatea generalului în plan ontologic deducînd *ad litteram* primordialitatea ideii asupra materiei (ceea ce semnifică, implicit, și menținerea unei viziuni reducționiste asupra materiei, limitată doar la lumea individualului, a concret-senzorialului — viziune unilaterală asupra materiei, cu nimic deosebită, în principiu, de cea propusă de nominaliști).

Pledînd în favoarea unei semnificări ontice a structurilor logice, în spiritul unui realism ontologic de mai veche tradiție, dar deschis spre o ontologie a socialului și umanului de cea mai modernă expresie, logicieni și epistemologi de mare prestigiu prezenți la Congres, dincolo de controversele pe care le-au întreținut — adesea acut — în problemele certei universaliilor, au contribuit într-o măsură hotărîtoare la expansiunea raționalismului în peisajul filozofic contemporan, punînd în mare parte stavilă unor tradiții logiciste

care invadaseră pînă nu de mult cercetările moderne de logică și filozofia limbajului.

În legătură cu aportul logicii la dezbaterea problemelor cardinale ale filozofiei, menționăm prezența unora din marii logicieni și epistemologi contemporani — printre care J. Bochenski, (Elveția), W. O. Quine, P. Suppes, G. Kreisel, R. Jakobson (S.U.A.), G. H. Wright, J. Hintikka (Finlanda), Mario Bunge (Canada), A. J. Ayer (Anglia), W. Stegmüller (R.F.G.), E. Agazzi (Italia), M. Przeteeki (Polonia) — și la dezbaterile organizate de Institutul Internațional de filozofie. Cu această ocazie au fost puse în discuție diferite tipuri de explicații logice (logica clasică, logica intuiționistă, logica modală, logica inductivă, logica epistemică), urmărindu-se aplicațiile acestora. În această perspectivă, menționăm succesul de care s-au bucurat logica acțiunii și logica normelor, în general perspectiva deontică a cercetărilor logice contemporane.

Se dovedește, astfel, astăzi mai mult decît oricînd, că cercetările operaționale, pătrunzînd masiv în domeniul logicii, apropie logica de spiritul practic al filozofiei contemporane, de domeniul științelor despre om și societate.

3. *Raționalitate și norme.* Un loc aparte în desfășurarea lucrărilor Congresului l-au avut dezbaterile din secțiile a IV-a și a V-a care prin tematica lor (raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate și, respectiv, problema fundamentării științifice a normelor) au avut cea mai largă deschidere spre domeniile filozofiei sociale, atingînd direct sfera dimensiunilor ideologice ale filozofiei contemporane. De aici și recordul de participare la aceste dezbateri.

Majoritatea oponenților au conchis că tipurile de raționalitate specifice lumii contemporane au o dublă determinare (nomologică și axiologică) și, în mod similar, în strategia normativității specifice societăților contemporane intervin două categorii de motivații (științifică și deontică), normele avînd prin esența lor o încărcătură valorică și, ca atare, orice sistem normativ (comportamental, acțional sau organizațional) implică o întemeiere și vizează o deschidere ideologică. De aici decurg nemijlocit răspunderea și responsabilitatea agentului decident (în activitatea de instituire a modelelor de raționalitate și normativitate) față de destinele omului și societății contemporane, față de stabilirea criteriilor de eficiență în raporturile dintre necesitate și libertate în procesul raționalizării sociale și al realizării umane.

Ceea ce ni se pare a fi cel mai mare cîștig în discuțiile actuale cu privire la norme și raționalitate este unanimitatea cu care filozofii de cele mai diferite orientări au părăsit pozițiile scientiste sau subiectiviste în conceperea determinismului vieții sociale și apropierea de interpretările marxiste în acest domeniu — situație care atestă, implicit, oportunitatea acceptării metodologiei materialismului istoric în filozofia socială contemporană *.

4. *Progres științifico-tehnic și responsabilitate.* Dacă pînă în prezent, inclusiv la dezbaterile Congresului mondial de filozofie anterior (Varna, 1973), s-a insistat îndeosebi asupra consecințelor sociale și umane ale revoluției științifico-tehnice, de această dată s-a subliniat necesitatea trecerii de la explicație la strategie acțională eficientă, ca singura modalitate de luare în stăpînire a progresului științifico-tehnic. Aceasta implică asumarea unei mari responsabilități din partea filozofilor și oamenilor de știință, de sugestiile propuse de ei factorilor de decizie pentru întemeierea unor strategii acționale depinzînd în mare măsură eficiența procesului de dominare de către oameni a structurilor tehnico-științifice ale civilizației contemporane.

Din păcate însă, dezbaterile Congresului — cu excepția unor încercări marxiste — nu au ajuns și la soluții practice suficient de viabile, fapt remarcat, dealtfel, în cadrul unor intervenții la dezbateri, de mai mulți participanți, inclusiv de orientare nemarxistă (de exemplu, E. Moutsopoulos — Grecia).

5. *Matematică, ontologie și axiologie.* Aducînd în discuție controversele mai vechi privind autenticitatea procedeelor matematice sau a celor logice în constituirea obiectelor matematice, dezbaterile purtate în cadrul celei de-a VII-a secțiuni (succesele și limitele matematizării) ni se pare a fi ridicat cîteva probleme cardinale ale ontologiei și metodologiei științelor, și anume: natura obiectelor matematice, semnificația ontică a suportului acestora; aportul matematizării în știința contemporană, puterea de investigație a metodelor matematice, valoarea lor de instrument general de cunoaștere în științele naturii, sociale și tehnice; limitele instrumentului matematic în cunoaștere și, ca atare, problema raportului dintre instrumentul și obiectul matematic, dintre metodă și

---

* Subliniem că este vorba mai ales de apropierea de *metodologia* și nu de concepția materialismului istoric, pentru că, în ceea ce privește structura și conținutul motivațiilor axiologice, deosebirile, uneori radicale, de opinii se păstrează; fiecare orientare filozofică aderînd sau promovînd o anume scară de valori, în funcție de interesele sociale pe care le exprimă și propulsează.

finalitate în cunoașterea științifică mediată de metode logico-formale.

Această problematică a condus la conturarea unei idei cu valoare de principiu în domeniul metodologiei cunoașterii științifice, și anume, că în cunoaștere adevărul și falsul nu pot fi decantate numai prin argumente de competență formală, pe care le oferă nemijlocit matematica, ci și prin argumente de competență axiologică, la care matematica nu are acces. Ca atare, surprinderea ideologicului nu este totdeauna compatibilă cu demersul matematic și comportă alte tipuri de demers, ceea ce, — după părerea noastră — pune capăt unui fetișism matematic de largă răspîndire în frontul științific contemporan, în condițiile avansării unor criterii de lărgire a cîmpului de aplicabilitate a instrumentului matematic în cunoașterea științifică.

6. *Finalitatea practică a filozofiei.* În ansamblul lor, lucrările Congresului au evidențiat că filozofia contemporană este orientată spre problematica umană, spre valorile specifice omului epocii în care trăim.

Este simptomatic în această privință faptul că filozofi de cele mai diverse orientări (nu numai de tip raționalist, dar — în anumite limite — și de orientări legate de pozitivismul logic și școala analitică), pe căi diferite, ajung la concluzii acționaliste asemănătoare în ceea ce privește semnificația operațională și aplicabilitatea gîndirii filozofice. Chiar și atunci cînd unii resping marxismul ca filozofie viabilă a epocii contemporane, numeroși gînditori nemarxiști se reclamă de la Marx sau îl acceptă pe Marx ca precursor în ceea ce privește înțelegerea funcției sociale a filozofiei. Procedează în acest mod — de exemplu — A. Diemer (R.F.G.), actualul președinte al Federației internaționale a societăților de filozofie, care, deși se distanțează mult de marxism în concepereа obiectului și problematicii filozofiei, în alocuțiunea sa ținută cu ocazia încheierii lucrărilor Congresului sublinia actualitatea ideilor lui Marx în legătură cu rosturile filozofiei, prefigurate în celebra teză a 11-a despre Feuerbach.

Soluții interesante, în acest sens, au fost formulate și de alți participanți, marxiști și nemarxiști, la lucrările colocviului despre „Știință și creativitate", organizat de Societatea americană de studii marxiste, în intervențiile cărora a fost afirmată responsabilitatea socială sporită a cugetării filozofice în condițiile lumii contemporane.

★

Cu toate restricțiile tematice care i-au fost impuse, problematica generală a recentului Congres mondial de filozofie a îmbrățișat așadar un evantai larg de probleme, cu sugestive deschideri spre implicații de filozofie a politicii și dreptului, de etică, estetică și filozofia culturii.

II. DIRECȚII DE INTERPRETARE ȘI LUPTA DE IDEI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

1. *Marxismul în dialogul filozofic contemporan.* Dialogul și dezbaterile de idei, contactele nemijlocite dintre filozofi de diverse orientări au evidențiat, totodată, deosebirile de păreri și lupta de idei dintre filozofia marxistă și interpretările nemarxiste, confruntarea directă dintre materialismul dialectic și istoric și concepțiile filozofice reacționare — obiectul acestor controverse constituindu-l îndeosebi problemele cu caracter ideologic.

În dezbaterile care au prilejuit referiri asupra obiectului și funcțiilor sociale ale filozofiei, mai cu seamă în analiza raportului dintre filozofie și științe, unii gînditori occidentali au apreciat defavorabil filozofia marxistă contemporană, considerînd-o lipsită de validitate, atribuindu-i global un spirit dogmatic, un caracter utopic. Cu toate că unele comunicări sau intervenții ale filozofilor marxiști au lăsat de dorit în ceea ce privește ținuta teoretică și deschiderea spre nou — pozițiile critice împotriva interpretărilor nemarxiste fiind în astfel de cazuri total neeficiente —, atacurile *directe* împotriva marxismului au fost sporadice și în cele mai multe cazuri superficiale, poziții comune cu cele ale materialismului dialectic și istoric susținînd mulți oameni de știință și filozofi de orientare nemarxistă.

Se poate conchide că marxismul s-a prezentat și la acest congres ca un punct de referință în majoritatea dezbaterilor. Din rîndul filozofilor marxiști de prestigiu prezenți la congres amintim pe Sava Ganovski (Bulgaria) — fostul președinte al F.I.S.P. în legislatura premergătoare a Congresului, actualmente președinte de onoare — , N. P. Fedoseev, B. M. Mitin, I. Frolov, I. S. Narski, T. Oizerman, D. V. Ermolenko, B. S. Ukraințev, A. M. Mostepanenko (U.R.S.S.), Adam Schaff, T. M. Jaroszewski, A. Grzegorczyk (Polonia), Radovan Richta (Cehoslovacia), Manfred Buhr, H. Hörz, H. Ley (R.D.G.), A. Polikarov, D. Pavlov, P. Ghindev (Bulgaria), J. Lukacs (Ungaria), Gojo Petrovici, M. Damnjanovici (Jugoslavia) și alții. Au participat și filozofi marxiști din țările capitaliste; o contribuție deosebită la desfășurarea unor dezbateri teoretice au adus reprezentanții Societății americane de studii marxiste: J. Somerville și Howard Parsons.

Dintre problemele importante la care aportul marxismului a fost adesea remarcat

în cursul dezbaterilor, menționăm materialitea universului, substratul material, biofiziologic al proceselor reflectorii, temeiurile acționale și teleologice ale actului cognitiv, mecanismul și funcțiile creativității în cunoașterea științifică contemporană, motivația socială complexă a tipurilor de raționalitate, determinismul complex al normelor sociale, raporturile dintre norme și valori, particularitățile și consecințele progresului tehnico-științific contemporan ș.a.

O necesitate a epocii noastre o constituie întemeierea unor strategii eficiente de organizare și conducere a vieții sociale. În această direcție, o mare receptivitate față de marxism manifestă în ultima vreme gînditorii din țările lumii a treia.

Într-una din conferințele ținute cu prilejul ședinței publice de încheiere a lucrărilor Congresului, vorbind despre filozofia actuală africană, T. Ntumba (Kinshasa) afirma în această privință că, potrivit cerințelor strategice din țările acestui continent (el avea în vedere îndeosebi țările Africii negre), singura soluție pentru salvgardarea intereselor fundamentale ale populațiilor acestor țări, cu alte cuvinte și pentru evitarea neocolonialismului, este aplicarea teoriei socialismului științific în organizarea economică și socială a statelor eliberate de curînd de robia colonialismului (alte tipuri de socialism practicate pînă în prezent, inclusiv așa-zisul socialism religios, dovedindu-se total neeficiente). Gînditorul african avea în vedere un model de socialism științific african (care urmează a fi conceput și experimentat ca atare).

Nevoile practicii sociale, deci, și nu numai cerințele de ordin teoretic și metodologic ale spiritualității contemporane impun concepția materialismului dialectic și istoric în peisajul filozofic și ideologic al epocii noastre, fac să încline balanța în favoarea acestei concepții despre lume și viață în dialogul actual al filozofiilor.

2. *Orientări principale în lupta de idei și construcția filozofică contemporană.*

a) Alături de marxism, la dezbaterile recentului Congres s-au manifestat îndeosebi *orientările raționaliste* și cele care solicită discursului filozofic valențe operaționale, deschideri spre știință și practică. Dintre acestea, cel mai apropiat de soluțiile marxiste în problemele ontologiei și epistemologiei s-a manifestat *materialismul „emergent"* propus de Mario Bunge, atributul de emergent semnificînd în interpretarea sa ideea de geneză și evoluție. Față de interpretările neoraționaliste anterioare, preconizate de G. Bachelard, F. Gonseth sau J. Piaget, cantonate îndeosebi în probleme de dialectică și de epistemologie, materialismul lui Mario Bunge se apropie de marxism și în probleme de filozofie socială, mai ales în cele privitoare la determinismul vieții sociale, ontologia umană și problematica omului. În multe privințe el a manifestat o poziție critică asemănătoare cu a materialismului dialectic față de interpretările logiciste și față de unele rezolvări pozitivist logice și analitice în probleme privind semnificațiile ontice ale structurilor logice și rolul filozofiei limbajului în discursul filozofic, față de modelele privind raporturile dintre creier, conștiință și lumea exterioară propuse de adepții pluralismului ontologic al lui Karl Popper.

Poziții raționaliste de prestigiu, construite de asemenea pe temeiul raporturilor strînse dintre filozofie și științe, dar cu ample deschideri spre fenomenul cultural în contextul civilizației științifico-tehnice contemporane, au prezentat și filozofi ca Paul Ricoeur (Franța), André Mercier, Jeanne Hersch (Elveția), M. Reale (Brazilia). Convergența valorilor cu normele, a responsabilității cu acțiunea practică întemeiată științific în contextul actualelor procese sociale a constituit un domeniu de întîlnire a multor gînditori situați pe pozițiile raționalismului, chiar dacă unii dintre ei reprezintă orientări care nu țin de tradițiile neoraționalismului sau ale gîndirii dialectice (menționăm, în această privință, între alții, pe Leo Gabriel (Austria), Mc Keon (S.U.A.), R. Bubner, G. Patzig (R.F.G.), J.A. Passmore (Australia), F. Miro Quesada (Peru).

b) Prezente în mai mare măsură decît la congresele anterioare (Viena 1968 și Varna 1973) au fost și unele variante modificate ale *pozitivismului logic* și ale *școlii analitice* engleze. Dacă majoritatea comunicărilor și intervențiilor aparținînd acestor orientări s-au limitat la abordarea unor probleme de logică sau filozofia limbajului, evitînd problematica filozofică propriu-zisă, inclusiv dialogul deschis cu interpretările materialiste sau raționaliste, au fost și cazuri de opoziție deschisă față de materialism, de spiritul său dialectic sau acționalist, mergînd pînă la refuzul dialogului cu asemenea concepții. În acest fel s-a manifestat, între alții, în unele din intervențiile sale, și A.J. Ayer (Anglia), deși în probleme de filozofia limbajului și de logica științei are contribuții de seamă, unanim apreciate de filozofi aparținînd celor mai diverse orientări.

Cu toate limitările lor specifice de ordin logicist, o mare parte din comunicările de orientare pozitivist logică sau analitică, au încercat să surprindă implicații de natură epistemologică sau acțională, în consens cu spiritul aplicativ actual al discursului filozofic.

c) În dezbaterile asupra unor probleme de ontologie și de metafilozofie s-au manifestat și unele tendințe pe care le-am putea denumi *„neospiritualiste"*, care — spre deosebire de spiritualismul clasic sau teist tradițional — promovează un anume dualism în ceea ce

privește raportul dintre filozofie și științe, precum și dintre spirit și materie.

S-a afirmat, de exemplu, că filozofia, spre deosebire de știință care operează cu valori relative, operează cu valori absolute ce nu pot fi nici demonstrate, nici validate cu argumentele științei sau practicii. Pe o asemenea poziție s-a situat — de exemplu — Alwin Diemer în Cuvîntul de închidere a lucrărilor Congresului; considerînd filozofia ca un domeniu de valori fundamentale care nu-și schimbă natura în funcție de dinamismul vieții sociale, el a pledat în favoarea unei invarianțe a valorilor filozofice în raport cu valorile variabile ale științei și practicii, a unei detașări suverane a filozofiei de universul cotidian.

Afirmarea unei rupturi între filozofie și știință a provocat și punerea în discuție a funcțiilor euristice ale dialecticii. Principala obiecție adusă dialecticii de către unii filozofi nemarxiști contemporani a fost aceea că ea nu ar fi o metodă filozofică.

Construită prin argumente științifice (fiind o generalizare a acestora) și orientată spre finalități cognitive sau practice, dialectica s-ar „defilozofa" și ar rămîne doar un domeniu metaștiințific, îndepărtîndu-se de valorile perene specifice cugetării filozofice. În consecință, s-ar impune căutări noi în domeniul metodologiei filozofice, situație care ar avantaja căutările actuale în domeniul hermeneuticii filozofice sau al metodologiilor propulsate de filozofia limbajului în cadrul școlii analitice și al pozitivismului logic.

Or, în primul rînd, dialectica nu este numai un domeniu metateoretic și cu atît mai puțin o meta-știință (sau o știință a legilor generale ale universului), astfel încît corpul ei de principii și concepte nu se constituie numai pe temeiul științei. Are propriul său temei genetic, fiind motivată din necesitățile practice și dintr-o nevoie imanentă a filozofiei de a se autofunda în raport cu criteriile științei și ale practicii. În al doilea rînd, corpul de principii și concepte ale dialecticii nu se reduce la nivelul unei construcții nomologice; în arhitectonica sa intră și conceptualizări axiologice și teleologice, principii și dimensiuni umaniste și critic-revoluționare, astfel încît ea nu este numai metodă (științifică) ci și concepție (filozofică).

Desigur, pot fi discutate încă sensurile ce trebuie să i se confere termenului actual de dialectică, gînditorii marxiști fiind cu precădere solicitați să realizeze corpul de concepte și principii ale dialecticii contemporane, în concordanță cu achizițiile mai noi ale diferitelor metode generale de analiză, cum ar fi teoria sistemelor, analiza structural-funcțională, analiza statistico-probabilistă, dar în nici un caz nu se justifică încercările de a căuta noi modele de metodologii filozofice, alte hermeneutici super- sau supradidactice *.

d) Dintre orientările tradiționale în filozofia germană, de o mare audiență s-a bucurat *fenomenologia* (căreia, dealtfel, i-a fost dedicat un colocviu special, organizat de o societate filozofică germană specializată în cercetări fenomenologice). Este interesant de remarcat faptul că la dezbaterile fenomenologice au participat și mulți filozofi din alte continente, îndeosebi din Japonia, unii dintre aceștia propunînd și unele soluții de apropiere între fenomenologie și marxism.

Față de congresele de filozofie anterioare, la lucrările actualului Congres n-au participat filozofi de orientare propriu-zis *existențialistă*, au pierdut simțitor terenul interpretările *neotomiste* (prezente masiv — de exemplu — cu zece ani în urmă, la lucrările Congresului de la Viena), precum și alte orientări de nuanță *idealist obiectivă* sau *subiectiviste* (acestea din urmă fiind în declin în general și nu numai în ce privește participarea la congresele mondiale de filozofie). De asemenea, nu și-au făcut simțită prezența tendințele, denumite adesea generic, *neomarxiste* (inclusiv reprezentanții Școlii de la Frankfurt), fapt care dovedește că acestea, deși au audiență în anumite medii sociale și la un anumit public, în dezbaterile filozofice de ținuta și anvergura celor pe care le asigură congresele mondiale de filozofie nu se pot constitui ca parteneri redutabili de discuție.

★

Se poate spune, așadar, că, în lupta ideologică desfășurată pe terenul filozofiei, cel puțin în cadrul dezbaterilor ultimului congres mondial de filozofie mai mult decît la cele anterioare, se observă o importantă *mutație*: părăsirea scenei de către curentele idealist subiective, precum și de cele idealist-obiective de inspirație tradițională; limitarea simțitoare a puterii de pătrundere și de manifestare a orientărilor teist-teologice, precum și a celor sceptice și agnostice; creșterea ponderii orientărilor raționaliste, a celor de inspirație dialectică, constituite în directă legătură cu impactul actual al filozofiei cu știința și al științei cu teleologia; tot mai pronunțata raportare a orientărilor filozofice nemarxiste

* Încercările de discreditare a materialismului și îndeosebi a dialecticii prin asemenea modalități sofistice și speculative nu au avut în general aderență la majoritatea participanților la congres; oricum, se ridică însă problema necesității de a defini cu mai multă grijă obiectul filozofiei, al dialecticii materialiste, precum și de a redefini tezele de bază ale materialismului dialectic și istoric.

la poziţiile marxismului în abordarea problemelor fundamentale ale contemporaneităţii; sporirea considerabilă a prestigiului şi influenţei teoretico-metodologice a materialismului dialectic şi istoric, şi, odată cu aceasta, reducerea simţitoare a sferei de răspîndire şi a gradului de audienţă a aşa-ziselor interpretări neomarxiste; sporirea interesului oamenilor de ştiinţă pentru filozofie şi odată cu aceasta pătrunderea tot mai accentuată a spiritului şi metodelor ştiinţei în concepţiile filozofice ale epocii noastre; creşterea considerabilă a nevoii de filozofie în climatul de răspundere şi responsabilitate umană şi socială pe care-l reclamă stringent structurile tehnico-ştiinţifice ale civilizaţiilor contemporane.

DIALOGUL INTRE FILOZOFI ŞI OAMENI DE ŞTIINŢĂ

DE

CĂLINA MARE

În ultimul timp, pentru a realiza o anumită concentrare a problematicii şi pentru a facilita înjghebarea unui dialog, organizatorii întîlnirilor internaţionale de filozofie şi-au fixat o anumită idee directoare.

Astfel, la al XV-lea Congres mondial de filozofie de la Varna (1973) tema centrală a constituit-o analiza filozofică a relaţiei dintre om şi progresul ştiinţifico-tehnic. Al VI-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţelor, care va avea loc la Hanovra între 22 şi 29 august 1979, îşi propune — de asemenea — să se concentreze asupra unei teme: „Rolul matematicilor în ştiinţele moderne".

În acelaşi spirit, al XVI-lea Congres mondial de filozofie, care a avut loc la Düsseldorf a dezbătut tema „Filozofia şi concepţiile despre lume în ştiinţele moderne", intenţionînd desfăşurarea unui dialog între filozofi şi oamenii de ştiinţă interesaţi în cercetarea filozofică atît a propriului lor domeniu, cît şi în integrarea domeniului propriu într-o viziune mai cuprinzătoare, ontologică.

Tematica congresului poate fi considerată totodată ca o oglindire a principalelor probleme care frămîntă azi comunitatea filozofilor şi care pot găsi audienţă în rîndurile oamenilor de ştiinţă.

Primele trei secţii au şi fost concepute nemijlocit sub acest aspect: „Ideea de Univers" a reprezentat dialogul prioritar dintre filozofi, astrofizicieni şi cosmologi (V. A. Ambarţumian, R. Sexl, V. Weidemann); „provocarea filozofiei de către biologia modernă" a însemnat confruntarea filozofilor cu specialişti în domeniul biofizicii, geneticii moleculare şi geneticii umane (M. Eigen, G.S. Stent, E. Geissler, N. P. Dubinin); „Relaţia dintre conştiinţă, creier şi lumea exterioară" a angajat filozofii într-o dispută cu neurofiziologi şi psihologi (J. Eccles, J. L. Szentágothai, T. Engelhart, B. Lomov). În mod asemănător, la secţia a VII-a, dezbaterea „succeselor şi limitelor matematizării" a reunit preocupările matematicienilor, ciberneticienilor şi logicienilor (C.F. Manara, V. M. Gluşkov, A. Zinoviev).

Celelalte secţii au putut antrena interesul oamenilor de ştiinţă sub aspectul mai general şi mai mediat al răspunderilor faţă de destinele umanităţii. Discutarea „raţionalităţii *ştiinţifice* şi a altor tipuri de raţionalitate" (secţia a IV-a), „a fundamentării *ştiinţifice* a normelor" (secţia a V-a), „a stăpînirii progresului *ştiinţifico*-tehnic" (secţia a VI-a) a arătat împletirea complexă între posibilităţile şi realizările ştiinţei, pe de o parte, şi necesităţile complexe ale societăţilor contemporane şi ale omului contemporan, pe de altă parte, necesităţi pe care sînt chemate să le împlinească şi alte componente ale creaţiei umane, în primul rînd filozofia.

În confruntarea dintre filozofi şi oamenii de ştiinţă, cred că merită să fie semnalat un element extrem de valoros: sublinierea de către filozofi a necesităţii de a studia şi a cunoaşte realizările şi semnificaţiile generalizatoare ale ştiinţei contemporane, precum şi sublinierea de către oamenii de ştiinţă a nevoii de filozofare.

Pe lîngă comunicările şi intervenţiile de orientare materialist-dialectică, care au susţinut şi argumentat alianţa dintre filozofie şi ştiinţă, este demnă de remarcat orientarea lui Mario Bunge, care a respins — de pe poziţiile materialismului său emergent — orice tentativă de misticism şi agnosticism.

Atitudinea de alianță între filozofie și știință apare extrem de firească la adepții materialismului. Ea este însă de mare interes atunci cînd poate fi remarcată în evoluția unor filozofi de orientare existențialistă, ca Jeanne Hersch. Aceasta, într-o conferință intitulată „De unde își trage sensurile știința?" a susținut cu căldură necesitatea studierii științelor de către studenții în filozofie, socotind că un astfel de studiu este singura cale de a salva meditația filozofică contemporană de riscurile construcțiilor sterile. Acest apel nu a anulat nota dominant spiritualistă a discursului Jeannei Hersch, dar el este revelator pentru înțelegerea de către tot mai mulți filozofi a însemnătății pe care o are astăzi știința. Pe de altă parte, a apărut îmbucurătoare și intervenția astronomului austriac Sexl, care a argumentat necesitatea studierii filozofiei de către studenții ce se specializează în diferite științe, mai cu seamă în vederea sădirii temeliilor pentru o gîndire interdisciplinară.

În realizarea deziderateloi congresului, dialogul s-a dovedit incomparabil mai complex, pentru că el — în mod firesc — s-a dezvoltat într-o confruntare între diferite orientări filozofice și, în cele din urmă, a antrenat clar și acut relația dintre filozofie și politică.

În primul rînd, dialogul dintre filozofi și oamenii de știință nu numai că a semnalat zonele fierbinți ale problematicii comune, dar și a determinat pe aceștia din urmă la o opțiune filozofică. În acest fel, pe primul plan au trecut dezbaterile filozofice, mai ales cele cu caracter ontologic și metodologic și aici s-a conturat opoziția dintre materialism și spiritualism în diferite nuanțe.

Cel mai clar a apărut această opoziție la secția în care s-a dezbătut ideea de Univers și la cea în care s-a discutat problema relației pintre conștiință și creier. În ambele cazuri, dozițiile spiritualiste au apărut într-o manieră indirectă. Ele nu au afirmat deschis creaționismul, temelia spirituală a existenței în general și a activității creierului, ci au insistat asupra dificultăților reale sau aparente ale interpretării materialiste și dialectice a acestor probleme.

Astfel, în dezbaterile despre Univers a fost invocată insuficiența argumentelor asupra eternității existenței și asupra infinității spațiale (Mac Mullin). În dezbaterile avînd ca temă conștiința, John Eccles a sugerat limitele principial insurmontabile ale cunoașterii interacțiunii dintre conștiință și creier, misterul de nedepășit al acestei interacțiuni.

La ambele secții, în cadrul dialogului s-au dezvoltat soluții materialiste, implicînd — cu diferite nuanțe —, modalități dialectice de gîndire.

Astfel, V.A. Ambarțumian, V.T. Meliuhin, A.M. Mostepanenko, H. Hörz au susținut convingător, cu diferite argumente, viziunea general ontologică materialist-dialectică. V.A. Ambarțumian a insistat asupra transformărilor calitative ale materiei cosmice în domeniul studiat de cosmologie, iar Meliuhin a dezvăluit diferite aspecte ale categoriei filozofice de infinit, a relevat opoziția dintre modalitatea materialist-dialectică și cea fideistă de a opera cu conceptul de eternitate. A. M. Mostepanenko, la rîndul său, a analizat din punct de vedere filozofic problema posibilității și realității pluralității lumilor, iar H. Hörz a discutat concepțiile contemporane asupra dezvoltării Universului.

În mod similar, la secția care a dezbătut relația dintre conștiință și creier s-a simțit adînc prezența poziției materialiste. J. Szentágothai a contestat atît interpretarea epifenomenistă a conștiinței, cît și teoria dualistă care separă gîndirea de creier. Analizînd rezultatele neurofiziologiei contemporane, el a propus o imagine sintetică asupra activității creierului, care, pornind de la modelările structural-dinamice cunoscute, va putea — treaptă de treaptă — să pătrundă mai adînc în mecanismele superioare ale creierului. În discutarea mai amplă a condiționării sociale a conștiinței s-au angajat T.M. Iaroșevski și I.S. Narski, de pe pozițiile gîndirii marxiste.

Moderatorul secției, L. Matrai, a diferențiat nu numai între un monism și un dualism spiritualist, ci și între nuanțe similare în interiorul interpretării materialiste a acestei probleme, vorbind despre un monism și un dualism materialist.

Efectiv, evoluția discuțiilor a dus și la confruntarea între materialiști de diferite nuanțe, de pildă, între fizicalismul lui Smart, materialismul emergent al lui Bunge și materialismul dialectic.

De remarcat este aici că o anumită rigiditate nominalistă a poziției lui Mario Bunge nu i-a permis să înțeleagă nuanțele teoriei marxiste a conștiinței, cu dependențele și independențele sale față de substratul material, cu interdependențele caracteristice. Datorită acestei neînțelegeri, M. Bunge a interpretat unele teze marxiste ca expresie a idealismului obiectiv, de pildă teza lui Marx, dezvoltată amplu de Iaroșevski, că omul este ansamblul relațiilor sociale.

Aceasta nu împiedică constatarea unei evoluții a lui M. Bunge spre materialismul dialectic (deși el ține la delimitarea poziției sale de dialectică și de emergentismul lui Whitehead). Teoretizarea dinamismului în viziunea sa materialistă și apoi teoretizarea emergenței ca rezultat al interacțiunii, ca explicație a apariției noului, ineditului, a diferitelor calități, inclusiv a sistemelor superioare din cele inferioare, constituie nucleul de idei care poate apropia mult materialismul său emergent de spiritul autentic dialectic.

Teoria contradicției, care i se pare inacceptabilă, a depășit — după cum știm —, în variantele sale contemporane, multe din neajunsurile metaforice, aforistice în care pluteau în textele hegeliene și cu care a fost uneori preluată în lucrările lui Marx, Engels și Lenin. Evoluția reciprocă a pozițiilor de gîndire va oferi temelia pentru constatarea unor convergențe mai profunde, mai convingătoare.

În continuare, s-ar putea aminti că la secția rezervată problemelor filozofice ale biologiei contemporane, spiritualismul nu și-a găsit apărători. S-a discutat pe teren materialist-științific saltul de la neviu la viu, de la sistemele în care predomină legile statistice ale universului entropic la sistemele cu autoreglare și autoperfecționare, unde are loc o convertire radicală a dezordinii în ordine, a entropiei în antientropie.

Discuția filozofică s-a concentrat asupra interpretării în termenii inițial propuși de Jacques Monod în eseul său filozofic *Hazard și necesitate*. Au apărut nuanțe de depășire a opoziției nete între întîmplare și necesitate, așa cum o vedea J. Monod în lucrarea sa. M. Eigen a insistat asupra nivelelor și tipurilor de necesitate existente în lumea prebiologică, care nu poate fi opusă — ca o lume haotică — unui cosmos începînd să se organizeze odată cu sistemele vii. E. Geissler, la rîndul său, a susținut legătura dialectică dintre materialul genetic și informația genetică, arătînd că mecanismele invarianței și variabilității genelor presupun o împletire a factorilor necesari și ai celor întîmplători, nu o simplă excludere și succesiune a lor. N.T. Dubinin a dezvoltat ideile sale referitoare la întrepătrunderea factorilor biologici cu cei sociali în evoluția ființei umane, în ereditatea umană.

Dialogul, astfel purtat, a însemnat deci o confruntare între materialism și spiritualism, precum și între diferite forme de materialism.

Trebuie precizat că criticile aduse orientării materialist-dialectice au avut la bază fie necunoașterea aspectelor nuanțate ale gîndirii marxiste contemporane în domeniul filozofiei științei, fie unele aspecte dogmatice — trecute și prezente — care au avut și au încă urmări negative asupra destinului filozofiei materialist-dialectice în lume și asupra relațiilor sale cu reprezentanții științelor particulare. Dar, cunoscînd eficiența spiritului autentic al acestei filozofii și modalitățile variate în care ea se poate dezvolta prin deschideri dialectice, nu apare surprinzătoare constatarea că interpretările filozofice viabile din științele particulare se concentrează firesc spre materialism, iar, pentru ca materialismul să se dezvolte consecvent, el nu poate fi decît dialectic.

În cele din urmă, dar nu ca însemnătate, poate fi remarcată legătura strînsă dintre filozofie și politică, legătură care s-a adeverit și la acest congres.

Congresul a demonstrat, din plin, de la prima pînă la ultima sa ședință, că filozofia este o componentă esențială a ideologiei și că ea este implicată în destinele societății. Congresul a demonstrat, totodată, că filozofia lui Marx și marxismul contemporan au rămas punctul central de referință în domeniul problematicii socio-umane. Cum orice abordare a științei și a filozofiei științei atinge — volens-nolens — interesele socio-umane, este limpede că nici o discuție din cadrul congresului, la nici o temă, nu a putut ocoli materialismul dialectic și materialismul istoric. În fiecare plenară, la toate secțiile, el a fost prezent, fie prin referate susținute de adepții gîndirii marxiste, fie ca punct de referință critică.

Dar problemele filozofiei sociale s-au discutat și de pe poziții favorabile marxismului și din interiorul lui. Impresionantă a fost din acest punct de vedere cuvîntarea lui T.Ntumba din Kinshasa, care, vorbind despre filozofia Africii de astăzi, a făcut o strălucită analiză marxistă a situației economice, politice și spirituale a Africii acestor decenii și cu deosebire o analiză a filozofiei continentului african.

Pe lîngă atîtea alte dovezi, și acest congres a reliefat că *politicul și științificul sînt cele două valori centrale ale contemporaneității* și că *nici o altă filozofie nu a înțeles atît de clar ca marxismul rolul lor pentru crearea omenirii socializate*, adică a adevăratei societăți umane.

PREZENȚA FILOZOFIEI ȘI NOI ÎNDEMNURI LA FILOZOFARE

DE

ALEXANDRU BOBOC

Congresul s-a desfășurat sub emblema „bufniței Minervei", al cărei zbor în amurg a fost oferit de la Hegel încoace ca metaforă pentru formarea tîrzie a reflecției filozofice.

Temele ca și dezbaterile au constituit sub multe aspecte o incitare la reflecție (termenul „*Herausforderung*" a revenit ca un laitmotiv în comentarea și aprecierea lucrărilor),

ceea ce înseamnă că ea (filozofia), ca „gînd al lumii" (cum spunea Hegel) sosește la timp, că nu i-a trecut timpul. Nu se confirmă astfel nici prognoza lui Nietzsche („noul în atitudinea noastră de acum față de filozofie este o convingere, pe care nici o epocă nu a avut-o, că nu avem adevărul"), nici cea mai tîrzie a lui Piaget despre „iluziile filozofiei" și nici lamentările, frecvente astăzi, după care filozofia a intrat „într-o profundă criză".

Oricum, congresul a demonstrat că unele orientări filozofice contemporane s-au grăbit atunci cînd au conchis asupra caracterului „superfluu" al filozofiei (termenul *Überflussigkeit* a apărut destul de rar în material și în dezbateri) într-o epocă de impetuoasă afirmare a științelor particulare și a tehnicii. Cu multă dreptate, discutînd „procesul filozofiei" (*Der Prozess der Philosophie*, „Deutsche Volkszeitung", nr. 34, 24 aug. 1978, p. 17), filozoful vest-german H.J. Sandkühler se întreba : „Criza filozofiei sau criza filozofilor?" și, mai ales, sublinia unitatea filozofiei și a praxis-ului, reproducînd cunscuta teză a 11-a a lui Marx. „Filozofia astăzi — scria același autor (p. 18) — nu poate sta de o parte. Poate că acest congres mondial al filozofilor își amintește de întrebarea iluministului Georg Christof Lichtenberg : „« Este oare vreo situație în care unei filozofii să i se refuze filozofarea? »" (termenul *„Philosophieren"*, atît de mult cultivat în tradițiile filozofiei clasice moderne !).

Este semnificativ faptul că, pe fondul sublinierii nevoii acute de filozofie și de filozofare, unele orientări „antimetafizice" (antifilozofice) prin tradiție, cum este cea analitică de factură neopozitivistă, s-au aflat în recul. De pildă, în cadrul unei „Evening lecture" (28 august), cunoscutul filozof englez A.J. Ayer (profesor la „New College", Oxford), desfășurînd sub genericul „Analitical Philosophy" o istorie a neopozitivismului, cu multe referiri la tradițiile empirismului englez (în special la D. Hume), se abătea de la acestea, susținînd (vezi fragmente din conferința sa în „Rheinische Post", nr. 201, 30 august 1978) că : „filozofia nu se mărginește la descriere, ci este chemată să ofere criterii acceptate de critică" (probabil, de „critica cunoașterii", adică de teoria cunoașterii).

O evidentă atitudine antipozitivistă și, implicit, o pledoarie pentru perspectiva filozofică s-a făcut simțită în secția IV-a *(Raționalitatea științifică și alte tipuri de rațională-tate)* și în secția V-a *(Problema fundamentării științifice a normelor)*. Logicianul G. Patzig (Göttingen), de pildă, sublinia în comunicarea sa : „S-a dus vremea în care majoritatea filozofilor era de părere că, numai *metaetica*, adică analiza formelor de argumentare și a conceptelor utilizate în etică, ar putea cu deplină siguranță să stăpînească cearta infructuoasă de păreri" ; asemenea opinii, preciza el, trebuie puse în legătură cu concepția pozitivismului logic, care, pe baza identificării „raționalității" și a „științificității" *(Wissenschaftlichkeit)* și a înțelegerii științei fie ca „ansamblul științelor empirice despre fapte", fie ca „științe analitice formale" (matematica și logica), susținea că „normele și valorile sînt valabile în cel mai înalt grad ca *obiect* (de pildă în psihologie, sociologie și știința istoriei), nu însă ca rezultat al științei" *(Întemeierea normelor morale)*.

G. Patzig nu a fost de acord nici cu tezele „teoriei critice" (în formularea lui J. Habermas îndeosebi), după care, crede el, „toate științele, chiar matematica și fizica, s-ar raporta la norme". O extremă se opune astfel celeilalte. Logicianul citat pleacă de la premisa „că normele morale se fundează în principiu în mod obiectiv", menționînd însă că „nu știm în ce mod se pot fundamenta".

În contextul discuției despre norme s-a ajuns însă la temeiurile lor istorice nu numai în intervențiile de orientare marxistă, ci și în cele ale reprezentanților „teoriei hermeneutice a istoriei", îndeosebi la R. Bubner (Frankfurt). „Istoricitatea normelor — spunea Bubner — nu poate fi suprimată. Cît timp normele sînt norme, punerea lor printr-un act de voință, care se raportează la concordanța maximelor divergente de acționare, dependența lor de conținuturi nenormate și, în cele din urmă, legarea lor de datele reale ale practicii vieții nu pot fi anulate" (*Normă și istorie*, în : *16. Weltkongress für Philosophie. 27. August — 2. September 1978*, Düsseldorf, 1978, p. 126).

Pledoaria pentru fundamente, în fond expresia interesului pentru teorie, a fost însoțită de critica relativismului etic și chiar a întemeierilor de factură fenomenologică tradițională (care se leagă exclusiv de „subiectivitatea intențională", fără deschiderile mai noi ale fenomenologiei, care merg spre istorism).

Semnificativ este, în acest sens, textul lui Carol C. Gould : *Ontologia socială și criza în fundamentarea valorilor* (*Op. cit.*, p. 283), care declară „demersurile pozitiviste și fenomenologice" ca „inadecvate" și face ipoteza unei fundări a normelor și valorilor în termenii „ontologiei sociale", înțeleasă ca „teorie filozofică sistematică despre natura realității sociale și a acțiunii umane". La fel de semnificativă a fost comunicarea lui H.K. Hocke (Bochum), *Verificare și falsificare în întemeierea normelor*, orientată împotriva tezei lui R.M. Hare (Oxford), după care „propozițiile morale" nu se pot fundamenta „în sens riguros sau pozitiv". (Este de reținut, însă, că prin comunicarea sa : *Problema justificării științifice a normelor*, Hare a atras atenția asu-

pra complexității temei, atacînd, cum era și de așteptat din partea unui analist, normativismul).

Ideea importanței filozofiei în epoca noastră a fost evidențiată din plin în secțiunea VIII-a, cu tema : *Disputa universaliilor astăzi*. Relațiile dintre filozofie și științe — preciza A. Schaff (conducătorul acestei secții) — prezintă următoarele două aspecte : „filozofia se află sub impactul dezvoltării cunoașterii științifice, creînd bazele teoretice ale acesteia și în special instrumentarul metodologic ; în altă ordine de idei, totuși, filozofia este consumatoare a impulsurilor venite din partea dezvoltării cunoașterii științifice, fiind adesea nevoită să genereze rezultatele și noile descoperiri ale științei într-o viziune modificată despre lume" (*Controverse în jurul universaliilor, astăzi*, în „Kongress-Zeitung", 1. sept. 1978, p. 2).

Deși diferite, — preciza Alwin Diemer (președintele congresului) — temele actualei mari întîlniri a filozofilor se concentrează sub una singură, care este „reflecția critică" însăși, filozofia însăși ca „fundament" al tuturor.

Privită în ansamblu, întîlnirea de la Düsseldorf a constituit un prilej de dialog și de deschidere, de înnoire tematică și teoretică. Pledoaria „pentru libertatea părerilor" a fost ilustrată atît de expunerile programatice, cît și de activitatea secțiilor. De aici și evidențierea anacronismului tendințelor de limitare (sau chiar de blocare) a dialogului, precum și un anumit recul al pozițiilor idealist-fideiste, contracarate de afirmarea și la gînditori de orientare nemarxistă a unor atitudini pronunțat realiste. Desfășurat pe fondul unei activități intense de adîncire și specializare a cercetării, de netăgăduită înavuțire spirituală congresul a exprimat preocupările majore și punctele de vedere principale ale momentului istoric actual, demonstrînd în esență nevoia acută de filozofare și a unei filozofii de calitate, izvorîtă din nevoile științei, ale cunoașterii și acțiunii umane.

CREATIVITATE ȘI ȘTIINȚĂ

DE

AL. TĂNASE

Cu prilejul celui de *al 16-lea Congres mondial de filozofie* de la Düsseldorf, *Societatea pentru filozofia creativității* de pe lîngă Departamentul de filozofie al Universității din Bridgeport, S.U.A., sub conducerea prof. Howard L. Parsons, a organizat un Colocviu cu tema *Creativitate și știință*, propunîndu-și abordarea cîtorva probleme esențiale — *Natura creativității, Creativitate în știință, Creativitatea în filozofie, Știință și societate, Știință și alte domenii*. Cu acest prilej, au prezentat comunicări, dintre participanții din țara noastră, prof. Ludwig Grünberg și autorul acestor însemnări.

Majoritatea comunicărilor și intervențiilor la dezbateri a fost consacrată mecanismelor gîndirii și creației științifice. Astfel, Archie J. Bahm (S.U.A.) în comunicarea *Știința este esențialmente creativă* sublinia faptul că ea apare și progresează *prin probleme*, nu numai prin contribuții la *rezolvarea* problemelor. Istoria științei este istoria creșterii (apariției) și rezolvării de noi probleme.

După acest gînditor, *atitudinea științifică* cuprinde ca trăsături caracteristice : 1. *Curiozitatea* — voința, bucuria de a explora natura lucrurilor ; ea este creatoare de noi probleme ; 2. *Spiritul deschis, disponibilitatea* nu numai față de noile probleme, dar și față de noile concepții asupra problemelor și soluțiilor vechi ; 3. *Obiectivitatea* — ceea ce presupune a căuta soluții în termenii sau datele oferite de problema însăși, a dori *să descoperi* mai curînd decît să inventezi soluții și a folosi ipoteze de lucru numai ca mijloace. Disponibilitatea de a fi obiectiv este ea însăși o formă de atitudine subiectivă necesară creației ; 4. *Speculativitatea*, definită astfel în acest context : „Ori de cîte ori o problemă nu reușește să releve o soluție probabilă, omul de știință poate propune o ipoteză de lucru care duce dincolo de proba obiectivă, dar va servi drept ghid pentru observații și experimente viitoare, necesar pentru a obține o probă suplimentară. Creativitatea este în special probată în propunerile speculative privind soluțiile posibile" ; 5. *Experimentarea* ipote-

zelor, spre a vedea dacă pot fi total sau parţial confirmate — ceea ce încurajează eforturile viitoare; 6. *Persistenţa*, care numai prin ea însăşi nu e creativă, dar contribuie la menţinerea inteligenţei ştiinţifice deschisă, tensională, receptivă.

În acelaşi sens a fost orientată şi comunicarea lui Shingo Shibata (Japonia), pentru care ştiinţa este o formă a activităţii mentale. El distinge *procesul tehnologic*, ca acţiune de muncă finalizatoare asupra obiectului şi *procesul organizaţional*, prin care oamenii acţionează unii asupra altora. Creaţia nu se limitează doar la făurirea valorilor spirituale, sublinia el — şi implicit, nici numai la creaţia valorilor artistice. „Munca în procesul direct de producţie, menţiona acest gînditor, este esenţialmente muncă creatoare — în sensul că produce noi bunuri materiale". Este lipsită de creativitate doar munca rutinieră, repetitivă. Munca ştiinţifică constituie un proces în care creaţia este constantă, astfel că în întregul ei activitatea ştiinţifică presupune mereu o tensiune între elementele sale creative şi cele noncreative, înfăţişîndu-se ca un *sistem* alcătuit, în principal, din următoarele faze: 1. *Elaborarea problemei*; 2. *Analiza descendentă* (metoda de investigaţie); 3. *Sinteza ascendentă* (metoda de prezentare); 4. *De la privirea retrospectivă către progres*; 5. *De la prospectivă la dezvăluirea unei ipoteze*; 6. Prin *experimentare* către *verificare*; 7. *Soluţionarea* problemei şi *formularea* unei noi probleme.

O interesantă cercetare a creativităţii, privită din punctul de vedere al graniţelor ei, al componentelor şi forţelor interne ce o animă a prezentat prof. Zdzislaw Cackowski (Polonia).

După opinia sa, creativitatea poate avea mai multe faţete, fiecare depinzînd, probabil, de trei factori: 1) structura personală a individului care este confruntat cu o situaţie creativă; 2) structura situaţiei creative date; 3) anumite împrejurări de moment în care primii doi factori se întîlnesc, împrejurări ce pot fi favorabile sau nefavorabile. Psihologii au analizat mai mult primii doi factori neglijîndu-i pe ceilalţi şi de aceea nu se înţelege încă foarte clar ce înseamnă, de pildă, „problemă de creaţie". Este vorba de o problemă ce nu poate fi rezolvată la un moment dat prin nici unul din algoritmii cunoscuţi.

Un punct de vedere similar cu privire la stadiul în care se află investigarea acestei probleme a exprimat prof. Franz Loeser (R. F.G.). Ştim încă foarte puţin, preciza el, despre logica şi mecanismele gîndirii creatoare, ultima fiind privită mai ales ca un proces intuitiv. Or, intuitivul şi spontaneitatea nu epuizează gîndirea creatoare. Procesul creator, ca proces de gîndire, cuprinde o serie de operaţii logice şi tocmai fazele sale logice fundamentale alcătuiesc „anatomia" logicii gîndirii creatoare.

În cadrul acestui simposion, semnatarul acestor rînduri a prezentat o comunicare în care a combătut concepţia elitistă despre creaţie, precizînd că aceasta se caracterizează prin două principale erori: reducerea creaţiei la literatură şi artă; limitarea creaţiei la activitatea profesionistă.

Această concepţie a generat cu timpul prejudecăţi atît de adînc înrădăcinate în conştiinţa unora încît, chiar în condiţiile în care s-au creat toate condiţiile necesare desfăşurării libere a activităţii creatoare umane, în care masele au probat chiar şi celor mai sceptici valoarea social-istorică a uriaşului lor potenţial descătuşîndu-le energia creatoare, mentalitatea greşită ce reduce creaţia la sfera artei profesioniste nu a dispărut cu totul.

După opinia mea, *creaţia* propriu-zisă din sfera artei, *descoperirea* din lumea ştiinţifică şi *invenţia* din sfera tehnicii nu sînt decît specii ale creaţiei. Unele deosebiri dintre aceste trei specii de creaţie decurg din modul în care se raportează subiectul creator la anumite modele culturale moştenite. Creaţia artistică reprezintă o negare mai radicală a vechilor modele decît celelalte specii de creaţie, dar toate implică o relaţie instabilă, un echilibru mişcător între negarea şi acceptarea unor modele existente. De fapt nu între specii de creaţie, ci în cadrul fiecărei specii există distincţii semnificative între actele creatoare instituente de valori noi — uneori chiar de modele noi de valori, de stiluri noi de gîndire şi de viaţă. Este o problemă de mare însemnătate pentru orice acţiune socio-culturală, îndeosebi pentru acţiunile pedagogice educative în care este necesară mai mult ca oricînd solidarizarea valorilor în izvodirea nu a unor lucruri noi, ci a unor caractere noi, a unor noi realităţi umane.

Problema care se pune este aceea de cunoaştere şi autocunoaştere, de valorificare, la scară socială, a nucleelor de creativitate care — aşa cum o dovedeşte psihologia — se află în fiecare om ca nişte comori ce aşteaptă a fi descoperite şi puse în lucrare.

În continuare, am insistat asupra necesităţii *participării* libere, în modalităţi creative, a omului la actul de cultură, asupra procesului *democratizării valorilor* în condiţiile societăţii noastre socialiste, înţeles ca o difuzare tot mai largă a acestora pe întinderea cîmpului social, dar şi ca o transformare a actului creator într-o funcţie socială, de mare amploare.

A participa la crearea şi dezbaterea ideilor, a face din mişcarea liberă a ideilor şi valorilor o condiţie a înfloririi şi realizării sale — în consens cu dezvoltarea societăţii — iată una dintre cele mai tulburătoare ipostaze ale libertăţii omului în calitate de subiect cultural.

LOGICA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

DE

ILIE PÂRVU

Desfășurate — potrivit unei mai vechi tradiții — în cadrul Congresului mondial de filozofie, întîlnirile Institutului internațional de filozofie au fost consacrate anul acesta unor teme importante de logica științei și epistemologie. Participarea la congres a unui mare număr de logicieni și epistemologi (printre care W. van O. Quine, J.M. Bochenski, G.H. von Wright, J. Hintikka, P. Suppes, W. Stegmüller, M. Bunge, V. M. Gluşkov, A. Grzegorczyk, N. Rescher, G. Kreisel, R. Barcan Marcus, D. Prawitz ș.a), determinată poate și de tema generală a congresului — științele actuale și filozofia — , a transformat aceste simpozioane într-unul din cele mai substanțiale momente din desfășurarea congresului. Temele alese s-au subsumat oarecum ideii „provocării" pe care știința contemporană o adresează filozofiei — gîndită și sugerată de organizatori ca dominantă a referatelor și dezbaterilor din congres. Într-adevăr, ele se referă la probleme deschise din filozofia și logica științei, a căror tratare solicită intensiv atît constituirea unor instrumente de analiză logică mai fine, cît și inițierea unor noi perspective filozofice, a unor cadre epistemologice explicative mai relevante.

Întîlnirile Institutului internațional de filozofie au avut ca teme : (1) *logica clasică și logica intuiționistă* — raportori : D. Prawitz (Stockholm), M. Dummett (Oxford) ; (2) *logica modală și aplicațiile ei* : R. Hilpinen (Turku), R. Barcan Marcus (Yale) ; (3) *logica inductivă și aplicațiile ei* : W. Stegmüller (München), P. Suppes (Stanford) ; (4) *logică și epistemologie* : R. Chisholm (Brown), E. Agazzi (Genova).

Simpozionul „Logica inductivă și aplicațiile ei" a avut ca referat principal comunicarea lui W. Stegmüller pe tema *explicației statistice*. Sub acest nume, oamenii de știință și filozofii se referă la un grup de probleme legate de aplicarea ipotezelor statistice, care au rezistat pînă acum oricăror încercări de elucidare logică. În literatura de logica științei s-au formulat două puncte de vedere în reconstrucția logică a explicației statistice. C. — G. Hempel a propus pentru explicația inductiv-statistică un model analog celui pentru explicația întemeiată pe legi „deterministe". Explicația statistică este reconstruită în cadrul lui ca un tip de *inferență* (argument logic), care — oarecum în spiritul „logicii inductive" a lui Carnap — , neavînd „reguli de detașare" pentru concluzie, permite numai atribuirea unei valori de probabilitate (grad de confirmare) ipotezelor pe baza „evidenței" empirice.

Explicația statistică ar fi un argument inductiv ireductibil la tipul deductiv al inferenței (concluzia sa nu este o propoziție ce conține un cuantificator probabilistic care să o caracterizeze doar pe ea, nu și relația dintre premise și concluzie).

Plecînd de la defectele sistemului logicii inductive al lui Carnap, care se transferă și asupra reconstrucției logice a explicației statistice propusă de Hempel, W. Salmon a formulat un nou model al explicației statistice (modelul „relevanței statistice") : explicația statistică nu este un argument, ci o clasă de enunțuri de probabilitate împreună cu o serie de condiții suplimentare referitoare la evidența relevantă. În el își găsește mai natural locul renunțarea la regulile inductive de acceptare propusă de Carnap.

Referatul lui Stegmüller, o lucrare de pionerat în logica științei, propune o viziune complet nouă asupra problemei explicației statistice. El discută în primul rînd supozițiile tacite ale reconstrucțiilor anterioare, în special ideea existenței unui *singur explicandum* pentru conceptul explicației statistice. Dificultățile, paradoxele și dilemele aparent insurmontabile ale reconstrucțiilor anterioare sînt determinate de faptul că această presupoziție se dovedește falsă ; există *două concepte* de explicat complet diferite. Primul explicandum nu constă, așa cum crede Hempel, într-un argument statistic corect, prin care se răspunde la întrebarea : de ce anumite evenimente cunoscute au avut loc? Este vorba mai degrabă a răspunde la o întrebare „epistemică", referindu-se la un tip de întemeieri care folosesc esențial ipoteze statistice și care oferă doar *temeiuri pentru o convingere rațională* (de exemplu, în contextul prognozelor sau al retrodicțiilor raționale) ; ele, principial, nu pot fi considerate drept explicații ale faptelor ce se petrec în realitate. De la ipotezele statistice nu se trece printr-un gen oarecare de inferență la propozițiile care descriu evenimentele produse. Întemeierile științifice nu sînt argumente logice tari.

Stegmüller reconstruiește exact acest concept al întemeierii statistice, folosind intensiv elementele logicii epistemice și ale pragmaticii logice ; el se identifică cu un tip special al raționamentului statistic, anume cu aplicarea corectă a regulii cazului individual.

Cel de-al doilea explicandum reprezintă un tip de *analiză statistică minimală* a faptelor cunoscute. Aceste analize nu ne oferă expli-

cația faptelor cunoscute, ci o înțelegere minimală a situației, căreia i s-ar putea aplica expresia „explicație" numai într-un sens metaforic foarte îndepărtat. Ele ne dau o analiză a probabilității *a priori* cunoscute pentru evenimente într-un spectru complet al distribuției de probabilități.

În acest fel, polemica Hempel-Salmon devine lipsită de obiect. Cei doi logicieni vorbesc despre obiecte complet diferite atunci cînd folosesc expresia „explicația statistică", și anume despre obiecte cărora nu li se poate aplica în general această denumire. Reconstrucția lui Stegmüller este valoroasă și din alt punct de vedere : ea este realizată integral în cadrul unei singure interpretări (cea statistică) a probabilității.

Apărînd ideea existenței reale a explicației statistice în practica științifică, P. Suppes a propus o reconstrucție logică a structurii ei în termenii abordării bayesiene (care folosește efectiv interpretarea subiectivistă sau personalistă a probabilității). La obiecția lui Stegmüller de „dualism" (folosirea simultană de către Suppes a unor interpretări filozofice diferite ale probabilității, cea obiectivă-statistică și cea subiectivistă), Suppes a oferit un răspuns pe care-l consider un bun punct de plecare în discutarea statutului epistemologic al probabilității : el folosește cele două concepte ale probabilității la *nivele* sau în *contexte* diferite ale analizei. Conceptul obiectiv al probabilității se folosește cu referință la structura internă a unei teorii, în caracterizarea elementelor ei (pe acesta Suppes îl reconstruiește — pe urmele lui Popper — ca un termen teoretic al unei metateorii axiomatice, considerată de majoritatea filozofilor științei singura explicație corectă, pînă acum, a conceptului probabilității obiective) ; în acest sens Suppes folosește ideea de probabilitate în interpretarea mecanicii cuantice ca teorie statistică de un tip complet nou, nestandard. Conceptul subiectivist (Bruno de Finetti) sau personalist (L. Savage) al probabilității este folosit de Suppes într-un context *metodologic*, pentru a caracteriza relația dintre teorie și experiență, aplicațiile ei empirice și funcțiile ei empirice. În acest context se înscriu și explicațiile statistice.

Logica intuiționistă, al cărei raport cu logica clasică a format obiectul primului simpozion al Institutului internațional de filozofie, reprezintă, cum spunea D. Prawitz, prin însuși modul în care ea a apărut o incitare la adresa filozofiei. Ea a fost formulată ca răspuns la critica pe care Brouwer a adresat-o logicii clasice, în special legii terțului exclus, și a fost propusă ca o revizuire a logicii clasice, considerate eronate, folosite de Russell și Hilbert în fundamentele matematicii. Ea a suscitat chiar de la început problema : care dintre logici este cea corectă? Această întrebare nu poate fi ocolită, spunînd că fiecare logică este corectă din punctul său de vedere, dacă este interpretată în mod corespunzător. Deoarece logica clasică a fost construită ca un sistem al canoanelor raționării universal valide, iar logica intuiționistă dispută această pretenție prin propunerea unei alte codificări a raționamentului corect. În aceste condiții cel mult una dintre poziții trebuie să fie corectă. Este tocmai obligația filozofiei de a cerceta ce gen de raționament este corect și să ia o atitudine în controversa dintre logicile clasică și intuiționistă.

Întrebarea de mai sus dă naștere unei alte întrebări filozofice mai generale : cum se întemeiază sau se respinge o presupusă lege logică? Cum pot fi supuse legile logice unei discuții raționale? Cei doi raportori, D. Prawitz și M. Dummett, autorii unor recente lucrări asupra fundamentelor logice și filozofice ale intuiționismului, au încercat să răspundă la aceste întrebări în cadrul general al filozofiei analitice a științei.

D. Prawitz a propus următorul program de analiză. Problema relației dintre logici s-a transformat — după o sugestie a lui Brouwer — într-o problemă care privește raportul dintre legile logice generale și practica matematică efectivă. Ea reprezintă, de fapt, o instanță a unei corelații mai generale, aceea dintre practica umană și regulile sau principiile teoriei ei. În acest raport, punctul de vedere susținut de Prawitz este acela după care nici practica, nici teoria n-au prioritate în sens absolut, ambele se întemeiază reciproc și se corectează permanent în tendința spre un „echilibru reflectiv". În cazul practicii deductive spune Prawitz — trebuie să ținem seama de faptul că nivelul teoretic conține nu numai legile logicii, dar și principii asupra ontologiei, adevărului și sensului. Disputa dintre logica clasică și cea intuiționistă va trebui rezolvată prin aflarea unui echilibru între practica noastră inferențială și o teorie mai completă care include toate aceste principii. În mare parte, comunicările lui Prawitz și Dummett au examinat posibilitatea întemeierii logicii intuiționiste în acest context semantic-epistemologic mai complex.

Analizînd fundamentele semantice și epistemologice ale logicii clasice, Prawitz arăta că în cadrul ei numai prin combinarea „teoriei clasice a sensului" (după Frege-Carnap : sensul unei propoziții constă în condițiile adevărului ei) cu „principiul platonist al adevărului" (= o condiție de adevăr se obține sau nu se obține, independent de mijloacele noastre de a cunoaște care este cazul real) se pot întemeia legile logicii clasice. În acest context el a indicat insuficiențele teoriilor sensului și adevărului ale lui Carnap și Tarski, incapacitatea lor de a decide în problema pluralismului logic. În cadrul unei semantici

„ne-realiste" de tip — Wittgenstein (*„meaning is use"*) se iau ca element constitutiv al sensului unei propoziții condițiile asertării ei corecte în principiu (în matematică acest lucru revine la dispunerea de o demonstrație a unei propoziții). Tocmai aceste condiții nu pot fi explicate de teoria clasică a adevărului și a semnificației. Numai prin formularea explicită a unei teorii pragmatice a sensului, crede Prawitz, se va putea ajunge la elucidarea conflictului dintre logica clasică și cea intuiționistă. În acest cadru se va putea explica sensul constantelor logice în așa fel încît validitatea legilor unui tip de logică va deveni evidentă. Expunînd unele rezultate parțiale ale cercetărilor lui în această direcție, Prawitz arăta că deși apar numeroase dificultăți în apărarea logicii clasice printr-o teorie adecvată a sensului, nu se poate conchide definitiv în favoarea abandonării practicii deductive descrise de logica clasică. Rămîne totuși posibilitatea ca noi să nu fi reușit să facem încă inteligibilă această practică.

Și M. Dummett, care analizează în detaliu această linie de a argumenta valabilitatea logicii intuiționiste (una general filozofică, independentă de opiniile întemeietorilor intuiționismului și liberă față de dificultățile unor concepte centrale ale gîndirii lui Brouwer), nu ajunge la o concluzie mai fermă; acest mod de a pune problema rezistă și cade odată cu ideile lui Wittgenstein asupra limbajului înțeles ca instrument al comunicării sociale.

O altă cale de a respinge în matematică logica clasică în favoarea celei intuiționiste se bazează pe teoriile existenței matematice. Dar disputa ontologică dintre realism și intuiționism, pentru a nu rămîne la un nivel metaforic, trebuie reformulată — după Dummett — apelînd la o teorie a sensului (conform *dictum*-ului lui Frege: „Numai în contextul unei propoziții un nume stă pentru ceva"). Ambele căi oferă astfel doar răspunsuri parțiale. Valoarea acestor referate, ca și a celor din simpozioanele consacrate logicii modale sau celei inductive, constă tocmai în prezentarea dificultăților și a problemelor din logica științei. În cazul de față este vorba de dificultatea adoptării în cadrul matematicii a unei logici speciale. Acest tip de cercetări, conducînd la adîncirea tematică a vechilor perspective din filozofia matematicii, aparține unei direcții de cercetări — paralele cu cele desfășurate într-un context „pur" matematic — esențiale pentru progresul fundamentelor matematicii.

ÎNTEMEIEREA ȘTIINȚIFICĂ A NORMELOR

DE

CORNEL POPA

Organizatorii celui de al 16-lea Congres mondial de filozofie au propus ca temă specială de reflecție problema *întemeierii științifice a normelor*. Se cuvine să reținem mai întîi că, în raport cu congresele precedente (Viena, 1968; Varna, 1973), tema aleasă reprezintă o premieră; se impune, în al doilea rînd, să reținem largul interes pe care l-a trezit problema supusă atenției în rîndurile participanților. Temei i-a fost consacrată o plenară cu patru referate și șase ședințe ale secțiilor, însumînd 33 de comunicări. Dacă la acestea mai adăugăm intervențiile președinților secțiilor (ale „moderatorilor") și numeroasele întrebări și intervenții ale referenților, precum și ale publicului auditor, ne putem face o idee despre locul pe care l-a ocupat direcția tematică amintită în economia întregului congres. Dintre cele opt direcții tematice propuse de organizatorii congresului, întemeierea științifică a normelor a ocupat locul al doilea, după direcția tematică consacrată analizei raționalității științifice și altor tipuri de raționalitate, plasată ca număr de comunicări pe primul loc.

Lucrările plenarei, ținută în ziua de 30 august, au fost deschise de R. Chisholm de la Brown University (S.U.A.) Au prezentat referate în plenară F. Miro Quesada de la Universitatea din Lima (Peru), Gunther Patzig de la Universitatea Georg-August din Göttingen, S. Cotta de la Universitatea din Roma, Hector N. Castaneda de la Indiana University (S.U.A.).

În cuvîntul introductiv, Richard Chisholm a apreciat că în procesul întemeierii științifice a normelor trebuie să recurgem la atitudinile psihologice ale subiecților și a

corelat actul întemeierii normelor cu justificarea predicțiilor. Totodată, el a recomandat atenției referenților următoarele probleme: adevăr și falsitate în enunțurile normative și întemeierea lor științifică; raportul dintre norme și conceptul de raționalitate; criteriile de delimitare a normelor juste și a celor injuste, corecte și incorecte, întemeiate științific și neîntemeiate științific.

F. Miro Quesada și-a început referatul prin remarca potrivit căreia fundamentarea unui enunț nu poate fi altceva decît o întemeiere a adevărului acestuia. Problema dacă normele pot fi fundate științific este tot una cu problema dacă acestea pot fi adevărate sau false. Profesorul peruan a afirmat că normele ca atare nu pot fi nici adevărate nici false, ci propozițiile despre norme pot fi adevărate sau false.

El a admis totuși că elaborarea sau formularea normelor poate fi făcută în concordanță cu datele științei: 1) normele trebuie să țină seama de datele și informațiile furnizate de științele naturii; 2) normele trebuie să reflecte natura umană, teză susținută între alții de Aristotel, Sf. Toma din Aquino, Leibniz s.a.

Profesorul Quesada a cercetat în continuare argumentul corespondenței (G. Kalinowski), potrivit căruia sînt corecte acele norme care corespund faptelor acțiunilor și evenimentelor sociale.

S-a sugerat aplicarea definiției semantice a adevărului propusă de Tarski la întemeierea științifică a normelor Or, exprimarea enunțurilor normative cu ajutorul definiției tarskiene a adevărului duce la estomparea specificului enunțului normativ, la identificarea acestuia cu propozițiile descriptive. Așa cum arată profesorul Quesada normele nu pot fi reduse la propoziții ce nu sînt norme. El admite că normele sînt exprimate prin propoziții dar în cazul lor nu avem de a face cu propoziții descriptive ci cu propoziții prescriptive. Ele nu pot fi reduse nici la ordine sau imperative. Normele nu pot fi identificate nici cu propozițiile evaluative, atitudinale.

Gunther Patzig consideră justificarea normelor morale mai curînd o interpretare rațională decît una științifică. Respingînd intuiționismul moral apărat de Moore și Hartmann, Patzig consideră că judecățile noastre morale particulare stau la baza edificării teoriilor morale, că ele sînt cazuri test pentru întemeierea construcțiilor teoretice morale.

Patzig spune că pentru reconstrucția teoretică a intuițiilor noastre morale este necesară îmbinarea unor elemente ale viziunii utilitariste (I. S. Mill) cu unele elemente ale viziunii universaliste (Kant, Rowls, Hare). Profesorul Patzig în încercarea sa de a justifica rațional normele a insistat asupra procesului lor intim de geneză, asupra rolului intereselor, aspirațiilor și dorințelor indivizilor în apariția și omologarea socială a normelor. Patzig distinge între interesele subiective și cele obiective ale unui individ, între interesele individuale și cele ale grupurilor și comunităților sociale. Rolul normelor rezidă în armonizarea intereselor individuale cu cele ale comunității.

G. Patzig admite că preferințele unui individ sînt condiționate de nevoi biologice, de gradul de socializare a individului, de interesele economice ale grupului predominant în societate, de tradițiile ideologice și politice. El respinge, deopotrivă soluția utilitaristă dată teoriei normelor după care trebuie urmată calea ce asigură „fericirea maximă marei majorități", după cum respinge și tentativele de întemeiere a unor norme general valabile pentru ființa umană, indiferent de loc și timp. „Ne apare clar, scrie Patzig, că orice teorie acceptabilă a normelor morale și a justificării lor trebuie să țină seama de cel puțin trei aspecte ale problemei. Primul este aspectul universalizabilității: nimeni nu poate în mod rațional să aștepte o poziție privilegiată pentru interesele și pretențiile proprii numai pentru că sînt ale lui. Al doilea este aspectul evaluării intereselor individuale și a dorințelor potrivit scalei obiectiv-subiectiv, astfel încît să convertească intensitatea subiectivă a unei pretenții în ceva ce ar putea fi denumit urgența lor obiectivă. În sfîrșit, mai există o întrebare deosebită, în ce măsură aceste interese obiective pot fi satisfăcute cu îndreptățire, dacă ele intră în conflict cu interesele deopotrivă obiective și presante ale altor indivizi, inclusiv membrii generațiilor viitoare".

Profesorul italian S. Cotta a relevat, la început, importanța normelor pentru asigurarea coexistenței membrilor unei comunități umane și a pledat pentru întemeierea științifică a acestora, în opoziție cu încercările de întemeiere neștiințifică, pe principii de autoritate sau pe credințe mistice. Justificarea științifică a normelor presupune apelul la metodele științelor. Întemeierea normelor pe achizițiile științelor trebuie să le ferească de subiectivitate, să le facă inteligibile și explicite *tuturor* indivizilor unei colectivități.

Particularitatea normelor este că arată ce *trebuie să întreprindă* și ce *trebuie să nu întreprindă*, în circumstanțe date, membrii unei comunități. Normele trebuie să aibă temeiuri raționale, să fie rezonabile și nu arbitrare. Ele sînt descriptibile prin enunțuri imperative ipotetice și nu prin enunțuri imperative categorice. Normele au o justificare funcțională, prin efectul la care conduc. Scopul normelor nu este pur și simplu coexistența

îndivizilor dintr-o comunitate, ci dobîndirea fericirii de către aceştia.

Normele au o condiţionare social-istorică şi cultural-antropologică. Toate formele de cultură umană au generat sisteme de norme care determină conduita oamenilor. Între norme, conduite şi valori există o legătură indestructibilă.

Justificarea ştiinţifică a unei norme nu se limitează la atestarea eficienţei acesteia. Între altele, normele trebuie să îndeplinească unele condiţii de ordin formal.

Cel de al patrulea referat a fost susţinut de profesorul american Hector Neri Castaneda şi a fost consacrat analizei structurii logice a normelor. Caracteristica propoziţiilor normative constă în intervenţia unor functori deontici sau, după denumirea autorului, a unor „expresii adverbiale" ce determină anumite propoziţii.

Drept exemplu de propoziţii normative sînt date :

1) John *trebuie* din punct de vedere moral să-şi plătească impozitele.

2) Mary este obligată prin legea *R* să facă *E*.

În cadrul acestor propoziţii Castaneda distinge un conţinut factual vizat de propoziţia normativă şi un operator deontic ce îl determină. Astfel, în 1), conţinutul factual este plătirea de către John a impozitelor ce-i revin, iar operatorul deontic, particula „trebuie", cu specificarea că preceptele morale îi cer aceasta. În mod analog, în exemplul 2), conţinutul factual vizat constă în săvîrşirea de către Mary a acţiunii *E*, iar drept „adverb" deontic vom avea „Este obligată prin legea *R*".

Relaţia dintre acţiunea vizată şi determinarea ei deontică este mai pregnant exprimată de H. N. Castaneda prin :

3) Moral [Trebuie (John să-şi plătească impozitele)]

4) În temeiul legii *R* [Este obligatoriu ca (Mary să facă E)]

Propoziţiile cuprinse între parantezele rotunde exprimă conţinutul factual (Castaneda îl numeşte impropriu conţinut deontic). Particulele „Trebuie" în cazul 3) şi „Este obligatoriu ca" în cazul 4) exprimă functorul deontic, iar adverbele ce determină parantezele drepte („Moral" pentru 3) şi „În temeiul legii R" pentru cazul 4), specifică natura functorului deontic. Aşa, de exemplu, 3) indică un temei moral al lui trebuie, în timp ce 4) indică un temei juridic. Într-un mod similar descrie Castaneda promisiunile. Castaneda a mai cercetat în raportul său raporturile dintre propoziţiile normative şi cele imperative şi a dezvoltat unele consideraţii despre raţionamentele practice.

Referatele prezentate în plenară şi dezbaterile ce au urmat au pus în lumină actualitatea problemei întemeierii ştiinţifice a actelor normative, rolul acestora în conducerea societăţilor moderne. Ele s-au concentrat, în principal, asupra definirii naturii normelor, precum şi asupra unor probleme logico-metodologice privind justificarea sau întemeierea raţională în genere şi întemeierea ştiinţifică a normelor în special. Dezbaterea nu a ajuns la un consens. Profesorul Richard Chisholm (Providence) crede că întemeierea normelor rezidă în identificarea unei anumite atitudini psihologice, de aprobare sau dezaprobare a ceea ce este preconizat de o normă. Alţii, dimpotrivă, cred că întemeierea normelor constă în raportarea lor la condiţiile social-istorice şi culturale ale unei comunităţi sau în adecvarea prescripţiilor normative la parametrii şi constantele fiinţei umane.

Principalul neajuns al tratării problemei normelor rezidă, după părerea noastră, în încercarea de a ghici esenţa actelor normative exclusiv pe baza investigării expresiilor propoziţionale ale normelor sau pe calea descifrării atitudinilor psihologice ale indivizilor, în absenţa unei viziuni materialist-istorice asupra acţiunii sociale şi în condiţiile ignorării dimensiunilor ontologice şi cognitiv informaţionale şi axiologice ale activităţilor social-umane. Normele sînt rezultatul reflecţiei critice asupra diferitelor specii de activitate umană, un instrument de ocrotire şi promovare a valorilor materiale şi spirituale la care aderă o comunitate social umană, o clasă sau un grup social de acţiune.

O bună teorie a normelor va fi inevitabil precedată de o bună teorie a acţiunii sociale. Or, după opinia noastră, lucrările plenarei la care am asistat nu ne-au lăsat să întrevedem coordonatele unei astfel de teorii coerente şi cuprinzătoare asupra acţiunii social-umane, asupra valorilor şi normelor activităţilor sociale. Nu a fost elucidat statutul ontologic al activităţilor sociale, întemeierea lor pe determinismul fizic natural, social-economic şi pe orizontul posibilului prin acţiunea umană. Unele dintre problemele mai sus menţionate au fost abordate în comunicările susţinute în cele şase dezbateri organizate în cadrul secţiilor acestei orientări tematice. Dar despre aceasta cu alt prilej.

AXIOLOGIA LA CONGRESUL DE LA DÜSSELDORF

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Printr-o fericită coincidență, după exact 70 de ani, congresul mondial de filozofie s-a desfășurat din nou pe meleagurile unde au apărut impulsurile decisive pentru constituirea axiologiei ca domeniu relativ autonom al reflexivității filozofice. Chiar termenul *„axiologie"* își datorează intrarea în circuitul culturii și congresului mondial de filozofie care s-a ținut la Heidelberg în 1908. Evaluînd drumul parcurs de axiologie în ultimele șapte decenii, J.L. Grassi constata că ea nu mai este nevoită acum să-și revendice dreptul la existență, ci este prezentă permanent — implicit sau explicit — în marile confruntări filozofice ale lumii de azi. A dovedit-o, cu prisosință, congresul de la Düsseldorf.

Dezbaterea asupra concepției despre lume reclamate de științele contemporane a adus în prim-plan cerința perspectivei *axiologice* în filozofie. Cea asupra justificării normelor a prilejuit interogări asupra statutului judecăților *de valoare*, abordate chiar de exponenți ai filozofiei analitice în afara pseudo-alternativei „intuiționism-emotivism". Simposionul organizat, în ziua de 31 august, cu tema „Filozofia' marxistă și valorile creștine, azi" (la care au participat J. Somerville — S.U.A., A. Schaff — Polonia, P. Fedoseev — U.R.S.S., Fr. Loeser — R.D.G., E. Kellner — R.F.G., G. Hoyos Vasquez — Columbia, I. Mancini — Italia etc.) a pus în relief convergențe în depășirea relativismului axiologic și în subordonarea soluțiilor tehnice față de soluțiile *de valoare*, conjugate cu delimitări între un umanism revoluționar și unul de factură spiritualistă. Ampla sesiune dedicată problemelor creativității (în cadrul căreia au prezentat comunicări, printre alții, J. Hintikka — Finlanda, Mc Minor — S.U.A., M. Marković — Jugoslavia, R. Richta — Cehoslovacia, S. Ohe — Japonia, Al. Tănase și semnatarul acestor rînduri) a acceptat, cvasiunanim, o definire *axiologică* a creativității, deși înțeleasă în modalități diferite. Dincolo de diversitatea de opinii — care a oferit un tablou mai adecvat decît multe din plenarele congresului asupra gîndirii materialist-dialectice contemporane — filozofii marxiști au fost de acord atît în surprinderea dialecticii „cunoaștere-valorizare" sau „individ-colectivitate", cît și în respingerea ideii unei „creativități distructive" (Doernberg), ca pe o contradicție în termeni. Cum remarca vicepreședintele „Societății americane pentru cercetări asupra valorii", sesiunea a fost deseori contrapunctată de „momente fierbinți", care priveau fie raportul între momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii, fie comparareа seturilor de valori care favorizează creativitatea personală, „racordînd-o " în contexte socio-culturale diferite. Invocînd o lucrare a lui St. Toulmin pentru a distinge „logicitatea" *(„logicality")* de „rațională-tate" *(„rationality")*, J. J. Folse jr. a pus greșita lor identificare pe seama „indiferenței funeste a filozofiei științei față de chestiunile de ontologie și *de valoare*". În unele secțiuni dedicate temei „Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate", a existat o tendință manifestă de a înlocui disjuncția „raționalitate sau valoare" (considerată nu numai pre-marxistă, ci și pre-kantiană) prin conjuncția „raționalitate *și* valoare", mergîndu-se chiar pînă la propunerea conceptului de *„rațională-tate valorică"* pentru a explica de ce, în anumite condiții sociale, decalajul între tehnologie și moralitate conduce spre o „rațională-tate (tehnologică) fără valoare" (H. Parsons). Miguel Reale (Brazilia) a încheiat una din așa-numitele „conferințe de seară" subliniind că nevoia de filozofie a științelor contemporane este expresia căutării unor „constante *axiologice* care, odată dobîndite în cursul procesului istoric, condiționează concepția despre lume". Într-o accepție mai largă, Archie Bahm(S.U.A.) a subliniat că axiologia constituie terenul „celor mai arzătoare dintre problemele arzătoare", deoarece ea nu numai că permite să explicăm finalitatea umană a cunoașterii științifice, dar este esențială „pentru a înțelege și orienta . . .motivațiile personale, proiectele socio-culturale, deciziile politice și economice".

Deși a existat un consens larg în privința rosturilor axiologiei, modul de a rezolva ceea ce Ricoeur numea *antinomia cardinală a axiologiei* („valorile îl creează pe om sau omul creează valorile?") a constituit terenul unor accentuate divergențe teoretice și metodologice. Ele au fost în centrul unor pasionante discuții purtate în așa-numitele *„poster-sessions"*, sesiuni speciale care aveau drept punct de plecare 5 teze afișate și susținute, polemic, de cercetători ai aceleiași problematici.

Sub denumirea generală *„Axiologia și știința"*, în după amiaza zilei de 29 august,

a avut loc o asemenea „poster-session" care, în pofida deficienţelor de organizare, a permis surprinderea unor căutări şi tendinţe actuale în teoria generală a valorii. Rico Bovio (Mexic) a susţinut, cu note personale, o poziţie fenomenologică, optînd pentru o ierarhie a valorilor *a priori*, în care binele atemporal ar oferi criteriul suprem de organizare a preferinţelor pentru că „binele este ceea ce favorizează înaintarea procesului de hominizare". Archie Bahm (S.U.A.) a susţinut, în contradicţie cu pledoaria sa de principiu pentru rosturile axiologiei şi a criticii axiologiei formale a lui R.S. Hartmann, o poziţie reducţionist-scientistă, tributară în parte naturalismului de coloratură utilitaristă al lui John Dewey. Prima sa teză era formulată astfel: „Axiologia trebuie să fie recunoscută ca o ştiinţă inductivă (pentru că „valorile intrinseci, observabile prin utilitatea lor, nu sînt mai puţin sigure decît cele instrumentale, intuibile prin ştiinţele inductive"). L. Shein (Canada) a reproşat lui Bahm că transformă valoarea într-o „slujnică a utilităţii" („a servant of usefulness"), subliniind că una din antinomiile axiologiei ar putea fi formulată astfel: „Valoarea este folositoare omului, dar şi obiecte care nu sînt folositoare pot fi valori". Cele cinci teze ale sale erau axate pe o legitimă distincţie între valoare (= conceptul axiologiei) şi valori (corelate cu gama trebuinţelor umane), abordînd-o prin procedurile metodologice ale „filozofiei limbajului comun". I. Passi (Bulgaria) a susţinut convingător, dintr-o perspectivă marxistă, că „fără trebuinţe nu poţi înţelege valorile, dar fără istorie, fără practica socială nu poţi înţelege trebuinţele înseşi". Prima sa teză, pe care o transcriu textual, sublinia că „valorile trebuie să fie privite ca echivalentul a doi factori, condiţii, esenţe: obiective şi subiective", pentru a ajunge la concluzia că „valoarea este semnificaţia obiectului pentru subiect, capacitatea obiectului de a satisface nevoi ale subiectului". În cadrul discuţiei au apărut puncte de vedere foarte variate. Ch. Cavarivière, din Franţa, a subliniat, de pildă, că a contesta axiologiei statutul filozofic înseamnă a o transforma într-o „organizare logică a unor fapte pozitive", adică a nu lua în consideraţie problema ontologică a raportului „fapte-valori". Nu numai scientismul de tip utilitarist sau de tip pozitivist-logic, dar şi idealismul obiectiv de factură personalistă (susţinut de M. R. Harral, care confunda abordarea dialectică-istoristă cu relativismul, afirmînd că pentru a nu fi totalmente obiect al schimbărilor sociale şi culturale, valorile *presupun supremul „Lawgiver"* apt să impună „un « trebuie » dinafară") au fost poziţii fără rezonanţă.

Confruntarea între abordarea materialist-dialectică, fenomenologică şi analitică a dominat colocviul de axiologie. Din păcate, dialogul a fost pe alocuri „blocat" datorită faptului că interlocutorii nu găseau un limbaj comun. Chiar I. Passi nu a acceptat să răspundă la o întrebare privind o posibilă interpretare marxistă a raportului între valori intrinseci şi instrumentale, considerînd că dialectica „obiectivului" şi „subiectivului" (prezentate, impropriu, ca două „esenţe") nu permite punerea problemei, deşi, cum am subliniat în discuţie, ea are sens în termenii raportului între „valorile-scop şi valorile-mijloace". De asemenea, mi s-a părut că trebuie accentuată *nu* o anumită opţiune în rezolvarea problemei axiologice tradiţionale (sau „obiectele au valoare pentru că le valorizăm", sau „noi le valorizăm pentru că au valoare"), ci *schimbarea modului de a pune problema*, întrucît introducerea criteriului practicii în axiologie permite înţelegerea modului cum omul, creînd valorile, se creează prin valori care nu pot fiinţa şi funcţiona fără raportarea unor date structurale obiective la trebuinţe subiective, istoriceşte şi socialmente condiţionate de practică. I. Kuçuradi sublinia, pe drept cuvînt, că raporturi de genul „valoare (generică)-valori", „fapte-valori", „este-trebuie", „cunoaştere-apreciere", „individual-social", „ştiinţă-umanism" îşi găsesc în filozofia marxistă un program de lucru care nu exclude — ci presupune — o atenţie sporită acordată metaeticii şi analizei „limbajului valoric".

Din dezbaterile prilejuite de Congresul de la Düsseldorf a reieşit necesitatea continuării eforturilor teoretice din ultimul deceniu pentru reconstrucţia unei axiologii moderne, aşezate pe temelia metodologică a materialismului istoric. Ca şi la Varna, în 1973, dezbaterile au prilejuit unor cercetători marxişti un binevenit „memento" de reflecţie asupra căilor de înlăturare a „decalajului" existent între poziţiile de principiu — situate în avangarda gîndirii filozofice contemporane — şi reminiscenţe ale „închistărilor" dogmatice, rămîneri în urmă sau realizări mai modeste sub raportul rigurozităţii demersului conceptual al unor investigaţii care să se sprijine pe achiziţiile ştiinţelor fără a pierde din vedere statutul prin excelenţă *filozofic* al axiologiei.

SALONIC 1978: CONGRESUL MONDIAL ARISTOTEL (note)

DE

ION BANU

Aproape trei decenii din viața sa filozoful din Stagira și i-a petrecut în nordul ariei geografice care constituie azi Grecia. Acest fapt legitimează într-un fel decizia de a se alege, ca gazdă a Congresului, Salonicul. Aflat la distanțe relativ mici de cele două ținuturi ce au marcat o parte a vieții Filozofului — Stagira, către est, și centrele regatului macedonian către nord — Salonicul, prin poziția lui topografică, a îngăduit participanților la Congres să îmbine laolaltă lungile dezbateri academice și experiența contactului cu trecutul. E ceea ce au izbutit organizatorii Congresului, făcînd să alterneze ședințele de lucru cu vizitele, începînd cu vestigiile macedoniene depozitate în orașul de lîngă Calcidica și terminînd cu pomenitele puncte din est și nord.

Excursiile la Stagira sau lîngă Naussa, în locul unde se presupune că Magistrul ar fi lucrat cu Alexandru — loc ales cu înțelepciune departe de curte, spre a fi scaun de învățătură nealterat de solemnități oficiale, de zorzoanele vieții de palat — au fost emoționante, dar cele de la Pella, Leucadia, Verghina mai ales instructive.

Planul tematic al Congresului — aflat sub egida profesorului K. Tzatzos, președintele Republicii grecești — a cuprins, în patru secții, raporturile dintre aristotelism, de o parte și, de altă parte, epocile: postclasică, medievală, modernă și contemporană. În cadrul primei secțiuni comunicările aveau să se ocupe de componenta aristotelică a gîndirii filozofico-științifice eleniste. Lucrările celei de a doua secții erau destinate cercetării succesiunii aristotelice în lumea de limbă arabă, în cea iudaică, în Europa de est și în scolastica occidentului creștin. Disputele în jurul lui Aristotel în Renaștere și în epoca postrenascentistă, cum și preluările, în aceeași epocă, din cugetarea stagiritului aveau să constituie obiectul discuțiilor din secția a treia. Ultima secție își lua sarcina să se ocupe de amprentele aristotelice în filozofia modernă, în logică, în științe, în axiologie, etică și politologie, în estetică și în antropologia filozofică. Într-o măsură covîrșitoare, expunerile au acoperit acest cuprinzător proiect.

Participanții — vreo două sute, în numele miilor de cercetători contemporani ai *Corpus*-ului aristotelic — au numărat printre ei pe mulți dintre clasiciștii iluștri din zilele noastre. Prezența în Congres a specialiștilor neogreci a fost masivă, prestigioasă. Între aceștia, figurile de prim plan ale lui I.N. Theodoracopoulos, octogenarul organizator al întregii acțiuni, Ev. Moutsopoulos, I.N. Bousulas și mulți alții.

II

Congresul, ca oricare altul, a fost cîmpul de „înflorire a celor o sută de flori". O varietate nestructurabilă, o pătrundere a sondelor de investigație contemporană istorico-filozofică în cute din cele mai ascunse ale celor două mii trei sute de ani de la moartea fizică a Filozofului, o centralizare a studiilor aristotelice contemporane din toate continentele.

Dacă o asemenea eflorescență nu poate fi totalizată, nici pusă sub ordinea unui sens generic univoc, nu e mai puțin adevărat că rămîne totuși expresie a unui moment istoric determinat, momentul *acestor* decenii, cu profilul lor singular, nerepetabil. De aici, putința ca, împreună cu determinații constante în mai multe epoci ale cercetării, să se întrevadă și note prin care *această* epocă de reflecție despre Aristotel își afirmă conturul ei particular. Constantă rămîne — numeroase comunicări o mărturisesc — preocuparea de a semnala aporiile, sensurile obscure, pluralitățile de semnificații ale unora din textele *Corpus*-ului aristotelic, preocuparea de a tinde către clarificări, ori măcar de a propune soluții interpretative în mai mare măsură satisfăcătoare decît cele de pînă acum. Clasiciști proeminenți ai timpului nostru — D.J. Allen, P. Aubenque, K. von Fritz, Olof Gigon, Joseph Moreau, P. Moraux și nu doar aceștia — se prezintă în Congres, preferînd operații, de altfel remarcabile, de exegeză, de examinare a posibilelor gînduri ascuse în vechile enunțuri.

Poate că unii dintre ascultători ar fi preferat să găsească în fondul comunicărilor Congresului mai multă forță de sinteză, mai multă valorizare contemporană a sugestiilor aristotelice, receptarea acestora în chip mai inventiv, spre mai multă nouă filozofare, dar sporul minuțios și savant de înțelegere e oricum un bun, a cărui productivitate să se afirme, poate, altă dată.

Aplecarea spre înțelegerea istorică s-a arătat, în ansamblul Congresului, într-o cuvenită corelație cu aspirația de a pune în valoare datul istoric din punctul de vedere al exigențelor contemporaneității. Un comportament metodologic pozitiv al timpului nostru, dacă este să ne referim, nu la unul sau la altul dintre autori, ci la ansamblul comunicărilor. Am considerat întotdeauna că atitudinea de dispreț față de cercetarea istorică

în filozofie, în numele „actualismului", e semn de incompetență, de opacitate intelectuală, de afirmare a unui scop prin ignorarea unuia din mijloacele indispensabile atingerii lui ; e însă la fel de adevărat, pe de altă parte, că simpla interogare a trecutului, străină de preocuparea fructificării lui *filozofice* — prin prisma, nu se poate altfel, a exigențelor filozofice ale prezentului — este mijloc fără finalitate, este a cizela un instrument spre a-l lăsa mai apoi în părăsire. Or, nota dominantă în masa comunicărilor, privită ca ansamblu, a fost dată de chestiunea de a ști cum rodește aristotelismul în științele și practicile contemporane, ce resurse noi încă nefructificate ne mai poate oferi. Relevantă, spre a lua un caz determinat, mi s-a părut, în acest sens, informația dată de Th. Papadopoulos. Acesta semnala tendința frecventă printre gînditorii contemporani africani de a dezvolta valorile culturale din trecutul lor propriu, chemînd spre ei produsele atît de bogate ale izvorelor grecești și egiptene. Cugetarea politică și etică a multora din ei se referă în special la Aristotel, socotind că pe această cale își pun la dipoziție un tezaur de norme, de valoare universală incontestabilă, liber însă de impactul ideologiilor care-și dispută azi, în lume, zonele de influență. În genere, observa Pavel Czartoryski, în opoziție cu secolul XIX care, a fost predominant „anti-aristotelic", socotind cugetarea stagiritului ca „definitiv depășită", teza unui aristotelism „viu" este specifică secolului nostru.

În măsură covîrșitoare, comunicările care au înțeles să abordeze tematica aristotelică drept sursă de valori „vii", s-au angajat pe terenul problemelor social-politice și, cu insistență, mai ales pe acela al *antropologiei filozofice*. Văd aici, neîndoielnic, un produs al urgenței fără precedent cu care marile confruntări social-politice din zilele noastre cheamă atenția filozofării din toate cele cinci continente spre problematica omului, spre titlul său de destinatar al oricăror strădanii materiale și spirituale. De aici, în Congres, numărul mare al comunicărilor care, desigur de pe poziții variate, nu odată opuse, au țintit spre temele de practică socială umană, mai concret, spre teme ca cele de *eu, personalitate umană, libertate, imaginație, fericire, relație cu altul*, în genere spre teme legate de preocuparea de a satisface revendicările ce sînt proprii aspirației promovării Omului.

Legată de o asemenea angajare, o chestiune de ordin metodologic. Se cunoaște imperativul istoriologic conform căruia istoria filozofiei se cere înțeleasă drept corelație dialectică între continuitate/permanență și transformare/ascensiune cognitivă. Cel ce afirmă pur și simplu „actualitatea" unei antice filozofeme poate intra în conflict cu determinația obiectuală de istoricitate (ex. neothomismul), cu principiul istorismului. Adepții istorismului, la rîndul lor, cred uneori că, spre a fi consecvenți, trebuie să nege viabilitatea, de-a lungul timpului, a filozofiei trecute și, implicit, însăși istoria filozofiei (ex. L. Althusser). Or, independent de orice premisă teoretică deliberată, afirmată ca atare, cîteva comunicări constituie, *în practică*, manifestări ale depășirii impasului și totodată, *implicit*, sugestii privind modalitatea teoretică de a-l rezolva. Comparînd sistemul categoriilor la Aristotel, pe de o parte, la Whitehead, Nicolai Hartmann, Husserl, pe de altă parte, N.S.S. Raman relevă cu minuție deosebirile, distanța logică dintre ele. Dar, din textul filozofului indian rezultă că avem de-a face cu reeditări mai recente ale poziției lui Kant, care, deși considera categoriile aristotelice ca nesatisfăcătoare (*„mangelhaft"*), le numea totuși concepte fundamentale (*„Grundbegriffe"*). Se impune o concluzie, în virtutea căreia sistemul categorial aristotelic nu ne mai satisface azi, dar, totodată, noi construim sisteme prin categorii — altfel definite, altfel interpretate decît la Aristotel — ale căror funcții însă, ca puncte „nodale" ale interpretării onticului, conservă lecția aristotelică ; de asemenea, *observăm că gîndirea modernă* nu poate să nu cugete în cadrul conceptului de „sistem de categorii", concept întemeiat de autorul *Organon*-ului ; că operăm cu un sistem avînd o anumită *structură* (la stagirit, doar sugerată) și deci în spiritul unor principii de corelativitate intercategorială (la magistrul Liceului, corelativitatea e pusă practic, dar e socotită totodată mai mult sau mai puțin neglijabilă).

Alt caz : Hans Wagner observă în mod întemeiat că noi insistăm azi asupra faptului că în cugetarea timpului nostru teoria „celor patru tipuri de cauze" e dată la o parte. Dar, spune mai departe autorul comunicării, nu ne dăm seama de faptul că, în mare măsură, noi operăm cu *ideile acestor* cauze, deși conceptul modern de cauzalitate diferă de cel aristotelic. E însă acceptabil, pe de altă parte — se întreabă Malcolm. F. Lowe—ca, în parte cel puțin, să scuzăm pe autorul *Metafizicii* pentru instituirea cauzei finale, sub cuvînt că singurul domeniu unde e introdusă ar fi cel „organic"? Spre deosebire de Lowe, cred că determinația finalistă e proprie, potrivit concepției stagiritului, întregului univers, nu doar biosferei (sau, dacă se vrea, este astfel, în virtutea vitalizării aristotelice a întregului univers). Aici, cugetarea modernă preferă să uite de cea antică.

Luînd alt cîmp al cercetării, Henry Jnly arată cît este de departe de *Poetica* Liceului de estetica teatrului lui Brecht, definită de însuși făuritorul ei drept „nonaristotelică". Dar examenul lui Joly relevă faptul că brechtianismul „funcționează încă în interiorul

unei estetici aristotelice a reprezentației teatrale".

Progresiunea postaristotelică a reflecției e un fapt. Prezentele distanțări de filozofarea aristotelică sînt consemnabile în toate compartimentele cugetării, într-o varietate incomensurabilă. Dar aceasta constituie o varietate la fel de extinsă ca și cea a modalităților în care se produc distanțările pe trasee inițiate și adesea schițate de cugetătorii antici, între care, în prim plan, Aristotel. Mai jos se va invedera, frecvent, concretitudinea acestei notații. În comunicările lui R. Schaerer și Arto Siitonen întîlnesc două enunțări care dau o sugestivă imagine a obiectului teoretic considerat aici. Primul crede că, urmărind seria istorică a construcțiilor filozofice, putem, în spirit platonician, să considerăm că Ideea filozofului se separă de el însuși : ea poate să spună mai mult decît el însuși a spus ; să includă un potențial neștiut de el, potențial care se va învedera actualizabil ulterior. Siitonen precizează că e vorba de un „Continuum" de trasformări în planul problematicii și al soluționărilor. La acestea aș adăuga însă că, în acest proces, *enteleheia* nu este, ca în concepția lui Aristotel, primordială față de potență. Ea, în același timp există și *nu există* în potență : procesul mișcării ulterioare a datului potențial poate naște produse deloc *date* în potență, ci create de istoria ulterioară a „lucrurilor" și relațiilor lor.

Noi, în cugetarea contemporană, nu ne „reîntoarcem" nici la Aristotel, nici la Platon și nici n-o putem face. Dar istoria filozofiei e un proces *unic*, în care, prin autoreglare, gîndirea se făurește și se refăurește mereu potrivit *sensurilor acelei unicități*, iar inițiatori ca Aristotel sau Platon — alții după ei — ne-au instruit despre unele din aceste sensuri. Spre pildă, în contrast cu unele tendințe contemporane, supra-tehniciste, în spirit pozitivist, în științe, relev un gînd din comunicarea lui Troels Engberg-Pedersen (la acesta, pe tema eticii) : conceptul aristotelic privind raportul dintre disciplinele practice și cele teoretice — iar între acestea Filozofia Primă — ne îndeamnă să luăm în considerare, în aria diferitelor discipline, un dublu nivel al discursului, cel de al doilea ordin fiind tocmai *filozofarea* (teoretică) asupra practicii de ordinul primului (așa cum avem o etică de prim ordin și una „de ordinul al doilea sau meta-etică").

Mai consemnez cerința, cuprinsă în mai multe comunicări, de a reacționa contra tendinței contemporane de *retranșare* izolantă în specializări științifice restrînse, prin apel către spiritul aristotelic de sinteză teoretică. De asemenea (Peter Weber-Schäfer), de a ne împotrivi — spre pildă în științele politice moderne — tendințelor, fie *empiriste*, oarbe, fie celor ce caută „adevăruri absolute în fraze normative abstracte", prin revalorizarea spiritului aristotelic de integrare reciprocă între *episteme politike* și *politike tehne*.

III

Considerațiile de mai sus asupra „actualismului" în metodologia istoriografiei filozofiei urmează a fi luate în considerare în mod constant ca puncte de referință în spicuirile de mai jos, fie că autorii comunicărilor în cauză au procedat sau nu în spiritul lor.

Este vorba de prezențe aristotelice contemporane. Am în vedere cîteva repere mai semnificative.

Evident, teoria științei se impune de la sine în primul plan. Aici, Aristotel — spune Wilfried von Sorgenfrei Toerien — ne apare ca un autentic instructor al omului de știință modern pe tema „cum anume să raționăm în chip corect". El a schițat, „cîmpul total al activităților intelectuale ale omului", cîmp în care se relevă și raporturile dintre științe, de o parte, și celelalte activități intelectuale, îndeosebi artele, de altă parte. În aceeași ordine de idei, e de reținut reflecția asupra pozițiilor de interdependență sau de supraordinare/subordinare între discipline. Cît privește știința însăși, de n-ar fi decît textul *Analiticii Secunde*, sîntem debitorii Stagiritului (Hippocrates Apostle) în privința modului de a o defini, a rolului, în știință, al conceptului de cauzalitate, cum și în privința funcțiilor — de principiu — ale conceptelor, definițiilor, ipotezelor, axiomelor, demonstrațiilor. A devenit loc comun distincția aristotelică între expunerea „genetică, funcțională și structurală", constată Jude Dougherty care examinează mai ales conceptul de *potențialitate* și relevă fertilitatea lui științifică actuală. Acest destin își are stimulentul îndepărtat în teoria *substanței*, concepută ca posedînd : proprietăți dinamice-funcționale, capacității semnificative („*meaning powers*") și capacități de dispoziție ; în virtutea vechilor notații, distingem, referitor la același concept, între posibilitatea logică și cea reală, între posibilitatea pasivă și cea activă.

Își păstrează și azi interesul dezbaterea asupra raportului dintre „Filozofia primă", de o parte, și de alta, celelalte științe „teoretice", mai ales matematica. Relevante notații despre relațiile dintre științe și filozofia aristotelică a matematicii am notat în comunicarea lui Philon Basileiou. Totodată însă, în acest context, Arpad Szabo a subliniat cu tărie că, în opoziție cu supoziția empiristă aristotelică asupra fundamentelor teoriei matematicilor, gîndirea matematică modernă construiește sisteme plecînd de la principii ce n-au nimic comun cu empiricul, ba chiar îl contrazic.

Mai multe comunicări au cercetat aportul logicii aristotelice în cugetarea timpurilor noastre, însemnătatea lui pentru teoria ştiinţei, faptul că logica polivalentă, cum arată Lukaszevicz însuşi, s-a inspirat din cugetarea Magistrului din Stagira. Klaus Oeler afirmă la rîndul său existenţa, la Aristotel, a „unor teze ce conduc spre logica iraţională modernă".

Păşind pe terenul, mai agitat, al metafizicii, examenul se îndreaptă desigur spre tema ascendentului aristotelic asupra unor teze filozofice ce variază de la un sistem contemporan la altul, şi, în plus, de la o modalitate sau alta de a înţelege una şi aceeaşi filosofemă aristotelică. Spre exemplu : P. Allan Carlsson relevă şase puncte de bază ale apropierii de Aristotel a „părţii etice" din pragmatismul lui Dewey : opţiunea etică este abordată umanist, e orientată prin acţiune, e dependentă de situaţii, e infra-socială etc. Observ că noţiunile de umanism, acţiune, situaţie, societate sînt într-un fel înţelese de un pragmatist, în altfel, să zicem, de un existenţialist şi în cu totul altfel de un marxist.

Relevantă, într-o ordine de idei similară, este reflecţia asupra conceptului de *existent*. Heidegger reproşa lui Aristotel faptul că ar fi substituit temei *existenţei* existentului, ipostazierea existentului, în speţă a unui Existent suprem care, pe de-asupra, în chip nefericit, ar fi „amalgamat" teologicul. În comunicarea sa Pierre Aubenque înţelege însă altfel punctul de vedere aristotelic ; după părerea interpretului francez, cugetării Stagiritului nu i se cuvine, în mare parte, această imputare, căci el „nu a substanţializat existenţa" ; la el *ousia* nu are doar semnificaţia de substanţă. Concluzia sa asupra apropierii de filozoful Liceului, în acest punct, a metafizicii contemporane are puncte comune cu aceea expusă de Iosef Stallmach, în conformitate cu care analiza existenţială heideggeriană a lui *to on he on* (Existentul ca existent) se raportează, în fond, la cea arisotelică. Ca de altfel şi punctul de vedere categorial-analitic al lui N. Hartmann, adaugă Stallmach, deşi cele două interpretări o fac „în chipuri opuse". După cum se ştie, cercetarea conceptului de *ousia* este inseparabilă de aceea a raportului dintre *dynamis* şi *energheia*. Or, Stavros Panou întîlneşte într-un fel opiniile de mai sus, relevînd semnificaţiile moderne ale celor doi termeni, ce au ca antecedent evident pe cele aristotelice. În mod predominant se are în vedere în zilele noastre o ordine ontologică descrisă ca tensiune între *dynamis* (ca potenţă pură) şi *energheia*, ca „procesualitate pură". O lume al cărei specific e văzut în „caracterul ei transformat" (*„Wandelcharakter"*).

Atingem sfera vastă, mult mai zbuciumată, a preocupărilor social-umane. Hans-Georg Gadamer observă, cu temei, în comunicarea sa, rolul pozitiv al vechii viziuni metodologice aristotelice în constituirea disciplinelor umane moderne. Metodologia deductivă a lui Descartes se arată în sfera acestora neadecvată. „Filozofia practică" aristotelică ne este însă de mare ajutor, prin proclamarea valorii de principiu al lui „acesta" (concret empiric). Bernd Effe subliniază, pe o linie similară, fertilitatea actuală a protestului antiplatonician al aristotelismului, în virtutea căruia norma comportamentului uman se desprinde, mai ales inductiv, din „experienţa concretă a practicii de viaţă". Tema existenţei umane, obiect de prim plan în gîndirea zilelor noastre, implică propensia spre concret. Vorbind de dimensiunea existenţială concretă a omului, H.P. Florent Merken spune că, după părerea sa, — diferită într-o oarecare măsură de cea reprodusă mai sus, a lui Aubenque — ea rămînea în afara orizontului cugetătorilor greci care erau „esenţialiştii", adaugă însă că, pe de altă parte, în ciuda acestui impact al epocii de atunci, nimeni nu s-a apropiat în vechime de tematica *existenţei*, în speţă cea umană, mai mult decît Aristotel, deşi el nu înceta a fi de asemenea „esenţialist". Reluînd conceptul de practică, Bosnjak Branco aduce la tribună punctul de vedere marxist. În accepţiune largă, *Praxis* este concepută în marxism ca o sinteză între „acţiunea productivă umană, creaţia şi pura operaţie teoretică". Or, este evidentă aici filiaţia triplei diviziuni aristotelice a disciplinelor cugetării (dianoia) în teoretice, practice şi creative.

P. Rybicki, redînd punctul de vedere al multor gînditori contemporani, crede că „adevărul etern" al aristotelismului se reliefează mai mult ca oriunde în filozofia social-umană. Benedeto D'Amore examinează mai pe larg cugetarea antropo-filozofică recentă, în comparaţie cu cea a întemeietorului Liceului. Începe însă cu enunţarea punctului de vedere conform căruia „societatea omului", proclamată de Aristotel, ar trebui înţeleasă doar ca una din dimensiunile „esenţei şi naturii" omului, fără să observe, cred, că chiar la Aristotel şi nu numai în antropologia filozofică, ştiinţifică, modernă, notele de ansamblu ale acestei „esenţe" suportă impactul socialităţii. Denunţînd, întemeiat, sociologismul îngust, autorul critică ceea ce el numeşte „a considera dimensiunea sociologică a omului ca dimensiune semantică comprehensivă a tuturor celorlalte dimensiuni". Înclin să cred că Rybicki ia drept unilateralitate poziţia ce afirmă primordială, în considerarea omului, condiţia sa de nod al relaţiilor sociale. D. Campanale crede că punctul său de vedere, similar cu cel al autorului tocmai pomenit, ar găsi argumentul de

bază în conceptul aristotelic („natural", nu social) de *suflet*, ca unul ce statorniceşte *enteleheia*, forma şi structura corpului. Omite însă, la rîndul său, că cel puţin *enteleheia* este — în limita constantă a calităţii specifice „umane" a fiecărui corp — variabilă, în raport cu relaţiile sociale determinate în care fiinţează oamenii. Ba chiar obiectăm stagiritului că, de regulă, concepe aceste relaţii ca producîndu-şi efectele în chip prea dur, fatal, imobilist.

Pertinenţa, pentru antropologia filozofică, a vederilor lingvistice aristotelice este evidenţiată de Euthymios Papadimitriou. Autorul interpretează tezele din *Corpus* referitoare la premisele fizice şi spirituale ale capacităţilor lingvistice, la natura limbajului uman, la simbolurile pe care acesta le utilizează, la funcţiile lui şi importanţa lui pentru intercomunicare. Antropologia filozofică modernă, spune autorul, ar trebui să înveţe încă mult de la modul în care a înţeles stagiritul limba ca unitate sensibil-raţională, expresie a viziunii sale despre om, ca om total. Despre „conceptul de om total" la Aristotel, vorbeşte şi Gh. Vlăduţescu. Ocupîndu-se de tehnica apariţiei limbajului uman, N.J. Moutafakis emite punctul de vedere conform căruia, în acest punct, s-ar vădi semnificaţii neaşteptate, de autentic interes ştiinţific, ale concepţiei aristotelice asupra lui *nous poietikos*. Aceasta din urmă este conceput nu ca obiect, ci ca activitate funcţională, ca putinţă de a recepta obiectul cunoaşterii, ca for ce îngăduie individului să cuprindă forma (universalul) pornind de la individuale. În spirit cu totul modern, sîntem astfel conduşi să înţelegem creativitatea lingvistică în termeni de sistem procesual, „similar cu un computer".

IV

Întîlnirea mondială de la Salonic arată încă o dată că e greu de imaginat o situaţie în care dezbaterile importante din cîmpul filozofiei contemporane să se poată desfăşura neglijîndu-se clasicii, mai vechi sau mai noi. Nu e vorba în primul rînd de a „cunoaşte trecutul", de „folosire a capacităţii lui inspiratoare", de a „deveni mai culţi"; principalul constă în faptul că nu putem aprofunda cu deplină eficienţă, dezvolta, transforma, aşadar împinge înainte, spre viitor, semnificaţiile unor concepte şi filosofeme fundamentale actuale fără studiul clasicilor; adică, fără descifrarea sensurilor originare ale căror modificări sînt cele derivate, sensuri discernabil în cele derivate dacă acestea sînt confruntate cu izvoarele. Altfel spus, studiul izvoarelor este proiectare a gîndului, nu în prim rînd spre trecut, ci în prim rînd spre prezent şi în al doilea rînd spre viitor. Caracterul paseist este implicit şi vine doar în al treilea rînd. Totodată, dimensiunile a ceea ce s-a păstrat se reliefează prin raportare la ceea ce nu mai aparţine gîndirii de acum. Pentru geolog, un izvor secat nu e tot una cu locul unde nu a fost niciun izvor. Acestea sînt moduri de afirmare ale coincidenţei dintre logic şi istoric.

Temele parcurse sînt, s-a văzut, dintre cele de importanţă majoră în cugetarea filozofică a timpului nostru. Perspectiva aristotelică ce le-a reliefat înseamnă nu doar un omagiu adus Stagiritului, dar, mult mai important, un gen de atestat de soliditate, de plenitudine: persistenţă mai mult decît de două ori milenară a unui cîmp de transformări conceptuale. Pentru asemenea teze filozofice, Congresul se înfăţişează ca măsură a lor la „scară Aristotel", aşa cum altele ar putea fi măsurate la „scară Platon", spre a nu ne referi decît la antici.

Diogène

(Franţa)

Nr. 103/1978

Din sumar: ARNOLD BERLEANT, Exigenţe estetice pentru o ecologie urbană; PIERRE AUGIER, Un antropocentrism modern; LESTER R. BROWN, Ce vom mînca mîine? EDMOND RADAR, O genealogie: joc, folclor şi artă.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

DINAMISMUL CULTURII SOCIALISTE*

Aflată în plină afirmare, atît sub raport cantitativ cît şi calitativ, cultura nouă, socialistă trezeşte în mod justificat interesul unor cercetători din ce în ce mai numeroşi şi de specializări dintre cele mai diferite. Îndeosebi cei din domeniile filozofiei, sociologiei, psihologiei sociale şi antropologiei culturale se remarcă prin efortul susţinut de determinare a însuşirilor caracteristice ale acestei realităţi proteice şi complexe, a factorilor ce condiţionează apariţia şi evoluţia culturii, a funcţiilor şi finalităţilor ei etc. Iar munca lor a dat, mai cu seamă în ultimul deceniu, roade consistente, concretizate în studii şi cărţi a căror valoare, deşi firesc inegală, e incontestabilă. În acest peisaj spiritual se înscrie şi lucrarea lui Dan Cruceru *Caracterul dinamic al culturii în socialism*, recent apărută.

Propunîndu-şi — cum se arată în *Cuvînt înainte* — reliefarea unor probleme specifice culturii în societatea socialistă, cartea, considerată în ansamblul ei, se înfăţişează ca o *merituoasă contribuţie* la confruntarea contemporană de idei pe teme ale culturii şi, totodată, ca o amplă, realistă şi viu colorată frescă a realizărilor culturii noastre socialiste.

În primele capitole autorul abordează o serie de probleme cu caracter mai general. Astfel, cititorul este confruntat cu interesante consideraţii asupra conceptului de cultură şi asupra problemelor determinismului social al culturii, analizele autorului evidenţiind superioritatea cercetărilor materialist-istorice şi în această direcţie.

Utilizînd o amplă documentare şi o informaţie bogată în domeniul abordat, Dan Cruceru trece în revistă o gamă largă de definiţii ale culturii. Nu e vorba, însă, de o simplă inventariere. Căci, resimţind nevoia unor dezbateri critice, fie şi sumare, autorul nu ezită să dezvăluie atît ceea ce, după opinia sa, reprezintă laturile, aspectele acceptabile ale acestor definiţii, cît şi neajunsurile şi deficienţele lor. În felul acesta, el pregăteşte terenul pentru a ne propune, la rîndul său, *o definiţie*, care — după cum socoate — ar avea avantajul că *îmbină viziunea axiologică cu cea antropologică*. „Prin *cultură* — scrie Dan Cruceru — înţelegem acea categorie care desemnează *sistemul de valori materiale şi spirituale create de societate în procesul practicii social-istorice şi care exprimă progresul omenirii, atît în cunoaşterea fenomenelor naturii şi societăţii, cît şi în transformarea lor*" (subl. ns.).

Lăsînd la o parte faptul că autorul nu e totdeauna consecvent în înţelegerea culturii ca sistem al valorilor *materiale* şi *spirituale*, înclinînd deseori să restrîngă sfera culturii numai la cele din urmă (a se vedea, de ex., p. 28—30, 117, 183), definiţia propusă suscită o serie de obiecţii. Astfel, sistemul valorilor la care trimite categoria de cultură, nu se caracterizează — aşa cum rezultă din definiţia dată — doar prin aceea că „*exprimă*" progresul omenirii în cunoaşterea şi transformarea existenţei. Pe lîngă funcţia ei *reflexivă*, de redare sau de „exprimare" a progresului uman în toate domeniile, cultura îndeplineşte — cum, dealtminteri, reiese şi din unele pagini ale cărţii recenzate — şi alte funcţii. Însăşi funcţia *reflexivă* nu e, de fapt, decît un aspect particular al funcţiei (mai generale) *cognitive;* funcţie care subsumează, ca pe nişte „specii" ale ei, în afară de funcţia *reflexivă*, pe cea *explicativă* şi *critic-interpretativă*, pe cea *informativ-documentară* ş.a. Dar culturii îi sînt proprii şi funcţia *educativ-modelatoare*, şi funcţia de *comunicare* (cultura ca limbaj), şi cea *ludică*, şi cea *compensator-eliberatorie* etc. Încît, fără pretenţia de a propune aici o nouă definiţie, şi cu atît mai mult una inatacabilă, pare mai potrivit să înţelegem prin cultură acea categorie filozofico-sociologică care desemnează tot ceea ce — în aria socialului — a contribuit la edificarea omului (societăţii) şi la progresul necontenit în această direcţie. Perspectiva de definire pe care o propunem e, desigur, nu atît una axiologică, cît mai ales *funcţională*. Dar tocmai prin precizarea funcţiilor complexe, interdependente ale culturii întrevedem posibilitatea ca, în viitor, să se ajungă la o mai bună determinare a specificului ei în raport cu sistemul social general — deci cu genul ei proxim — şi, pe această bază, la formularea unei definiţii mai riguroase şi mai rezistente la critică a acestui concept atît de mult controversat. Pentru că, la

* Dan Cruceru, *Caracterul dinamic al culturii în socialism*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, 224 p.

urma urmelor, însuși conceptul de *valoare* trimite cu necesitate la ceva care e în stare să îndeplinească fie *funcții* economice, fie estetice, fie morale etc., funcții resimțite ca dezirabile de o colectivitate umană determinată spațio-temporal.

Trecînd la capitolul consacrat *determinismului social al culturii*, notăm dintru început că, sub raportul ținutei teoretice, el se impune ca unul dintre cele mai elaborate. Autorul insistă aici, întemeiat, asupra *specificului* determinismului cultural în cadrul sistemului societal global, pune pregnant în relief condiționarea social-istorică și de clasă a culturii, dezvăluie rolul factorilor subiectivi în producerea, asimilarea și difuzarea valorilor, explică în ce constă autonomia relativă a culturii etc. Dar acest capitol — datorită multitudinii și dificultății problemelor dezbătute — ridică, totodată, și cele mai multe obiecții. Fără intenția de a ne opri la toate problemele discutabile, semnalăm doar cîteva.

Ne întrebăm, mai întîi, de ce se afirmă, o dată chiar în titlul unui paragraf, că „practica (este) criteriul specific al determinismului culturii" (p. 72) și apoi, pe pagina imediat următoare, că „practica ființează drept criteriu al culturii"? Se pune, oare, într-adevăr, problema unui *criteriu*, fie al „determinismului culturii", fie (mai ales) *numai* „al culturii"? Au vreun sens asemenea întrebări? Dacă am înțeles bine, ceea ce dorea să sublinieze autorul era, în realitate, nu faptul că practica este un „criteriu" al culturii, ci — așa cum o spune mult mai adecvat la p. 74 — că practica e aceea care „determină și fundamentează dezvoltarea culturii". Teză cu care, firește, nu putem să nu fim de acord.

Vom observa, de asemenea, că însuși termenul *determinism* nu e folosit cu toată circumspecția și rigoarea necesară. Ce-i drept, autorul recurge frecvent în acest capitol la noțiuni ca *necesitate, legitate, finalitate* etc., pentru a realiza o explicitate cît mai nuanțată a specificului determinismului în cultură. Cu toate acestea, lasă a se înțelege frecvent că, pentru el, *determinismul* e sinonim cu *cauzalitatea* și că, deci, a *determina* înseamnă, aproape exclusiv, *a genera, a produce*. De aici, și unele consecințe nedorite.

De exemplu, la pagina 76, autorul scrie, cu tentă concluzivă, că „în cultură acționează concomitent cauze multiple", a căror acțiune este „concertată, interpenetrantă", dar că, dintre toate aceste cauze, „hotărîtoare sînt cele din domeniul economic".

Ceea ce trezește aici nedumerirea nu e, firește, nici sublinierea multitudinii cauzelor ce acționează „în cultură", nici că acțiunea lor e conjugată și nici că factorul economic are rol hotărîtor în raport cu cultura, ca, dealtfel, în raport cu toate fenomenele sociale. Mirare trezește faptul că autorul acordă economicului statutul ontologic de *cauză* a culturii (apariție, evoluție etc.), exagerare care, considerată în ultimele ei consecințe, poate conduce la o înțelegere deformată a realității socio-culturale.

Or, *cauza* — se știe — este acel sistem (fenomen, complex fenomenal etc.) care *generează (produce)* un alt sistem, fenomen etc. Relația *cauzală* între două sisteme (sau elemente ale aceluiași sistem: „cauzalitate structurală") este deci prezentă *numai* atunci cînd între ele există o *continuitate genetică*. Raporturile cauzale pot fi mediate de raporturile *condiționale*, se corelează cu acestea, dar *nu sînt identice cu ele*. Căci *condițiile* reprezintă acel complex de fenomene care *nu pot genera*, prin ele însele, efectul, dar care, însoțind cauzele în timp și spațiu și influențîndu-le, asigură o anumită evoluție a lor, în sensul producerii sau neproducerii efectului, al modificării unora dintre însușirile acestuia, odată produs etc. A ține seamă de *condițiile* în care acționează anumite *cauze* e, prin urmare, tot așa de important ca a lua în considerare cauzele înseși; pentru că, în condiții diferite, aceleași cauze pot genera efecte ce pot fi și ele sensibil diferite. Or, dacă admitem toate acestea, nu putem considera drept *cauze* ale culturii elemente sau factori ce țin nemijlocit de domeniul economicului. *Condiționate* de factori naturali (geografici și biologici) și, *într-o măsură hotărîtoare* de un întreg set de factori sociali (economici, politici etc.), valorile culturale nu sînt *produse (generate)* de *acești* factori. Deși în chip inegal, ei toți posedă doar statutul ontologic de *condiții* ale apariției, existenței și evoluției culturii, dar nu de *cauze* ale ei.

Factorii materiali-obiectivi ai vieții sociale sînt, într-adevăr, *primordiali* și *hotărîtori* în raport cu producția ei cultural-spirituală. Dar a fi *primordial* față de ceva, nu e totuna cu a fi *cauza* acestuia, după cum nici *hotărîtor* nu are neapărat înțelesul de „cauzator". De aceea, adevăratele *cauze* ale culturii trebuie căutate în factorul *om* (ca realitate complexă, bio-psiho-socială), chiar dacă, în ultimă instanță, aceste cauze își au *condiționări* social-obiective, ele corelîndu-se cu nevoile și trebuințele unei anumite colectivități, cu viața ei economică, social-politică etc. determinată. „*Oamenii sînt producătorii* reprezentărilor, ideilor lor etc. — scriau Marx și Engels încă în *Ideologia germană*. Oamenii reali, activi, așa cum sînt determinați de o dezvoltare anumită a forțelor productive și a relațiilor corespunzătoare acestora pînă la cele mai îndepărtate formațiuni ale lor". În același sens, Engels accentua, în celebra *Scrisoare către Starkenburg* (25 ian. 1894), că „... *oamenii își făuresc singuri istoria*, însă o făuresc într-un mediu dat, care o *condițio-*

neară pe baza relațiilor reale deja existente, din care cele economice, oricît de puternic ar putea fi influențate de celelalte — politice și ideologice — sînt totuși, în ultimă instanță, hotărîtoare și constituie firul roșu care trece prin întreaga dezvoltare, singurul care duce la înțelegerea ei" (subl. ns. — M.T.B.).

Făcînd aceste precizări, sperăm că se înțelege și faptul că nu pornim nicidecum de la considerarea subiectului uman — creatorul tuturor valorilor culturii — ca de la un factor absolut autonom, independent, existent prin el însuși, rupt de natură și societate. Din contra, subiectul creator (omul) trebuie permanent văzut ca un subiect format și modelat de anumite relații sociale determinate și, prin acestea, de viața socială în întreaga ei dimensiune istorică și în toate manifestările ei (inclusiv, deci, culturale), precum și de raporturile complexe dintre societate și natură. Acest subiect demiurgic nu e un individ singular, izolat, un Robinson, ci e un *subiect social;* el nu e — ca să folosim o expresie a lui Lucien Goldmann — pur individual, un ins nesocializat, ci un subiect „transindividual".

Recunoaștem, problema ar cere o discuție mai amplă, ea avînd o deosebită importanță pentru înțelegerea adecvată atît a determinismului cultural cît și a determinismului social în genere. Ea ar fi meritat însă, oricum, mai multă atenție și rigoare din partea autorului cărții *Caracterul dinamic al culturii în socialism.* Mai ales că el însuși afirmă că „rolul condițiilor obiective (prin care înțelege „ansamblul condițiilor economice, sociale, politice, ideologice, naționale etc." — M.T.B.) în apariția și dezvoltarea unei culturi rezidă în faptul că generează *necesitatea și posibilitatea reală* a procesului creator cultural", dar că *„factorii subiectivi joacă un rol primordial* în trecerea de la posibil la real" (p. 88) (subl. ns. — M.T.B.).

Insatisfacții provoacă, la lectura aceluiași al doilea capitol al cărții, și afirmația lui Dan Cruceru că printre gînditorii care au „propus" un „nou ev mediu" — Nikolai Berdiaev, Henri Massis ș.a. — s-ar afla și filozoful român Lucian Blaga (p. 63).

O asemenea afirmație, făcută în goana condeiului, nesprijinită pe nici un fel de dovezi și argumente, este regretabilă. Ea nu e legitimată nici de opera mai nouă a filozofului, nici de scrierile lui mai vechi (dinainte de 1948), chiar dacă, prin terminologia uzitată, prin atmosfera generală pe care o degajă scrierile din prima perioadă de creație și prin colaborarea activă la revista „Gîndirea", Blaga a putut facilita multora falsa impresie de filozof mistic și gîndirist.

Un adept, un propagator și un susținător fervent al teoriei lui Nikolai Berdiaev la noi a fost Nichifor Crainic. În ceea ce-l privește pe Lucian Blaga, el nu numai că nu a „propus" niciciînd instaurarea unui „nou ev mediu", dar încă de prin anii '30 încerca să se delimiteze de teoriile de acest fel. Negînd categoric posibilitatea reînvierii unor vremi revolute, filozoful român specifica, poate acolo unde ne-am aștepta mai puțin, în *Eonul dogmatic,* că ideologiile de felul aceleia a lui Berdiaev „înseamnă mai mult restaurație decît creație". Blaga n-a manifestat nicăieri în opera sa o admirație extatică pentru epoca medievală, cu atmosfera ei suprasaturată de dogme religioase și superstiții.

O propoziție care credem că, pur și simplu, s-a rătăcit în cartea lui Dan Cruceru, deoarece contrastează cu ansamblul lucrării, este cea de la pagina 123. Citim aici: „Curentele istorice umaniste se axează pe ideologia dominantă în societate". Ideea susținută aici este atît de evident eronată încît nu e necesar să mai stăruim asupra ei.

Toate acestea surprind neplăcut într-o carte care — așa cum am spus-o de la început — reține atenția cititorului printr-o serie de certe calități. Căci, mai ales în cea de a doua parte a ei, cartea lui Dan Cruceru, deși nu abundă în idei și soluții originale, se înfățișează ca o amplă sinteză, alcătuită cu pricepere și talent, privind condiția superioară a culturii în socialism, cu precădere în România zilelor noastre.

M.T. Bulimar

ACTUALITATEA ANALIZEI CONCEPTULUI DE ECHITATE*

În cartea sa intitulată *Echitate și dreptate,* Liubomira Miroș și-a propus să dezvăluie și să expliciteze sensul și funcția *echității* ca *valoare fundamentală a societății noastre;* autoarea întreprinde o analiză filozofică și logică pentru a evidenția atît necesitatea obiectivă a echității, cît și conținutul și funcția sa nouă în cadrul societății socialiste.

Cele patru capitole ale lucrării au în obiectiv *echitatea,* abordată din unghiuri variate, al metodologiei logic-formale, umanismului revoluționar, posibilității aplicării ei în contextul relațiilor mondiale istorice și contemporane și al corelațiilor ei cu alte categorii

* Liubomira Miroș, *Echitate și dreptate,* București. Edit. științifică și enciclopedică, 1977,

etico-juridice sau psiho-sociologice, dintre care mai reuşite, dacă luăm în consideraţie criteriile logic şi practic, sînt corelaţiile dreptate-echitate, umanism-echitate, interese-echitate, raţionalitate-echitate. Discursul teoretico-explicativ reuşeşte să demonstreze în final caracterul distinct al conceptului de echitate, care exprimă un moment hotărîtor în dezvoltarea ascendentă a socialismului în ţara noastră.

Nu este lipsită de interes lumina în care plasează autoarea determinările interne ale conceptului de echitate şi clarificarea, într-o manieră originală, a notelor specifice şi a sferei de cuprindere ale acestuia. Pentru a înlătura ambiguitatea, aspectele nebuloase pasibile de interpretări nu odată contradictorii, Liubomira Miroş introduce o *definiţie* a conceptului de echitate în *funcţie de determinarea socială şi de finalitatea politică*, apreciind că *valoarea echităţii* exprimă *relaţia obiectivă dintre politic, juridic şi moral* care reglementează procesul de construire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al trecerii la comunism în ţara noastră. Raportînd-o la specificul socialist al bazei sale ontice, echitatea, scrie Liubomira Miroş, „reflectă o ordine de relaţii axiologice stabilite după principiul îmbinării interesului personal cu cel general în determinarea reciprocităţii şi a proporţiei drepturilor şi a datoriilor" (p. 28). În această definiţie accentul cade pe îmbinarea armonioasă a intereselor generale, comune, obşteşti cu cele personale, reglementată de participarea individuală responsabilă în continuă creştere. În acest fel, relaţia dintre programul social şi moral, pe de o parte, şi echitate şi dreptate, pe de altă parte, se dovedeşte a fi organică.

Determinarea conceptului echităţii include ca notă specifică *dialectica egalităţii şi inegalităţii* care concretizează relaţiile dintre interesele indivizilor, categoriilor socioprofesionale, claselor sociale, formelor de comunitate umană, dezvăluind caracterul mutual, de reciprocitate sau de subordonare al acestora. Egalitatea indivizilor, claselor sociale, popoarelor este abstractă atît timp cît nu se are în vedere realitatea intereselor, calitatea vie a existenţei lor, adică inegalitatea lor. Echitatea reală presupune acordarea unei asistenţe sociale, economice, culturale, educative, moral-politice concrete fiecărui caz concret, în funcţie de exigenţele macrosistemului social. Atari deziderate se realizează treptat în mişcarea istorică de perfecţionare a relaţiilor socialiste pe calea dezvoltării lor spre comunism.

Un al treilea element constitutiv al structurii logice şi axiologice a conceptului şi valorii echităţii îl constituie *raţionalitatea* şi *obiectivitatea*. „Raţionalitatea obiectivă, scrie Liubomira Miroş, constituie o determinare internă a conceptului dreptăţii, în momentele istorice în care ordinea socială şi de stat corespunde dezvoltării istorice, sprijinindu-se pe cunoaşterea legităţii sociale obiective. De aici legătura dintre raţionalitate şi obiectivitate" (p. 45).

Desigur, definiţia şi circumscrierea echităţii în maniera de mai sus, proprie autoarei, se îndepărtează — prin supleţea logică raţionalistă şi prin caracterul ei analitic-abstract — de modalităţile mai concrete şi operaţionale cu care ne-au obişnuit ultimele dicţionare şi scrieri de specialitate. Scoaterea în relief cu mai multă pregnanţă, a rolului reglator al politicului în raport cu evoluţia şi dezvoltarea echităţii reale în societăţile contemporane, raportările mai nuanţate la determinismul economic, la experienţa revoluţiei şi construcţiei socialiste în ţara noastră (mă refer, în primul rînd, la integrarea principiilor relaţiilor de repartiţie şi de retribuire a muncii şi, în general, ale politicii economice a partidului şi statului nostru în determinarea conceptului şi valorii echităţii), analizarea noţiunilor — specii ale echităţii (echitate în planurile economic, social, cultural, politic, moral, în interiorul naţiunilor şi pe plan mondial) şi evidenţierea funcţiilor concrete ale acestora, inegale ca rol şi pondere în realizarea practică a echităţii la scara unui sistem social aflat în obiectivul cercetării, ar fi adus un plus de concreteţe şi de funcţionalitate conceptului de echitate aşa cum îl defineşte Liubomira Miroş. Oricum, maturitatea spiritului de analiză şi a reflecţiei filozofice, ca şi descoperirea unui punct de vedere unitar, comprehensiv în diversitatea, uneori debordantă, a interpretărilor echităţii ca valoare şi concept face ca lucrarea la care mă refer să ofere cercetătorilor de profil o metodologie distinctă, pe cît de profundă pe atît de dialectică, în cercetarea structurii şi dezvoltării concret-istorice a echităţii.

Un merit al lucrării îl constituie raportarea determinărilor interioare ale echităţii la *umanism*, privit ca substanţă intimă a acesteia şi ca sursă generatoare de inepuizabile înnoiri. În această ordine de idei, autoarea ridică cîteva probleme relevante pentru modul în care echitatea ca principiu pe care se întemeiază progresiv întreaga noastră viaţă impune regăsirea conceptului de umanism socialist (p. 51—92), evidenţiind noi sensuri cu care se încarcă noţiunea de umanizare a relaţiilor sociale. Legătura dintre echitate şi umanism se concretizează în necesitatea formării şi dezvoltării personalităţii omului — valoarea fundamentală a societăţii. Omul, intervenind activ în însuşi procesul propriei sale umanizări prin procesul de creaţie a valorilor, devine avuţia principală a societăţii şi pregăteşte saltul din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii. În acest context apare ca deosebit de interesantă şi de frumoasă observaţia autoarei referitoare la „raportul dintre

relativa independenţă a conştiinţei şi relativa independenţă a libertăţii" (p. 91).

Spre sfîrşitul itinerarului ei eseistic, Liubomira Miroş îşi propune să cerceteze sfera de aplicabilitate a echităţii în relaţiile mondiale contemporane, în temeiul matricii mai sus conturate. Echitatea, consideră autoarea, va fi posibilă numai în acele sfere în care va exista un interes mondial. Practica social-politică contemporană evidenţiază prezenţa unor interese mondiale (necesitatea instituirii unei noi ordini economice mondiale, de asigurare a păcii şi securităţii, de realizare a dezarmării, necesitatea rezolvării problemelor legate de creşterea populaţiei globului pămîntesc etc.). Autoarea consideră că pe acest temei apare posibilitatea unei morale universale; o etică universală fiind nu numai posibilă, ci şi necesară. Ea degajîndu-se din conştiinţa socială mondială. Etica universală ar avea sarcina „de a stabili valorile umaniste care să reflecte nu atît şi nu în primul rînd gradul atins de dezvoltarea umanităţii, cît să prospecteze şi să proiecteze perspectiva progresului ei, indicînd totodată mijloacele realizării lui" (p. 98—99). Optimismul manifestat de autoare în ideea posibilităţii afirmării echităţii pe plan mondial în momentul istoric pe care îl trăim are un temei real în numeroasele acţiuni pe plan politic, economic, social, cultural şi moral iniţiate şi realizate de către forţele progresiste, antiimperialiste ale contemporaneităţii.

Avînd clară conştiinţa importanţei creşterii rolului moralei în întreaga viaţă socială, idee de o mare influenţă practică în etapa actuală, degajată din documentele fundamentale ale partidului nostru, autoarea se detaşează de concepţiile mondialiste nemarxiste şi manifestă, pe întinsul întregii lucrări, o largă deschidere spre dialog.

Cartea Liubomirei Miroş constituie o expresie a angajării cercetării etico-filozofice româneşti în promovarea unor răspunsuri raţionaliste la problematica umanismului. Fără îndoială, o cercetare multi şi interdisciplinară, incluzînd în mai mare măsură datele dreptului constituţional, praxiologiei, politologiei şi în special ale economiei politice ar fi avut menirea să aducă un plus de concretitudine, operaţionalitate şi aplicabilitate practică ideilor originale cuprinse în lucrare. Chiar dacă autoarea nu şi-a propus să se angajeze la un efort de adîncire a temei într-o astfel de direcţie, frontul nostru de cercetare în acest domeniu îi rămîne îndatorat.

Iovan Marţian

Revue internationale de Philosophie

(Elveţia)

Nr. 119—120/1977

Din sumar: ANDRÉ ROBINET, Un an Spinoza; FOKKE AKKERMAN, Spre o ediţie mai bună a corespondenţei lui Spinoza? ROBERT D. ABRAHAM, Conceptul lui Spinoza despre noţiuni. O interpelare funcţională; PIÉRO DI VONA, Definiţia esenţei la Spinoza; H. G. HUBBELING, Dezvoltarea metodei axiomatice (geometrice) a lui Spinoza; WALLACE MATSON, Paşi către spinozism; WOLFGANG RÖD, Structură şi funcţie a argumentului ontologic în metafizica lui Spinoza; LEE C. RICE, Emoţie, dorinţă şi conatus la Spinoza; NATHAN ROTENSTREICH, Conatus şi *amor Dei:* normă totală şi parţială; JEAN PRÉPOSIET, Observaţii asupra doctrinei dublei necesităţi în spinozism; G.H.R. PARKINSON, Spinoza despre miracole şi legea naturală; V. SOKOLOV, Problema libertăţii în operele lui Spinoza, locul şi rolul ei în istoria filozofiei; EMILIA GIANCOTTE BASCHERINI, Problema materialismului la Spinoza; H. MÉCHOULAN, Cîteva observaţii asupra Capitolului II al *Tratatului teologico-politic* a lui Spinoza; ROBERT MISRAHI, Ateismul şi libertatea la Spinoza.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D. Germană)

Nr. 8/1978

Din sumar: D. BERGNER, *Universitas litterarum* astăzi; H. REINHOLD, Unitatea dintre socialism și pace; I. DÖLLING, Despre dialectica individ- societate; V. VOSS, Probleme logice ale dialogului; J. HERTRAMPF, Definiția materialistă a artei la Feuerbach; K. RENDGER, „... a socializa efectiv producția"; K. LECIEJEWSKI, Concepția statistică a legii și legea valorii în economia politică a socialismului.

Nr. 9/1978

Din sumar: G. NEUNER, Dialectica educației generale socialiste și ideologia marxist-leninistă; E. HAHN, Noțiunea de valoare — parte componentă a ideologiei; K.-H. GÜNTER, Raportul dintre științe, filozofie și educația generală; K.-F. WESSEL, Despre dialectica educației generale.

Nr. 10/1978

Din sumar: W. FÖRSTER, Natură-istorie-umanitate; A. LIEPERT, Paralelă între concepția despre stat la Herder și Lessing; H.-C. RAUH, Cu privire la istoricitatea conceptului herderian al cunoașterii; G. BIEDERMANN, E. LANGE, Critica religiei în filozofia clasică germană; S. HEPPENER, Definiția și funcția categoriilor: obiect-subiect; condiții obiective și factori obiectivi; B. N. KOROLJOV, Dialectica condițiilor economice și juridice ale asimilării forței de muncă în socialism.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

În zilele de 27 și 28 noiembrie a.c., la Casa universitarilor din București, s-au desfășurat lucrările unei sesiuni științifice organizate de Comitetul român de istorie și filozofia științei, aflat sub egida Academiei Republicii Socialiste România.

În cadrul celor trei secții (Subcomitetul de logică, metodologie și filozofia științei: *Limbajul științelor*. Dezbaterea organizată în colaborare cu Comisia pentru cultivarea limbii române; Subcomitetul de istoria științei: **A.** *Știință și tehnologie, umanism și progres* și **B.** *Instituții, personalități, curente din istoria științei românești)* au fost susținute, — după *Cuvîntul de deschidere* rostit de acad. Ștefan Milcu, și *Cuvîntul introductiv* pe secții al acad. Octav Onicescu, acad. Ștefan Milcu și acad. Ștefan Bălan — un număr de 34 de comunicări. Dintre acestea menționăm, avînd drept criteriu tangența cu preocupările tematice ale revistei noastre, următoarele: Ștefan Bârsănescu, *Știința contemporană a educației și dezvoltarea limbajului ei;* Crizantema Joja, *Metalogica și filozofia limbajului;* Mircea Flonta, *Limbajul naturalistului și al filozofului;* Victor Săhleanu, *Medicina între semiologie și semiotică;* Ilie Pârvu, *Concepția „structuralistă" asupra teoriilor științifice; criteriul teoreticității;* Mircea Malița, *Fapte și valori în știința contemporană;* Simion Ghiță, *Aspecte filozofice ale revoluției științifice din secolul al XVII-lea;* Al Tănase, *Revoluția tehnico-științifică și destinul contemporan al ucenicului vrăjitor;* Virgiliu Radulian, *Implicațiile revoluției științifice și tehnice contemporane în elaborarea strategiilor și tehnologiilor educaționale;* Emilian Dimitriu, *Paradigma noii etape a revoluției tehnico-științifice și mutațiile pe care le produce în învățămîntul românesc;* Iulian Nica, *Educația prin muncă în contextul revoluției științifice și tehnice contemporane;* Anton Vasilescu, *Revoluția științifică și tehnică contemporană și pedagogia timpului liber;* Titus Georgescu, *Academia Română și Universitatea în slujba Unirii;* Gh. Smarandache, *Contribuția lui Vasile Goldiș la educația patriotică a tineretului;* Vasile Netea, *Simion Bărnuțiu în lumina ultimelor evocări și cercetări;* Ion Corvin Singeorzan, *Problema cunoștințelor științifice de astronomie în neoliticul românesc;* Ion Orghidan, *Direcții în pedagogia românească în perioada dintre cele două războaie mondiale.*

Dezbaterile, care au încheiat lucrările fiecărei secții, au contribuit, și ele, la reușita acestei manifestări științifice.

D. O.

N O T E

Între 23—25 ianuarie 1978, a avut loc la Moscova prima conferință unională intitulată *Probleme ale interacțiunii societății și mediului*, organizată de Ministerul educației speciale superioare și medii, de Comitetul de stat pentru știință și tehnică de pe lîngă Consiliul de miniștri al U.R.S.S., Academia de științe a U.R.S.S. și Universitatea de stat M.V. Lomonosov din Moscova. Lucrările Conferinței au fost dedicate unor aspecte privind: unele probleme filozofice ale interacțiunii societate-mediu, conducerii și organizării ocrotirii naturii, unor dimensiuni istorice ale evoluției relației societate-natură, unor abordări sistemice în rezolvarea problemelor economice actuale.

★

Revista „Kant-Studien" a publicat (în vol. 68, nr. 2, 1977) o amplă Bibliografie-Kant, alcătuită de Rudolf Malter.

★

„Fenomenologia e società" este o nouă revistă publicată de Institutul de studii și cercetări socio-culturale din Milano și apare începînd cu anul 1978, la fiecare trei luni.

★

Și-a început apariția în acest an revista *Human Studies*, editată de : Departament of Sociology, Boston University, U.S.A. Revista este orientată spre filozofia științelor sociale, cercetate din punct de vedere fenomenologic.

★

„Man and World" a consacrat un număr (vol. 10, 1977, nr. 1) lui Martin Heidegger, cu studii de Werner Marx, W.J. Richardson, O. Pöggeler, J. Glenn Gray și B. Wilshire.

★

Schopenhauer-Gesellschaft (adresa : 6000 Frankfurt am Main, Beethovenstrasse 48, R.F.G.) a decis să atribuie un „Schopenhauer-Preis", în valoare de 5000 mărci, pentru recompensa unei lucrări cu tema : *Schopenhauer und die soziale Frage*. Lucrarea nu va depăși 100 pagini dactilografiate și va trebui trimisă în 3 exemplare pînă la 30 iunie 1979.

★

În 1977 s-a constituit la Paris o *Asociație a prietenilor lui Spinoza*, care își propune să contribuie la cunoașterea și răspîndirea operei lui Spinoza și a studiilor consacrate ei. Printre primele acțiuni anunțate : 1. Colocviu și schimb de informații asupra mediului social și intelectual în care a trăit Spinoza, cu accent asupra cercetărilor biografice și a descoperirilor recente ; 2. Locul lui Spinoza în efervescența intelectuală din Olanda sec. XVII ; 3. Discuție asupra lucrării *Spinoza* de Martial Gueroult și a continuării cercetărilor sale ; 4. Dezbatere despre spinozism și cercetarea prin ordinator : situația după doi ani de lucru. Președintele Asociației este J.-T. Desanti.

★

În editura Suhrkamp (Frankfurt am Main) au apărut primele 3 volume din seria *Fenomenologie și marxism*, editată de B. Waldenfels (Bochum), J. M. Broekmann (Louvain) și A. Pažanin (Zagreb) ; vol. 1 : *Konzepte und Methoden*, 1977 ; vol. 2 : *Praktische Philosophie*, 1977 ; vol. 3 : *Sozialphilosophie*, 1978. Lucrarea reunește expunerile unor reprezentanți de seamă ai gîndirii contemporane (L. Landgrebe, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, B. Waldenfels, J.O'Neill, I. Urbančič, M.J. Siemek și alții), ținute la Centrul interuniversitar de la Dubrovnik (Iugoslavia) în anii 1975, 1976 și 1977. Vor urma textele expunerilor din 1978 și altele, cu participarea, ca și pînă acum, a gînditorilor marxiști și nemarxiști.

★

În editura Felix Meiner (Hamburg) au apărut primele 3 volume din seria „*Philosophie in Selbstdarstellungen*", editor J. J. Pongratz, în care își prezintă propria viață și activitatea teoretică gînditori contemporani cunoscuți pentru contribuțiile lor : *vol. 1* (1975) : E. Bloch ; M. Bochenski, A. Dempf ; H. Glockner ; H.-E. Hengsstenberg ; P. Jordan ; Werner Marx ; J. Piper, H. Plessner) ; *vol. 2* (1975) : G. Günther ; D. von Hildebrand ; L. Landgrebe ; B. Liebrucks ; F. Mayer-Hildebrand ; W. Schulz ; W. Weischedel ; C.F. von Weizsäcker) ; *vol. 3* (1977) : J. Ebbinghaus ; H.-Gadamer ; H. Heimsoeth ; E. Heintel ; F. Kaulbach ; H. Kuhn.

★

Pe lîngă lucrările lui Husserl editate de Archivele-Husserl din Louvain (Belgia) în formula : *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke* (din care au apărut 18 volume și sînt planificate încă 12 volume) la M. Nijhoff, Haga, a început să apară, în aceeași editură, o nouă serie : *Husserliana-Dokumente*. Pînă acum a apărut vol. 1 *Husserl-Chronik, Denk-und Lebensweg E. Husserls*. Urmează să apară volumele următoare : un Indice general al operei postume a lui Husserl ; o ediție a corespondenței sale filozofice ; lucrări concepute de întemeietorul fenomenologiei împreună cu cei mai apropiați colaboratori ai săi.

★

În continuarea ediției în 12 volume *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*, apărută încă demult în editura Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, sub îngrijirea lui B. Greothuysen, G. Misch și H. Nohl, au apărut vol. XIII—XVIII, cuprinzînd lucrări inedite, însemnări, note și scrisori, care oferă unghiuri noi de interpretare a operei celebrului gînditor. Volumele amintite sînt consacrate în principal unei ample „*Geistesgeschichte*", de fapt unei istorii a culturii moderne. În 1979 va apărea vol. XIX *(Erkenntnistheorie und Logik der Wissenschaften von Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte)* ; în continuare vor apărea vol. XX—XXIV, ultimele două volume cuprinzînd corespondența lui Dilthey.

Editată de „Akademie der Wissenschaften der DDR" (mai înainte „Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin"), opera lui Leibniz, în formula : *G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, apare începînd din 1923. Pînă acum au apărut 16 volume, în 7 serii.

Ediția va cuprinde cca 80 volume și se prevede a fi încheiată peste 70—80 de ani. În prezent colaborează la acest adevărat mamut editorial : Akademie der Wissenschaften der DDR, în Berlin ; Leibniz-Archiv der Niedersächsichen Landesbibliotek Hannover ; Leibniz-Forschungstelle der Universität Münster in Westfalien.

★

De la 13 la 19 august 1978 a avut loc la Krchberg/Wechsel (Austria) al treilea Simposion internațional *Ludwig Wittgenstein* cu tema : *Wittgenstein, Cercul de la Viena și raționalismul critic.*

★

Al II-lea Congres al *Societății Internaționale de fenomenologie și științe umane* va avea loc între 11—14 iulie 1979, la Pardue University, West Lafayette, Indiana, S,U.A. Tema : *Fenomenologia și științele umane.* Prezentarea rezumatelor comunicărilor pînă la 15 aprilie 1979. Coordonator al programului : Dr. Anna-Tereza Tymieniecka, World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, Massachusetts, U.S.A.

★

Al 13-lea Congres internațional Hegel, organizat de *Internationale Hegel-Gesellschaft* va avea loc anul viitor, de la 27 august pînă la 1 septembrie 1979 la Belgrad (Iugoslavia), cu tema : *Identitate-deosebire-contradicție.*

★

Societatea pentru studiul filozofic al marxismului anunță o sesiune științifică pentru anul 1979, la Universitatea din Miami, Oxford.

D.O.

NOTĂ DESPRE AL 6-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIE A ȘTIINȚEI

După cum s-a anunțat deja, cel de al *6-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filozofie a științei*, va avea loc la Hanovra, în Republica Federală a Germaniei, între 22 și 29 august 1979.

Congresul va avea ca *temă* generală : ROLUL MATEMATICII ÎN ȘTIINȚELE MODERNE și își propune să fie un cadru de prezentare și de discuție a situației actuale a cercetării în domeniul Logicii, Metodologiei și Filozofiei științei. El va regrupa secțiile următoare :

1. *Teoria demonstrației și fundamentele matematicii*
2. *Teoria modelelor și aplicațiile sale*
3. *Teoria recursiei și teoria calculului*
4. *Teoria axiomatică a mulțimilor*
5. *Logica filozofică*
6. *Metodologia generală a științei*
7. *Fundamentele probabilității și inducției*
8. *Fundamentele și filozofia științelor fizice*
9. *Fundamentele și filozofia biologiei*
10. *Fundamentele și filozofia psihologiei*
11. *Fundamentele și filozofia științelor sociale*
12. *Fundamentele și filozofia lingvisticii*
13. *Istoria logicii, metodologiei și filozofiei științei*
14. *Principiile fundamentale ale eticii științei.*

În afara *scurtelor comunicări* sînt prevăzute și *rapoarte principale*, ținute de conferențiarii invitați, și *colocvii*.

D. O.

Filosoficky Časopis

(R.S. Cehoslovacă)

Nr. 1/1978

Din sumar: J. ZELENÝ, Raţionalitate şi moralitate; J. PURŠOVÁ, Critica modelelor analogice ale societăţii în filozofia şi sociologia burgheză; F. CIŽEK, Problema criteriului adecvării nivelului teoretic al cunoaşterii — element component al procesului decizional în ştiinţă; S. HUBÝK, Compromisul lui Wittgenstein cu metafizica şi refuzul raţionalităţii ştiinţifice; J. POPELOVÁ, Filozofia culturii la Zdeněk Nejedly; VL. RUML, Raţionalismul critic şi cunoaşterea societăţii; L. HRZAL, Observaţii cu privire la filozofia practicii; J. NETOPILÍK, De la teoria hegeliană la teoria marxist-leninistă a acţiunii; Z. JAVÚREK, Epuizarea raţionalismului burghez; J. ČERNÝ, Mediaţia dialectică şi problema practicii „false"; M. SOBOTKA, Conceptul de practică la Hegel; A. GEDÖ, Problema hegelianismului în discuţiile contemporane asupra marxismului; H. SCHLIWA, Cu privire la orientarea spirituală a progresului istoric; H. LEY, Raportul dintre om şi lume.

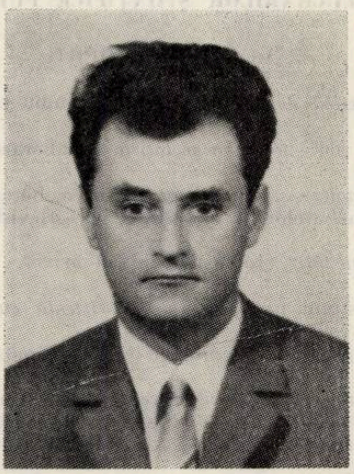
Nr. 2/1978

Din sumar: J. NETOPILÍK, Ştiinţele sociale — puternică forţă motrice ideologică în conştiinţa societăţii socialiste dezvoltate; B. A. VORONOVICI Cunoaştere şi spontaneitate în practica socială contemporană; H. STEUSSLOFF, Practică şi cunoaştere; A. WIRTH, Locul dialecticii societăţii socialiste în filozofia marxistă; L. N. SUVOROV, Dialectica obiectiv-subiectiv în societatea socialistă dezvoltată; O. P. ŢELIKOVA, Educaţia morală în condiţiile societăţii socialiste dezvoltate; G. NEUNER, Educarea comunistă a personalităţii-obiect complex al cercetării ştiinţifice.

Nr. 4/1978

Din sumar: J. MUŽIK, Premise ale concepţiei marxist-leniniste despre libertate; V. GRULICH, Educaţia socialistă şi dezvoltarea libertăţii personalităţii; Z. MUNZLINGER, Revoluţia socialistă ca realizare calitativ superioară în dezvoltarea libertăţii umane; M. MARŠIK, Conceptul de libertate în ideologia radicalismului mic-burghez; J. HANÁČEK, A. A. VYSOTSKI, Problema realizării libertăţii şi a libertăţii de conştiinţă în socialism; M. FORMÁNEK, Teoria participării şi participarea clasei muncitoare la procesul de conducere; K. POMAIZL, Probleme teoretice şi metodologice ale luptei ideologice şi ale concepţiei contemporane anticomuniste în S.U.A.; L. HRZAL, Lupta împotriva ideologiei burgheze.

NECROLOG



MIHAI FLOREA

La 7 noiembrie 1978 a încetat din viaţă, în plină putere de muncă, în urma unei necruţătoare boli, dr. MIHAI FLOREA, conferenţiar universitar la Catedra de filozofie a Institutului Politehnic Bucureşti.

Născut la 8 noiembrie 1933 în satul Cristineşti, judeţul Botoşani, dintr-o familie de ţărani, MIHAI FLOREA — spirit dotat, iscoditor, dominat de o necontenită sete de cunoaştere, a urcat treptele afirmării ca student şi cadru didactic.

A absolvit Facultatea de filozofie în anul 1958, fiind repartizat în învăţământul superior ca asistent la Universitatea din Iaşi, apoi la Universitatea din Bucureşti. A lucrat la Institutul Politehnic Bucureşti, ca lector, din 1965, iar apoi conferenţiar universitar din 1976.

Pedagog de vocaţie, stimat şi preţuit de studenţi şi cadre didactice, a fost autor şi coordonator al manualului *Filozofie — materialism dialectic şi istorie*, apărut în Editura didactică şi pedagogică, 1975.

Cercetător de talent, gînditor profund şi original, a avut preocupări teoretice axate pe probleme de ontologie şi filozofia ştiinţei, determinism, praxeologie, umanism, concretizate în numeroase studii publicate în „Revista de filozofie" şi în volume colective. A fost coordonator al volumelor: *Acţiune, decizie, responsabilitate* şi *Structurile organizaţionale şi eficienţa acţiunii umane*, apărute în Editura Academiei R.S. România.

Lucrarea sa *Responsabilitatea acţiunii sociale* a fost distinsă cu premiul Academiei R.S. România pe anul 1976.

A manifestat pasiune şi exigenţă şi în activitatea politico-educativă, ca membru în diferite organe de partid, propagandist, lector al C.C. al P.C.R.

A fost o pildă de înalt simţ al datoriei, de conştiinciozitate şi disciplină interioară, de putere de muncă, dăruire, onestitate şi omenie. A întrupat prin faptele şi viaţa sa în mod exemplar, ideile de datorie şi responsabilitate, de viaţă călăuzită de un nobil ideal.

Catedra de filozofie a Institutului Politehnic Bucureşti,
Redacţia „Revistei de filozofie"

Rev. filoz., **XXV**, *6*, p. 775—776, Bucureşti, 1978

LISTA LUCRĂRILOR ȘTIINȚIFICE PUBLICATE

I. LUCRĂRI PROPRII

— *Concepția materialist-dialectică despre determinism*, studiu publicat în revista „Cercetări filozofice", nr. 4/1963.
— *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism* (colaborare la cap. IV), Editura Academiei, București, 1964.
— *Criterii de selecționare a materialului bibliografic* (în colaborare cu Silvia Florea), material de discuție teoretico-metodologică, publicat în „Revista învățământului superior", nr. 1/1965.
— *Statutul ontologic al probabilității*, studiu multiplicat în vol. „Teorie și metodă" I, I.P.B., 1970.
— *Decizie și responsabilitate*, studiu publicat în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, Edit. științifică, București, 1971.
— *Privire filozofică asupra conceptului de existență* (în colab.) publicat în „Forum, Științe sociale", nr. 4/1972.
— *Norme, valeur, responsabilité*, comunicare la cel de-al XV-lea Congres Mondial de filozofie, Varna, 1973, publicată în *Proceeding of the World Congress of Philosophy*, Sofia, 1974.
— *Responsabilitatea socială și valoarea ei morală*, lecție-consultație, publicată în Revista „Munca de partid", nr. 7/1974.
— *Între teorie și metodă*, eseu despre dialectică, publicat în „Revista de filozofie", nr. 5/1974.
— *Umanismul socialist și personalitatea umană* (în colab.), publicat în „Revista de filozofie", nr. 7/1974.
— *Nivelul individual și colectiv al răspunderii și responsabilității*, studiu publicat în „Revista de filozofie", nr. 2/1975.
— *Filozofie — materialism dialectic și istoric*, manual (unele lecții și capitole din cuprins), publicat în Ed. didactică și pedagogică, București, 1975, 1976.
— *Dialectica raportului dintre filozofie și știință*, publicat în „Revista de filozofie, nr. 4/1975.
— *Umanism și comunism* (în colab.), studiu publicat în „Revista de filozofie", nr. 6/1975.
— *L'humanisme — du principe à la réalité*, studiu (în colab.), publicat în „Revue roumaine de sciences sociales", serie de Philosophie et logique, Tome *20*, nr. 1, 1976.
— *Finalitatea socială a filozofiei* (în colab.), publicat în „Revista de filozofie", nr. 1/1976.
— *Conceptul de responsabilitate*, studiu publicat în vol. colectiv *Acțiune, decizie și responsabilitate*, București, Edit. Academiei RSR, 1976.
— *Responsabilitatea acțiunii sociale*, volum publicat în Edit. științifică și enciclopedică, București, 1976.
— *Acțiune, inițiativă, responsabilitate*, studiu publicat în „Revista de filozofie", nr. 6/1976.
— *Știința și societatea. Locul și rolul științei în dezvoltarea socială contemporană*, în vol. *Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării*, București, Edit. politică, 1977.
— *Funcția de conducere socială; conducerea colectivă și democrația socialistă*, studiu publicat în vol. colectiv *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1978.

II. LUCRĂRI REDACTATE ȘI COORDONATE

— *Teorie și metodă*, studii de filozofie, I, coordonare (în colab.) și redactare, volum multiplicat în I.P.B., 1970.
— *Determinismul filozofic și social, cercetare bibliografică II*, coordonare, control științific și prefață, — volum multiplicat de Biblioteca Centrală Universitară, Buc., 1973.
— *Filozofie — materialism dialectic și istoric*, manual, coordonare și redactare (în colab.), publicat în Editura didactică și pedagogică, București, 1975, 1976.
— *Acțiune, decizie și responsabilitate*, volum colectiv redactat și coordonat (în colab.), publicat în Editura Academiei R.S.R., București, 1976.
— *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii umane*, redactat și coordonat (în colab.), publicat în Editura Academiei R.S.R., București, 1978.

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXV 1978

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
APOSTOL PAVEL, Ştiinţele omului şi conceptul de condiţie umană	3	308
CONSTANTINESCU N. N., Influenţa revoluţiei ştiinţifice şi tehnice în direcţia adîncirii şi perfecţionării democratismului economic socialist	2	179
CRIŞAN ANDREI, Fenomenul religios în discuţiile marxiştilor francezi	2	191
DOBRE ACSINTE, Cunoaşterea ştiinţifică şi acţiunea socială eficientă	3	272
ENE HARALAMBIE, Conducerea ştiinţifică a societăţii şi problematica măsurării obiectivelor social-politice	3	265
FLOREA ION, Contribuţia secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la elaborarea unui concept teoretic concret — cel de societate socialistă multilateral dezvoltată	1	22
FLOREA ION, Raportul dintre „mondial" şi „naţional" în dezvoltarea istorică	2	147
FLORIAN ALEXANDRU, Dimensiuni şi sensuri ale angajării filozofiei	3	278
FLORIAN R. ALEXANDRU, Aspecte ale analizei marxiste a realităţii sociale	2	141
GĂINUŞĂ ANGHEL, Rolul conştiinţei naţionale în dezvoltarea naţiunii	4	411
KATZ ANA, Practica noastră cea de toate zilele	1	81
MARIAN MARIA, Socialismul şi relaţiile umane	5	529
MAZILU DUMITRU, Independenţă şi interdependenţă în lumea contemporană	2	156
MORARU ION, Determinismul comportamentului acţional	6	655
NUŢU-BUSUIOC ANETA, Autoconducerea — modalitate de optimizare a activităţii social-umane	5	532
POPOVICI CONSTANTIN, Notaţii pe marginea raporturilor actuale dintre om, societate, ştiinţă şi tehnică	4	425
RĂDUCU CONSTANTIN, Locul şi rolul muncii politico-ideologice în formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste	2	133
RĂDUCU CONSTANTIN, Reflecţii cu privire la aplicarea codului etic comunist	6	661
ROMAN VALTER, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi „societatea entropică" sau „antientropică"	2	170
RUS VASILE, Perfecţionare, dinamism, creativitate	4	405
STĂNESCU S. IOAN, „Noua filozofie" sau refuzul revoluţiei	1	73
TRĂSNEA OVIDIU, Gîndirea social-politică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, excepţională contribuţie la afirmarea spiritualităţii româneşti contemporane	1	17
TRĂSNEA OVIDIU, Conceptul de societate post-industrială	5	535
TUDOSESCU ION, Contribuţia tovarăşului Nicolae Ceauşescu la dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste	1	7
VOICULESCU MARIN, Două viziuni contradictorii asupra conducerii societăţii	6	673

ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII

	Nr.	Pag.
BÂRLIBA DAN MIHAI, Structuri logico-semantice pentru analiza opțiunii morale	5	595
GRÜNBERG LUDWIG, Maestrul și barbaria	3	357
SPERANTIA EUGENIU, Cartea despre carte (text inedit), I	3	373
SPERANTIA EUGENIU, Cartea despre carte (text inedit), II	4	501
STROE CONSTANTIN, Problemele eticii și echității socialiste — preocupare constantă a politicii Partidului Comunist Român	4	419
TISMĂNEANU VLADIMIR, Antinomii ale moralității abstracte — Note critice pe marginea „noii filozofii"	1	65
TODEA GEORGETA, Note asupra timpului în gîndirea și arta modernă	3	362
TOMOIAGĂ RADU, Istoria conceptului de geniu (Text inedit)	2	231
ZAMFIR ELENA, Înțelepciunea libertății și depășirea înstrăinării umane	6	665

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ȘTIINȚEI, LOGICĂ

ANDREESCU GABRIEL, Structuri matematice în semantica silogismului asertoric	5	557
AMIRONESEI M., STRATONE N., Aspecte ale raportului filozofie-știință	1	49
BOTEZ ANGELA, Aspecte ale responsabilității creației științifice în lumea modernă	3	337
BOTEZ C. MIHAI, Teoria sistemelor generale și antropologia filozofică	3	316
BRATU COSTIN, Întrebare, cunoaștere, existență	5	549
DIMA TEODOR, LEIȚOIU RODICA, Legi științifice și enunțuri contrafactuale	5	568
DOBRESCU FLORIN, Modalități și tipuri de axiomatizare	5	562
DRĂGĂNESCU MIHAI, Structuri și inteligență artificială	2	163
ENESCU GH., Critica „idealismului matematic" în lumina operei lui Engels „Anti-Dühring"	5	541
GEORGESCU FLORIN, O încercare privind existența progresului	2	187
IOAN PETRU, Implicația logică și contrafactualii	5	573
JOJA CRIZANTEMA, Știința și valorile umane	3	326
MAMALI CĂTĂLIN, Cercetare științifică și context social	3	331
MARE CĂLINA, Epistemologia contemporană despre dezvoltarea cunoașterii științifice	1	53
MARE CĂLINA, Posibil și real în devenirea universului	3	344
MIHAI GHEORGHE, Opinabilul și modalitățile lui	5	545
MILCU ȘTEFAN, De la antropologia medicală la antropologia filozofică	3	314
NOICA CONSTANTIN, Pentru o altă ontologie decît cea tradițională și cea nominalistă	3	359
POPA CORNEL, Teleologica sau teoria logică a scopurilor	5	583
ROMAN VALTER, Despre unele legități și particularități ale dezvoltării științei	1	59
SĂHLEANU VICTOR, Teoria fenomenului uman și progresul științelor particulare	3	305
SÎNGIORZAN CORVIN ION, Funcția ateistă a cosmologiei	3	347
SOFONEA LIVIU, Perspectiva umană în abordarea istoriei științelor exacte	3	341
VIERU SORIN, Implicația silogistică	5	553

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

BULIMAR M. T., Tudor Vianu și criza culturii moderne	2	239
EPURE GH., Un ecou rousseauist tîrziu în filozofia românească: Șt. M. Zeletin	5	631
EPURE GH., Semnificația istorică a unirii Transilvaniei cu România	6	687

	Nr.	Pag.
NICOLAE IONEL, Încununare firească a năzuinţei şi luptei seculare pentru unitate a poporului român	6	679
SPIELMANN I., Cu privire la problematica antropologică în opera lui Victor Babeş	3	386
SURDU ALEXANDRU, Metamorfoza logicii lui Maiorescu	4	493
VAIDA PETRU, Interpretarea filozofică a timpului şi stilistica lui Vianu	3	368
TOMOIAGĂ RADU, Istoria conceptului de geniu (Text inedit)	2	231

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BELLU NICULAE, Elaborarea ontologică a conceptului moralei în etica lui Spinoza	1	95
BOBOC AL., Heidegger şi ontologia umanului	2	206
CODREANU-DUMITRESCU LUCIA, Pascal sau aventura „trestiei cugetătoare"	2	222
GRÜNBERG LUDWIG, Jean-Jacques Rousseau şi filozofia	5	625
GULIAN C. I., Hermeneutica lui Paul Ricoeur şi structuralismul	2	199
GULIAN C. I., „Lumea vieţii" (la Husserl) ca întoarcere la praxis	5	609
MARIŞ N. I., Discuţii actuale în jurul existenţialismului	5	616
NEAGOE FLORICA, Temeiurile filozofice ale „Utopiei" lui Thomas Morus	4	481
STAHOVSCHI NADIA, Spinoza şi Hegel din perspectiva cristalizării viziunii integralist-sistemice în filozofie	1	104
TRĂSNEA OVIDIU, Thomas Morus şi semnificaţia utopiei	4	485
VLĂDUŢESCU GH., Destin şi libertate la tragicii greci	5	601

160 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI KARL MARX

DAMIAN TEODOSIU, „Obiectul" criticii lui Marx	3	283
GHEORGHE BOTIŞ, Originalitatea fundamentului filozofic al disertaţiei de doctorat a lui Marx	3	293
TRAIAN POP, Problema revoluţiei radicale şi dialectica ei în opera lui Karl Marx	3	299

2300 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI ARISTOTEL

GH. VLĂDUŢESCU, Omul ca fiinţă totală la Aristotel	6	705
ALEX. BOBOC, Aporetica la Aristotel	6	708
DRĂGAN STOIANOVICI, Referitor la problema singularelor în silogistica lui Aristotel	6	715
ALEXANDRINA PÂRVU, ILIE PÂRVU, Problema postulatului la Aristotel, Euclid şi Proclos	6	721
ION BĂNŞOIU, Aspecte legate de înţelegerea conceptului în teoria aristotelică a fiinţei	6	729
ION BANU, Legenda lui Aristotel	6	737

Dezbatere

ANTONIO GRAMSCI ÎN LUMINA CONTEMPORANEITĂŢII

ION ŞERBĂNESCU, Gramsci şi ştiinţa politicii	4	431
GH. LENCAN-STOICA, Cu privire la conceptul gramscian de hegemonie	4	438
NICOLA BADALONI (Italia) Libertatea individuală şi omul colectiv la Gramsci	4	445
RADU FLORIAN, Antonio Gramsci despre originalitatea filozofiei marxiste	4	457
ANDREI SILARD, Antonio Gramsci, inepuizabilitatea filozofiei praxisului	4	464
NICULAE BELLU, Dimensiunea ontologică a eticului în cercetările lui Gramsci	4	469

OPINII DESPRE CĂRȚI

	Nr.	Pag.
BERAR PETRU, Funcțiile educative ale antologiilor de texte marxiste clasice (Marx, Engels, Lenin. *Despre om și umanism*, vol. I și II, București, 1976)	1	87
MOGLESCU V., Un itinerar al problemelor deschise (N. Tertulian, *Experiență, artă, gîndire*, București, 1977)	3	391
OȚELEA LUMINIȚA, Viața și opera lui Johannes Honterus, (Gernot Nussbächer, *Johannes Honterus*, București, 1977)	6	693
PASCADI ION, Civilizația — ipostază a culturii? (Alexandru Tănase, *Cultură și civilizație*, București, 1977)	2	252
REBEDEU ION, Cultură și civilizație (Alexandru Tănase, *Cultură și civilizație*, București, 1977)	2	247
TĂNASE, AL., Din tradiția marilor confruntări de idei (*Cumpăna cuvîntului*, Culegere de texte alcătuită de George Ivașcu și Antoaneta Tănăsescu, București, 1978)	6	697
TĂNASE AL., Călător prin vaste geografii spirituale (Mircea Maliță, *Zidul și iedera*, București, 1977)	5	637

Dezbatere

CARTEA DE FILOZOFIE EDITATĂ LA NOI ÎN 1976—1977 *Participă*: ALEXANDRU BOBOC, PETRE BOTEZATU, VASILE POPESCU, GH. VLĂDUȚESCU, PETRU IOAN, VL. TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ION ROȘCA, G. G. CONSTANDACHE, M. T. BULIMAR, SORIN VIERU, ANETA NUȚU-BUSUIOC, C. BUSUIOCEANU, ADELA BECLEANU-IANCU, MIRCEA MĂCIU, MANUELA BĂLĂȘESCU, GH. TARARA, ADRIANA ILEA, ION DUR, MIHAIL NĂZDRĂVAN	1	27

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

BANU ION, Cugetarea socială utopic-critică a lui János Bolyai (Benkó Samu, *Confesiunile lui Bolyai János*, București, 1976)	1	111
BULIMAR M.T., Dinamismul culturii socialiste (Dan Cruceru, *Caracterul dinamic al culturii în socialism*, București, 1978)	6	765
BRĂTESCU GH., O pledoarie pentru colaborarea științei cu filozofia (Simion Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice*, București, 1976)	5	649
GHIRIȚĂ, GH., Un studiu despre conceptul de realitate obiectivă (Tiberiu Nicola, Ion Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice*, Craiova, 1976)	5	643
IOVAN MARȚIAN, Actualitatea analizei conceptului de echitate (Liubomira Miroș, *Echitate și dreptate*, București, 1977)	6	767
POP TRAIAN, Marx și Engels despre esența umană (Achim Mihu, *Marxismul și esența umană*, Cluj-Napoca, 1978)	4	515
ȘERBAN LAURENȚIU, O exegeză a operei de tinerețe a clasicilor marxismului (Traian Pop, *Marx-Engels. Filozofia operei de tinerețe*, vol. 2, Cluj-Napoca, 1976)	4	513
TĂNASE AL., Cunoașterea sociologică prin concepte operaționale (*Sisteme conceptuale operaționale în sociologie*, București, 1977)	1	117
TĂNASE ALEXANDRU, Semnificația perenă a mitului lui Orfeu (Ion Maxim, *Orfeu, bucuria cunoașterii*, București, 1976)	4	516
TOTESCU DAN OVIDIU, O interpretare românească a lui Aristotel (Ion Banu, *Sistemul filozofic al lui Aristotel*, București, 1977)	5	645
VOICULESCU MARIN, Actualitatea confruntărilor ideologice în domeniul doctrinelor politice (Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan. Studii critice*, București, 1977)	1	113

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

BANU ION, Salonic 1978 : Congresul mondial Aristotel 6 741
BOBOC AL., Prezenţa filozofiei şi noi îndemnuri la filozofare 6 741
C.G., Colocviu naţional în problemele cercetării interdisciplinare 1 122
C.G., Teoria acţiunii şi logica deontică 2 258
D.O., Scurte note şi informări 1 123
D.O., Sesiune de comunicări de istoria şi filozofia ştiinţei 1 121
D.O., Infrastructura, structura şi suprastructura societăţii socialiste din România în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice 1 121
D.O., Al XVI-lea Congres Mondial de filozofie — Düsseldorf, 27 aug. — 2 sept. 1978 . . . . . 1 124
D.O., Educaţia materialist-ştiinţifică a elevilor şi studenţilor (Primul simpozion naţional) 1 119
D.O., Filozofie, ştiinţă, umanism 2 257
D.O., Notă 3 396
D.O., Simpozion consacrat aniversării naşterii lui Karl Marx 3 395
D.O., Note 4 524
G.E., Centenarul operei ,,Anti-Dühring" 4 523
GRÜNBERG LUDWIG, Axiologia la Congresul de la Düsseldorf 6 758
L.M., Sesiune de comunicări : ,,Democraţie şi progres" 3 395
M.B., Scurte note şi informări 2 259
MARE CĂLINA, Dialogul între filozofi şi oameni de ştiinţă 6 741
NOTE 6 741
PÂRVU ILIE, Logica şi filozofia ştiinţei 6 741
POPA CORNEL, Întemeierea ştiinţifică a normelor 6 741
TĂNASE AL., Creativitate şi ştiinţă 6 741
TUDOSESCU ION, Omul şi ştiinţa în filozofia contemporană 6 741

NECROLOG

FLORICA NEAGOE 3 399
MIHAI FLOREA 6 775

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÀCS, **Teoria romanului.** O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice. Trad. de Viorica Nişcov şi prefaţă de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.

BLAISE PASCAL, **Cugetări** (texte alese). Trad., note şi comentarii de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii,** 1978, 240 p., 9 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **De la Apolo la Faust.** Cuvînt înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta şi imaginarul.** Traducere de Marina şi Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu şi prefaţă de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii,** 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu. Prefaţă de Titus Mocanu, 1978, 1.200 p., 63 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filozofice.** Ediţie îngrijită şi bibliografie de Anton Ilica. Prefaţă de Viorel Colţescu, 1978, 296 p., 12 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Fiinţa istorică.** Ediţie îngrijită, note şi postfaţă de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

LUCIAN BLAGA, **Elanul insulei.** Aforisme şi însemnări, 1977, 271 p., 4,75 lei.

TITU POPESCU, **Specificul naţional în doctrinele estetice româneşti.** 1977, 280 p., 8,75 lei.

MIHU ACHIM, **Marxismul şi esenţa umană,** 1978, 184 p., 6 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogaţii** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudenţă şi eroare,** 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migraţiile şi dezvoltarea urbană,** 1978, 232 p., 8,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, **Experienţă, artă, gîndire,** 1977, 390 p., 13 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet—poetul filozof,** 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA KRITERION

GERNST NUSSBÄCHER, **Jonannes Honterus. Viaţa şi opera sa în imagini,** 1977, 143 p., 11,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educaţie.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni şi Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al fiinţei,** 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOŞI, **Umanism: viziune şi întruchipare,** 1978, 244 p., 8,75 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1977, 696 p., 37 lei.

MIRCEA MALIȚA, **Sisteme în științele sociale**, 1977, 352 p., 25 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și Factori.** Coordonator : Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. VII, 1977, 254 p., 13,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii.** Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință.** Coordonator : Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Doctrine politice ale capitalismului contemporan**, 1977, 334 p., 9 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, 534 p., 16 lei.

C. DOBROGEANU-GHEREA, **Opere complete**, vol. V, 352 p., 18 lei.

MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei.** Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

* * * **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, **Existență și realitate în știință și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **De la Sisif la Prometeu**, 1977, 199 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților.** Trad., selecție și prefață de N.I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

GHEORGHE STROIA, **Estetică și militantism**, 1977, 384 p., 12,50 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXV, 6, P. 651 – 782, BUCUREȘTI, 1978

I. P. Informația — c. 229

43 503

Lei 20